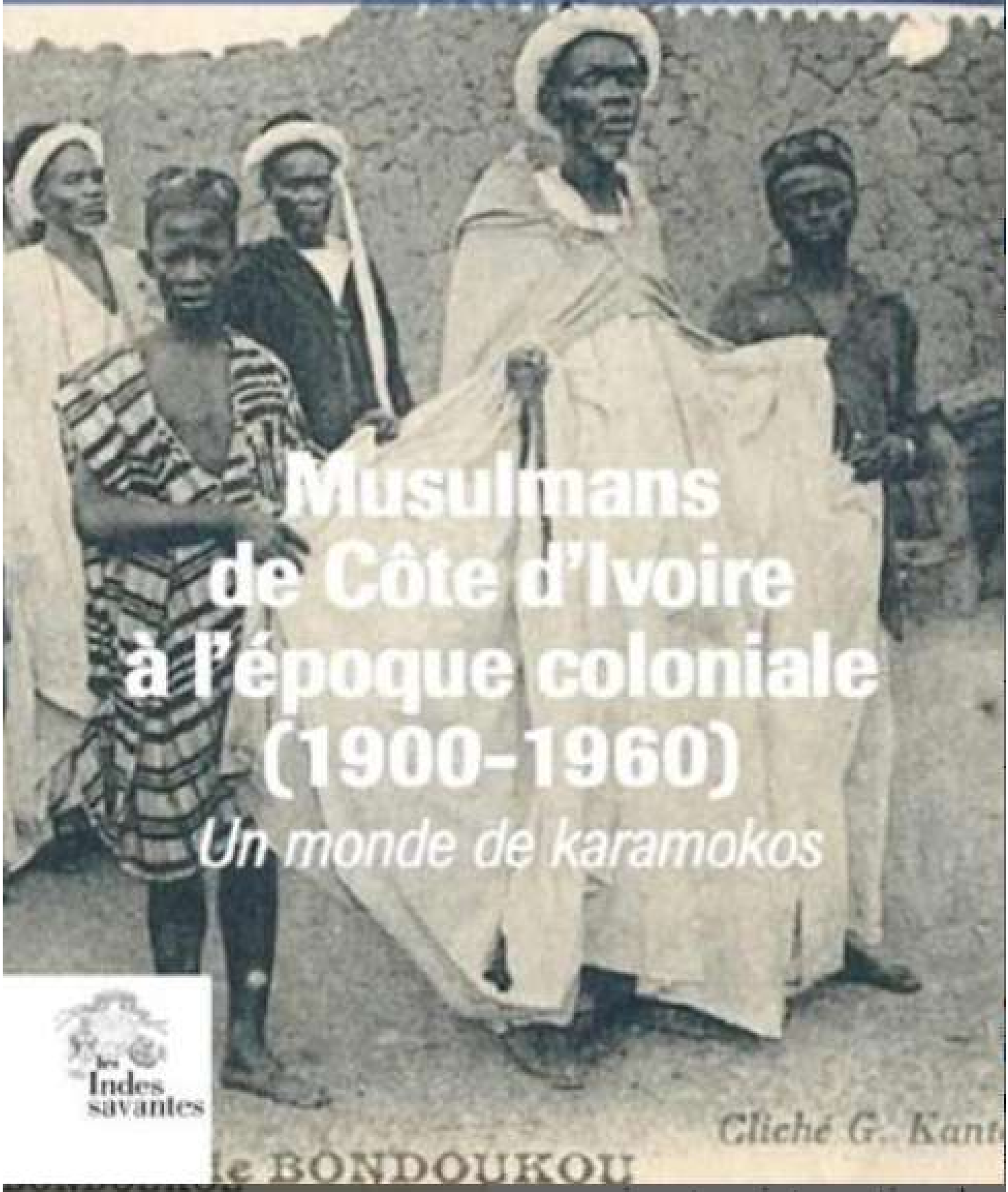
Islam & Sociétés
AU SUD DU SAHARA

Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960)

Un monde de karamokos



Les Indes savantes

Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960)

Un monde de karamokos

Couverture :

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© Les Indes savantes, 2020
ISBN : 978-2-84654-550-1
EAN : 9782846545501

Les Indes savantes, 94, boulevard Auguste-Blanqui, 75013 Paris
Mail : contact@lesindessavantes.com
Site Web : http://www.lesindessavantes.com

Jean-Louis Triaud

Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960)

Un monde de karamokos

Volume 1

les Indes savantes

Préface

La bibliothèque d'El Hadj Boubacar Sakho, « le sage de Treichville » – occupant trois pièces d'une cour commune familiale typique de ce quartier populaire d'Abidjan – est un trésor de livres et un fouillis de journaux et papiers variés. Avec une vue fléchissant périlleusement, le vieux Sakho n'était plus en mesure, au soir de sa vie, d'y maintenir un semblant d'ordre. Semblant seulement, car il naviguait à l'aveugle mais toujours avec succès dans son océan de livres poussiéreux qui s'accumulaient en piles vertigineuses, rendant les circulations on ne peut plus difficiles. C'est en 1996 que je rencontrai « Baba » Sakho pour la première fois, venue en Côte d'Ivoire pour des recherches doctorales sur les communautés musulmanes d'Abidjan. Quand j'annonçai que je venais de la part de Jean-Louis Triaud, Sakho en fut ému, rappelé à la mémoire d'une grande amitié de plus de trente années. Il m'offrit le rare privilège de pouvoir travailler librement dans sa bibliothèque.

Les semaines passaient, fructueuses, mais je ne trouvais pas la thèse de 3e cycle de Jean-Louis Triaud sur la pénétration de l'islam en Côte d'Ivoire méridionale, thèse de 1971 que je tenais d'autant plus à trouver que son auteur m'avait dit, amusé, que seul le vieux Sakho devait avoir eu le souci de la conserver : même la bibliothèque de la Sorbonne à Paris n'en avait pas de copie. Triaud lui-même, happé par le Niger et la préparation de sa thèse d'État sur *La légende noire de la Sanusiyya,* était passé à autre chose et s'était détourné de cette œuvre de jeunesse. J'en touchais un mot à Baba, qui me demanda trois jours pour me donner satisfaction. C'est ainsi que par une belle fin d'après-midi, je trouvais le vieux rayonnant, tenant les deux volumes de la thèse que Triaud lui avait dédicacée. Il m'expliqua combien elle lui était précieuse, si bien qu'il ne permettait pas qu'elle sorte de chez lui. Mais comme j'étais venue « continuer le travail de Triaud » – selon ses propres termes –, il m'autorisa à la prendre en ville pour la photocopier. Je la lus avec engouement et la trouvai riche d'informations empiriques inédites.

Au fil des années qui suivirent, je tentais de gagner Jean-Louis Triaud à l'idée de publier sa thèse pour rendre accessible au public, et en particulier aux musulmans ivoiriens, tous ces matériaux devenus historiques. Le temps prend parfois son temps et donne de l'étoffe aux choses : *Un monde de karamokos*, né de la thèse de 1971, est un

livre entièrement renouvelé. Il est l'œuvre d'un historien accompli, qui revisite l'un de ses premiers chantiers de recherche avec la gratification de l'expérience et du savoir accumulés en cinquante années de carrière. Une carrière féconde qui, entre autres activités, fit naître *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, une revue sortie en 1983 qui donna ses lettres de noblesse au domaine émergeant des études pluridisciplinaires sur l'islam en Afrique.

Disons le d'emblée : *Un monde de karamokos,* somme de plus de deux mille pages et de près de six milles notes de bas de pages est un livre majeur, appelé à devenir un ouvrage de référence incontournable. Quiconque s'intéressera aux sujets d'histoire de l'islam en Côte d'Ivoire passera par la question : qu'est-ce qu'en dit Triaud ? Mais avec son volume encyclopédique, le livre n'invite pas à une lecture d'un trait, en continu. Il invite à des voyages par régions ou chapitres, à revenir sur ses pas et à poursuivre la route. Ici n'est point un livre pour voyageur pressé mais pour lecteur que séduit les escales et les chemins de traverse.

Un monde de karamokos raconte l'histoire des musulmans en Côte d'Ivoire des préludes aux temps coloniaux vers 1880, à la marche vers l'indépendance en 1960. C'est une histoire topique et érudite mais aussi connectée à la longue histoire de l'islam dans la sous-région et à l'histoire globale de la Côte d'Ivoire. Longtemps, la présence musulmane n'a figuré qu'en filigrane dans les livres d'histoire ivoirienne, comme si elle était d'importance secondaire. Les crises ethno-nationalistes des années 1990-2000 ont même tenté de reléguer cette présence aux marges voire à l'extérieur de la nation. L'ouvrage de Triaud est une importante contribution à l'historiographie de la Côte d'Ivoire en ce qu'il documente comment les musulmans, à l'instar d'autres groupes et communautés, ont été co-participants de l'édification de la nation ivoirienne, à diverses échelles. Il n'est pas possible de comprendre comment les musulmans représentent, en 2014, 42 % de la population à l'échelle nationale – ce qui fait de l'islam la première religion du pays par son poids démographique – et comment 75 % d'entre eux résident dans le Sud (selon les données officielles du recensement de 2014), sans faire le détour par l'histoire que raconte minutieusement, terroir après terroir, *Un monde de karamokos*.

Ce livre est pluriel dans sa fabrique textuelle, comme le revendique clairement l'auteur. Il est, d'une part, une présentation d'un vaste corpus de sources primaires sur le sujet, incluant la trentaine d'entretiens conduits à la fin des années 1960, repris de la thèse de 1971. À l'exhaustivité nul n'est tenu, mais l'auteur n'a ménagé aucun effort pour dénicher des sources rares ou inattendues : archives coloniales, documents en langue arabe ou récits mémoriels désormais postés sur Internet. Cela fait de cette œuvre un état des lieux très complet de nos connaissances actuelles sur les musulmans de Côte d'Ivoire jusqu'en 1960, mais aussi de nos méconnaissances en l'absence de données, que l'auteur invite à combler par de nouvelles recherches et enquêtes de terrain. L'auteur privilégie la citation extensive de ces sources, ce qui en assure la conservation et en donne un accès direct au lecteur ou étudiant-chercheur tenté de ré-étudier certains points. En la matière, un recueil colonial avait acquis un statut d'incontournable : l'ouvrage de l'administrateur Paul Marty, Études sur l'*Islam en Côte d'Ivoire*, publié en 1922 sur la base, pour une large partie, de fiches de surveillance policière dites « maraboutiques ». Ayant consulté aux archives à Dakar et à Paris sur microfilms près de 350 des fiches maraboutiques utilisées par Marty et d'autres rédigées après la publication de son livre en 1922, Triaud

s'est trouvé en mesure d'évaluer au plus près les forces mais surtout les faiblesses de la synthèse de Marty, qu'*Un monde de karamokos* vient désormais supplanter.

Ce livre est, d'autre part, une exégèse ou analyse historique critique de ces sources, convoquant au besoin diverses sources secondaires. L'auteur débat ainsi de ses sources primaires avec ses collègues chercheurs, abondamment cités, dans un souci affiché de pédagogie méthodologique et d'éthique du travail collaboratif. L'œuvre de Triaud est donc polyphonique : outre sa propre voix narrative, elle donne à entendre les karamokos et autres acteurs musulmans, les administrateurs coloniaux, les acteurs associatifs et politiques contemporains ou encore la gente des historiens et anthropologues. Elle est à la fin une œuvre généreuse à tous égards, reflet de la générosité de son auteur par-delà sa modestie et discrétion, que l'occasion me permet ici de remercier chaleureusement pour toutes les promesses que le parrainage auprès du vieux Sakho m'a permis de réaliser au fil des années.

Marie Miran-Guyon

Avant-propos

Cet ouvrage est, à beaucoup d'égards, un essai. Il n'a pas la prétention de clôturer le sujet. Il s'appuie, en outre, comme nous le verrons sur des sources de cycles et de genres différents. C'est précisément la question des sources qui a mobilisé notre attention tout au long de notre narration et qui en constitue l'un des fils conducteurs. Dans un chantier où les informations dont nous disposons sont éparses, disparates et fragmentaires, l'historien doit commencer par un travail de lustrage des données recueillies. Nous observerons, à chaque pas, combien cet effort critique est indispensable et bénéfique.

Nous allons procéder à un état des lieux sur l'islam et les musulmans en Côte d'Ivoire à l'époque coloniale, une sorte de bilan provisoire effectué à partir de multiples accès. Nous savons que ce bilan même, et c'est aussi sa fonction, déclenchera de nouvelles enquêtes de terrain, de nouveaux témoignages qui rendront rapidement obsolète et incomplète notre étude. C'est, du moins, le vœu que nous formulons car, une fois raturé, enrichi, dépassé, cet ouvrage aura pleinement rempli son rôle. Nous avons cependant l'ambition d'offrir aux chercheurs et à tous les lecteurs plus qu'une simple récolte de données en forme d'inventaire, même si celle-ci est un préalable nécessaire à toute synthèse. La présence des musulmans en Côte d'Ivoire est inséparable de l'histoire sociale et politique du pays. Cette articulation entre la diffusion de l'islam et les terroirs dans lesquels elle s'inscrit nous a paru essentielle. C'est donc, en même temps, à un parcours guidé à travers l'histoire ivoirienne que nous invitons le lecteur. Cette histoire est particulièrement riche grâce à l'attention portée à leur passé par les sociétés concernées et aux travaux nombreux accumulés depuis plus d'un demi-siècle par les chercheurs ivoiriens et internationaux. La période coloniale, caractérisée par une forme de modernité importée et imposée de l'extérieur, par une exploitation à grande échelle d'une main d'œuvre mobilisée pour les grands travaux et chantiers coloniaux, représente une période cruciale, faite à la fois de rupture et de continuité, dans la constitution de la nouvelle nation. Les musulmans y ont leur place et leur part et c'est cette part que nous voulons examiner.

Depuis les années 1970, l'islam a fait irruption sur la scène publique en Côte d'Ivoire. Dans un État initialement dirigé par des élites christianisées, issues principale-

ment des régions du Centre et du Sud-Est (sociétés de culture Akan, notamment Baoulé), l'islam avait d'abord été considéré comme un phénomène périphérique[1], issu des sociétés du nord du pays et de l'immigration étrangère (Guinée, Mali, Burkina, Niger). Cette relégation était d'ailleurs l'expression d'une inquiétude devant une extension possible de l'islam, autant que d'une volonté de maintenir ce qu'on a appelé un « État Baoulé-Akan ».

Au cours de ces trente dernières années, de nouveaux leaders musulmans ont, par un travail associatif intense, facilité l'émergence d'élites modernes qui ont, à leur tour, pris toute leur place dans la vie de la nation. L'activité de différents courants réformistes et modernistes a créé une ambiance de compétition intellectuelle qui a poussé en avant l'ensemble de la société musulmane, jusqu'alors discrète et complexée face au « pouvoir chrétien ». Sans entrer dans l'analyse de cette évolution, fort bien retracée par Marie Miran, on soulignera l'importance de la « réislamisation de la jeunesse musulmane occidentalisée »[2] à travers la constitution et le développement de l'AEEMCI (Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire), en liaison avec des figures modernistes comme Tidjane Ba[3], fondateur de la mosquée de la Riviera (un quartier de cadres et d'universitaires à Abidjan), et le rôle du mouvement wahhabite comme ferment de dynamisme et de remise en cause des habitudes anciennes[4]. Alors que les musulmans étaient, dans la Côte d'Ivoire d'Houphouët-Boigny, comme des citoyens de seconde zone, même si cela restait le plus souvent dans le non-dit, l'action convergente de ces différents facteurs et acteurs a provoqué un éveil de l'islam ivoirien, qui correspond d'ailleurs chronologiquement à l'émergence du Moyen Orient islamique sur la scène internationale.

Il se trouve que nous fîmes nos premières gammes de chercheur sur l'islam ivoirien, à une époque où le sujet ne rencontrait que peu d'échos, et suscitait plutôt, soit le désintérêt, soit la méfiance. Ce n'est pas sans un certain délai et quelques réserves que nous fumes ainsi autorisé, à l'époque, à consulter les archives ivoiriennes. Pour reprendre les propos mêmes d'un responsable des archives, une enquête sur l'agriculture n'aurait présenté aucune difficulté ; par contre, l'islam était un sujet délicat, susceptible de poser des problèmes politiques. Nous fumes quand même autorisé à consulter, dans le nouveau classement des archives (à peine commencé à ce moment là), la série des Rapports politiques (alors classée 1E2, aujourd'hui 1 EE) et la sous-série « Politique musulmane » (alors classée 4E, et aujourd'hui 3 EE). Dans l'ancien classement, nous avons eu, d'autre part, accès aux dossiers des cercles et à celui des Affaires musulmanes, lorsque le chef-

1. M. Miran, 2006 : 19.
2. M. Miran, 2006 : 295.
3. Sur Tidjane Ba, voir Marie Miran, 2000 : 439-467. Tidjane Ba fut, à Abidjan, notre premier professeur d'arabe.
4. Sur le développement du mouvement wahhabite en Côte d'Ivoire, voir l'article important de Marie Miran (1998) concernant le wahhabisme à Abidjan, et « Des barbes et des tchadors : le wahhabisme ivoirien entre réforme et repli », dans Marie Miran, 2006 : 247-293. Ce terme de wahhabite, d'abord utilisé par des adversaires (autres musulmans et administration coloniale), désigne, par défaut, dans l'usage courant, un courant littéraliste et anti-confrérique, librement inspiré du modèle saoudien. Le terme alternatif de « sunnite » (*ahl al-Sunna*), choisi par les tenants de cette doctrine, est source d'ambiguïté, puisque, sauf exceptions récentes, tous les musulmans sont sunnites en Afrique de l'Ouest.

lieu de la colonie était à Bingerville (1900-1934). Nous reviendrons plus en détail, dans l'analyse des sources, sur la structure du fonds des Archives nationales de Côte d'Ivoire, et les particularités de ces deux modes de classement.

En ciblant la Côte d'Ivoire méridionale, et en rassemblant une documentation originale grâce aux recherches d'archives et aux entretiens que nous avons eus alors, sur le terrain, auprès d'un certain nombre d'acteurs, nous avons constitué un corpus qui, avec le temps, a pris de la valeur et constitue, avec le recul, une ressource aux entrées multiples pour étudier ce moment charnière qui précède, dans le silence et la discrétion, l'émergence du mouvement islamique contemporain. À la suite de ces recherches, nous avions soutenu une thèse de doctorat de 3è cycle sur la question[5], puis publié trois articles qui en reprenaient les principales conclusions ou en approfondissaient plusieurs aspects[6].

Nos recherches nous menèrent ensuite vers d'autres horizons, celui du Niger, et celui de la confrérie Sanûsiyya[7], un grand acteur islamique oublié, dans les espaces sahariens et sahéliens. J'abandonnais donc le champ ivoirien. En discutant, beaucoup plus tard, avec quelques collègues lors d'un passage à Abidjan dans les années 1990, puis au cours de discussions avec Marie Miran pendant ces dernières années, nous avons pris conscience qu'il y avait, de la part des intellectuels musulmans ivoiriens francophones, comme des non musulmans, une demande d'histoire sur l'islam en Côte d'Ivoire, notamment pendant cette période pionnière de diffusion vers le Sud (des années 1900 aux années 1960), sur laquelle on ne trouve que des souvenirs personnels et familiaux dispersés et des traces écrites à explorer. C'est alors que nos recherches des années 1967-1971 sont venues prendre toute leur importance dans cette quête mémorielle et dans cette interrogation historique.

Les chercheurs ivoiriens ont progressivement pris en charge cette demande et ils ont, au cours de la décennie écoulée, multiplié les travaux dans cette direction. Leur contribution est essentielle et apporte un renouveau dans la bibliographie[8].

5. J.-L. Triaud, La pénétration de l'islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des musulmans de Côte d'Ivoire méridionale (1900-1935). Université de Paris Sorbonne, 1971.

6. J.-L. Triaud, 1974a, 1974 b et 1974c.

7. J.-L. Triaud, 1995.

8. Plusieurs noms doivent être mentionnés. D'abord celui des historiens universitaires qui marquent le domaine : Georges Niamkey Kodjo, l'historien de Kong, notamment pour ses travaux échelonnés entre 1985 et 2006, Mohammed Sékou Bamba, l'historien du Bas-Bandama, (1981 sq.), qui s'est aussi tourné vers l'histoire des communautés musulmanes (ainsi un article de 2015 sur les musulmans de l'Anno), et qui a orienté plusieurs de ses étudiants dans cette direction, Lémassou Fofana, archéologue et islamologue, auteur d'une synthèse historique qui, sous une forme condensée et bien informée, analyse la « contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIe-XXe siècles) » (2007). Nous aurons aussi l'occasion de citer, au fur et à mesure, les historien/ne/s ivoirien/ne/s, moins ou peu centré/e/s sur l'histoire de l'islam et des musulmans, mais dont les travaux fondamentaux éclaireront le parcours. D'autres auteurs, issus de la communauté musulmane, ont également répondu, par leurs publications, à des préoccupations mémorielles et à des objectifs apologétiques : ainsi El-Hadj Ismaël Koné, imam wahhabite de Man, sur la diffusion du wahhabisme à Bouaké et à Man (1996), Dabila Ouattara, pour un hommage, à travers sa biographie, à l'imam Timité Koudouss de Bondoukou (2009), auteur également d'une *Histoire de l'islam en Côte d'Ivoire* (2013), Aboudramane Kamaté sur les origines d'Odienné (v. 2013) et Daouda Berté sur l'histoire de la Tijaniyya en Côte d'Ivoire (2014). Nous y ajouterons des auteurs anonymes qui mettent en ligne leurs contributions sur Internet, notamment celle consacrée à El-Hadj Yacouba Ndiaye de Grand-Bassam, sur un site musulman (2015). Les uns et les autres apportent de nombreuses informations utiles à l'histoire

C'est un atout de plus dans cette enquête.

Pour notre part, en tenant compte de l'expérience acquise, et avec l'éclairage des développements contemporains, il nous a paru utile de reprendre, élargir et approfondir notre premier travail de 1971 et de réaliser ainsi une « soudure » – si l'on nous permet cette image – entre l'ouvrage de Paul Marty (1922), qui s'arrête au début des années 1920, et celui de Marie Miran (2006), qui traite notamment de la période après l'indépendance, mais remonte aussi, à différents moments, dans le passé.

Nos remerciements vont à El-Hadj Boubacar Sakho, qui fut notre guide auprès de nombre de nos interlocuteurs. Une partie de cette recherche n'aurait pas été possible sans lui. Ils vont aussi à Claude-Hélène Perrot qui fut notre introductrice auprès de lui, et qui nous initia à la connaissance de la Côte d'Ivoire. Nous avons aussi une dette envers les collègues ivoiriens, tel Niamkey Kodjo avec qui nous avons partagé des intérêts communs. et, dans la génération récente, Issouf Binaté, interlocuteur toujours disponible. Nous sommes également reconnaissant à Fabio Viti d'avoir bien voulu relire nos pages sur le monde Baoulé et à Lahcen Daaif qui a mis à ma disposition sa science islamologique lorsque je butais sur un obstacle. Enfin, Marie Miran a joué un rôle décisif dans cette remise en chantier et en écriture. Sans ses encouragements et son amical accompagnement, cet ouvrage n'aurait pu voir le jour. Il va de soi que nous portons seul la responsabilité des insuffisances et défauts éventuels.

Je tiens également à remercier vivement mes interlocuteurs bienveillants des Éditions des Indes savantes sans lesquels cet ouvrage n'aurait pu être réalisé : Frédéric Mantienne, son directeur, pour son accueil et sa disponibilité, et Jean-Loup Fierfort, dont les grandes compétences de graphiste ont été particulièrement mises à l'épreuve pour ce texte spécialisé, riche en mots, noms et signes inhabituels, et, par-là, techniquement plus difficile.

des musulmans de Côte d'Ivoire. Nous citerons, d'autre part, au fur et à mesure, les travaux des jeunes chercheurs qui ont consacré des mémoires et des doctorats à différents aspects de l'histoire des sociétés musulmanes ivoiriennes. Nous ne prétendons pas que cette liste soit exhaustive. Du moins observons-nous, à travers ces références, une accélération récente des publications sur l'histoire des musulmans ivoiriens, laquelle illustre bien cette demande sociale dont nous venons de parler.

Introduction

Notre enquête initiale couvrait la forêt, le pays lagunaire et le « golfe » Baoulé, soit, en d'autres termes, une vaste zone méridionale où l'islam, fraîchement implanté, était, à l'époque coloniale, fortement minoritaire. Il était donc quelque peu paradoxal de choisir pour cette étude un espace où l'islam ne représentait pas, alors, un phénomène social important[1]. Pourtant les développements ultérieurs allaient précisément donner une valeur particulière à cette présence, tout sauf spectaculaire, des pionniers et des défricheurs de la première moitié du XXe siècle.

Le problème documentaire était à la mesure de cette situation. Nous n'étions pas confronté à une « terre d'islam » avec ses institutions classiques et ses instruments de conservation d'une mémoire étatique et sociale. Pour reprendre la terminologie islamique, on était ici dans le *dar al-kufr,* terre de l'incroyance (ou de la mécréance), les *kuffar* (incroyants, mécréants) étant ici les populations animistes aussi bien que les nouveaux maîtres français. S'agissant d'îlots musulmans disséminés, installés le plus souvent aux carrefours de voies de communication, les souvenirs et les documents les concernant revêtaient plus ou moins d'ampleur, au gré des circonstances et des hasards de la transmission.

Paul Marty a esquissé une définition de cette partie méridionale. Dans son ouvrage sur l'islam en Côte d'Ivoire, il a consacré à la Côte d'Ivoire méridionale un chapitre intitulé « Traces d'islam ». La division entre le Sud et le Nord correspond à peu près, sous sa plume, au 8è degré de latitude nord, et la zone ainsi délimitée est bien celle où, à l'époque de la colonisation, l'islam a commencé à pénétrer dans un domaine qui, jusqu'alors, lui

1. Robert Launay, s'exprimant à propos de Korhogo, pourtant plus exposé aux contacts avec l'islam que le Sud ivoirien, parle très justement de ce paradoxe : « Assurément, il peut sembler curieux d'écrire une histoire qui, si tant est qu'elle existe, ne semble guère gratifiante. C'est en cela précisément que gît, paradoxalement, son importance […] Ce qui n'a rien d'étonnant c'est que les chercheurs contemporains ont, comme les administrateurs français auparavant, été plus disposés à concentrer leur attention sur les affaires islamiques dans les régions où les musulmans étaient proportionnellement prédominants, où les personnalités religieuses étaient le plus en vue, et où les questions islamiques étaient le plus sujettes à controverse » (R. Launay, 1997 : 416).

était largement interdit. La pénétration de l'islam au sud du 8e parallèle est, en effet, une conséquence indirecte de la colonisation française. En établissant de nouveaux circuits commerciaux, en veillant à la sécurité des routes, puis du chemin de fer, le pouvoir colonial a ouvert la voie à des commerçants et prospecteurs venus du Nord – ceux que l'on désigne, en Côte d'Ivoire, sous le nom générique de « dioula » –, et il leur a permis de franchir ce que d'aucuns ont appelé le « mur de la Forêt » – expression commode mais réductrice car, comme on le verra, le « mur de la Forêt » avait déjà été franchi, en différents points. Cela faisait longtemps, en effet, que des commerçants musulmans venaient chercher la cola et l'or à la limite de la zone forestière. Inversement, des sociétés de savane, situées nettement au nord de la forêt, ont, elles aussi, opposé une résistance tout aussi forte à la présence musulmane, tels les Bambara (Bamana) au Mali actuel, et les Mossi (Moose), au Burkina.

Faut-il qualifier cet espace neuf de « terre de mission ». Ici encore, l'image est commode, mais elle est impropre. Il n'y avait assurément pas de plan d'islamisation concerté. Ces commerçants et éclaireurs musulmans venus des pays soudano-sahéliens n'étaient pas, le plus souvent, à ces époques hautes, des professionnels de la religion. Cet islam de marchands laborieux n'avait pas de grandes prétentions doctrinales. Souvent, nos interlocuteurs, parlant de l'époque héroïque plus récente, nous disaient : « nous n'avions qu'un seul Coran dans le village, parfois même pas du tout ; nous n'avions pas d'imam qualifié et nous désignions alors celui d'entre nous qui savait le plus de versets du Coran ».

Selon un modèle médiéval bien connu, en Afrique de l'Ouest, l'islam a suivi les pistes de ces commerçants et s'est implanté dans les carrefours urbains. Pour autant, les populations forestières ne s'ouvrirent pas davantage à l'islam à cette époque là et l'accroissement du nombre de musulmans dans le Centre et le Sud de la colonie correspondait essentiellement au développement de l'immigration en provenance des régions islamisées voisines. Du moins, une analyse plus fine permettra-t-elle de repérer des cas limités de conversions. Ces adhésions d'autochtones restent alors exceptionnelles, mais elles posent des jalons dont on retrouvera plus tard les traces et les effets.

Si nous considérons de plus près cette zone méridionale, nous pouvons distinguer, en son sein, plusieurs parties, ou régions :

- une région occidentale, située à l'ouest du Bandama, organisée notamment autour du bassin du Sassandra, où se trouvent les centres urbains de Daloa, Soubré, Gagnoa, Sassandra, Lakota. À l'extrême-ouest, le bassin du Cavally complète ce dispositif occidental ;
- une région centrale, au cœur de la colonie de Côte d'Ivoire, qui s'articule autour du Bandama, de la voie ferrée et de la route Abidjan-Bouaké ;
- une région orientale, drainée par l'axe fluvial du Comoé. Elle correspond à la route ancienne des caravanes qui descendaient de Bobo-Dioulasso vers Bondoukou, l'Indénié et le Sanwi et ouvraient un couloir commercial jusqu'aux comptoirs de la côte atlantique ;
- et enfin, la Côte et les Lagunes, qui déterminent un quatrième espace où se situent les principaux centres économiques et politiques successifs de la colonie : Grand-Lahou, Grand-Bassam, Bingerville, Abidjan. Cette région lagunaire a accueilli de nombreux musulmans venus par l'intérieur ou par la côte. C'est aussi là que le contact avec les Européens a été le plus étroit.

Sans négliger l'importance des flux marchands dans les régions orientale et occidentale, nous noterons dès maintenant que l'axe central routier et ferroviaire et les ports et chefs-lieux de la partie côtière représentent, pour notre période, des points de contact et de concentration privilégiés. C'est dire, encore une fois, combien le dispositif de communication colonial et le mouvement de circulation des commerçants et prospecteurs musulmans s'articulent étroitement entre eux. Le rythme de la pénétration islamique est, en outre, étroitement lié à celui de la conjoncture économique. La richesse de la forêt ivoirienne en cola ou en caoutchouc et l'essor des cultures d'exportation à partir du gouvernement Angoulvant (1908-1916) ont servi de stimulant à l'essor de la circulation dioula en Côte d'Ivoire centrale et méridionale.

Pour mieux comprendre les correspondances qui s'établissent entre la politique coloniale, l'activité dioula et la diffusion de l'islam vers le sud, il est utile de considérer les grands traits de la mise en place de l'économie coloniale, qui va servir d'assise aux processus que nous allons décrire.

Les historiens distinguent traditionnellement, en reprenant les catégories utilisées par le pouvoir colonial lui-même, l'époque de la « pénétration pacifique » et celle de la « pacification », termes commodes et euphémisés pour désigner deux étapes successives dans l'occupation du pays[2].

La présence française dans ce qui deviendra la Côte d'Ivoire commence à s'organiser au milieu du XIXe siècle. Dans les années 1838-1843, le capitaine de vaisseau Bouët-Willaumez met en place, en signant des accords avec des chefs locaux, une politique d'implantations côtières, autour de ports-comptoirs (notamment Assinie, Grand-Lahou, Sassandra, Béréby). Entre 1887 et 1891, différentes missions prospectent les pays de l'intérieur (missions Binger et Treich-Laplène). Un traité sans grand effet est signé à Kong en 1888. Cette méthode des points d'appui côtiers et des traités locaux de protectorat va faire place à une politique de présence effective et d'établissements permanents à l'intérieur. La Côte d'Ivoire est érigée en colonie distincte en 1893 (décret du 10 mars 1893), puis intégrée, en 1904, au Gouvernement général de l'Afrique occidentale française (AOF), qui procède, à cette occasion, à une réorganisation des cercles qui composent l'espace administratif colonial. Mais le pays est alors loin d'être totalement conquis.

À partir des années 1908-1910, une seconde étape se met en place. Le nouveau gouverneur de la Côte d'Ivoire, Angoulvant, qui va occuper ces fonctions de 1908 à 1916, considère que la politique de « pénétration pacifique » qui avait prévalu jusqu'alors, et qui était une occupation avec peu de moyens, avait échoué. Il engage alors une véritable conquête militaire afin d'obtenir la soumission complète des populations. Des villages sont incendiés, des récoltes confisquées ou détruites. Angoulvant a fait le bilan de cette politique dans *La pacification de la Côte d'Ivoire* (1916). « Seuls [étaient] occupés et tenus effectivement – écrit-il rétrospectivement – : au nord, la savane ; le littoral au sud ; une mince bande de territoires à l'est, d'Assinie à l'Indénié. Le Baoulé est occupé à demi. Ailleurs, il n'y a que quelques postes isolés et assiégés »[3]. Cette politique de conquête se

2. Une chronologie utile de l'histoire ivoirienne publiée par le « Réseau Ivoire » figure sur Internet : http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/patrimoine/108/la-cote-d-ivoire-de-1838-a-1960.html
3. G. Angoulvant, 1916 : 13.

Les cercles de la colonie de Côte d'Ivoire au début du XXe siècle

Source : http://www.blaisepascal.ci/images/docspdf/cotedivoirecolonisetudededoc.pdf
(n'est plus accessible : septembre 2016).

heurte à une série de résistances. En 1910, les Abbey (Abè) de la région d'Agboville se soulèvent contre les réquisitions et les corvées. Pendant cette période, les Baoulé se distinguent également par une résistance opiniâtre. Dans l'extrême-ouest, dans les bassins supérieurs du Cavally et du Sassandra, l'occupation est longue et difficile : en 1906, c'est le début des révoltes dans la région de Daloa, suivies, en 1907-1912, par celles des Gouro, dont un nouveau soulèvement devra être encore réprimé en 1923-1924. Encore n'avons-nous relevé ici que les théâtres d'opérations les plus significatifs. Nous aurons l'occasion d'en signaler plusieurs autres. On peut cependant considérer qu'à l'entrée de la Première guerre mondiale, la conquête est pratiquement terminée et la « pacification » acquise.

La colonie de Côte d'Ivoire est, sur le plan administratif, découpée en cercles, dont les noms et, parfois les limites, ont pu varier au fil du temps. La carte ci-dessus rend compte de cette organisation du territoire au début du XXe siècle. En dépit des variations ultérieures, la structure générale est en place. Citons quelques unes de ces variations : la distinction entre un Haut- et un Bas-Cavally, entre un Haut- et un Bas-Sassandra, la division du cercle du Baoulé entre un Baoulé-nord et un Baoulé-sud, le rattachement temporaire de Bondoukou au cercle de l'Indénié, les rapprochements entre les cercles de Korhogo et de Kong. Dans chacun de ces cas, les nouveaux découpages ne se sont pas toujours inscrits dans la durée.

La construction du chemin de fer Abidjan-Niger (il n'atteindra jamais, en fait, le fleuve Niger) représente l'une des opérations fortement structurantes dans la nouvelle colonie. Sa mise en chantier commence en 1904. En 1907, il atteint Agboville, en 1912, Bouaké[4] et, en 1929 Ferkessédougou, à près de 200 kilomètres au nord de Bouaké. Les escales de ce chemin de fer constituent autant de points d'attraction pour le commerce dioula, qui s'organise en partie le long de l'axe ferroviaire. Le chemin de fer active toutes les relations Nord-Sud et entretient une chaîne de centres urbains jusqu'à la côte. Il favorise des déplacements continus en provenance du Nord. C'est donc un moment important dans la mise en communication des régions du Nord et du Sud. Angoulvant lui-même préconisait de « créer des axes de communication pour drainer les marchandises vers les côtes »[5]. On ajoutera, en 1926, l'ouverture de la piste Abidjan-Gagnoa au trafic automobile, prélude à la circulation intense de camions vers l'Ouest.

Outre les commerçants, le chemin de fer draine la main d'œuvre selon une opération concertée et voulue par l'Administration. Comme le souligne Semi-Bi Zan, « les populations du Nord – y compris celles de la Haute-Volta, administrativement rattachée à la Côte d'Ivoire en 1932 – descendaient en Basse Côte d'Ivoire où elles trouvaient facilement à louer leurs services dans les plantations de caféiers et de cacaoyers, sur les chantiers forestiers ou routiers et dans de nombreux foyers d'activité économique du littoral. L'Administration encouragea d'ailleurs ce type de mobilité sociale : en témoigne une circulaire de 1923 qui invitait les commandants de cercle à ne pas dresser, devant les déplacements des travailleurs, des « barrières administratives infranchissables ». De même elle créa, en 1937, à Abidjan, Agboville et Abengourou, des centres d'hébergement de travailleurs venant surtout du Nord. Le Service du Chemin de fer créa même

4. L'inauguration a lieu le 15 mars 1913 (S.-B. Zan, 1976 : 153).
5. Cité par L. Fofana, 2007 : 50.

des prix spéciaux à tarif réduit au départ de Bobo [Dioulasso] pour toutes les gares situées entre Dimbokro et Abidjan et pour les « travailleurs indigènes voyageant en 3e classe par groupe de dix personnes minimum, au prix de 35 francs ». […] Les facilités d'hébergement et de transport accordées à la main-d'œuvre voltaïque avaient pour but d'enrayer le très fort courant migratoire des Mossi en direction de la Gold Coast, afin de l'orienter essentiellement vers la Côte d'Ivoire »[6].

Mais les Voltaïques (Burkinabé) n'étaient pas les seuls à descendre en Basse Côte. Les Soudanais (Maliens) étaient aussi entraînés par ce mouvement. Cette dynamique migratoire touchait également des ressortissants ivoiriens attirés par ces appels de main d'oeuvre. « Ainsi, dès 1931, l'administration coloniale signalait que l'exode de la population rurale de Man et de Daloa vers les villes de la Côte et les centres de la voie ferrée se poursuivait, et elle cherchait les moyens pratiques non pas de l'empêcher mais de le canaliser. Le rapport politique pour l'année 1938 indique de nouveau la persistance de la migration des populations de Daloa en direction de la même Basse Côte. Tous ces travailleurs se rendaient aussi bien en ville que dans la forêt, devenue source d'enrichissement »[7]. Semi-Bi Zan rappelle aussi comment la migration vers les villes permet d'échapper aussi bien aux contraintes collectives du village qu'à l'impôt de capitation. Certains migrants vont travailler chez les Européens, les autres grossir le nombre des vagabonds que l'Administration, par de nombreuses circulaires, cherche à endiguer.

Vient un nouveau temps important dans l'histoire de la colonie, qui est celui de la crise de 1930. Nous suivrons ici la démonstration de Pierre Kipré sur la chronologie et les effets de cette crise en Côte d'Ivoire.

Les années 1920, après la fin de la Première Guerre mondiale et l'achèvement presque total de la « pacification », ont été marquées par une progression globale de l'économie de la Côte d'Ivoire, surtout à partir de 1923. Kipré souligne notamment le rôle des centres urbains qui surgissent dans les années 1920 le long des nouveaux axes de circulation. « Dans les villes de l'intérieur prédominent avant tout les intérêts commerciaux. Même si le commerçant peut être à la fois exploitant forestier ou planteur, c'est lui qui bénéficie des concessions urbaines. Comptoirs, factoreries ou simples petites boutiques d'Européens ou d'Africains se multiplient dans les villes après 1920 »[8].

Comme avant la guerre, cette économie reste fondée sur la culture et l'exportation de produits primaires et de matières brutes : cacao, bois, caoutchouc, palmiste et huile de palme, café, cola, coton. À partir de 1930, le niveau du commerce général est inférieur à celui atteint en 1929, aussi bien en valeur qu'en tonnages. En 1932, c'est l'effondrement total. En 1935, le niveau de 1929 n'est pas encore retrouvé et celui de 1936 lui est à peine supérieur[9].

La crise se manifeste par une mévente générale, notamment des matières premières qui, jusqu'alors, constituaient la clé de voûte de l'économie ivoirienne : les prix s'ef-

6. S.-B. Zan, 1976 : 149.
7. *Op. cit.* : 150.
8. *Op. cit.* : 127.
9. P. Kipré, 1976 : 120-121.

fondrent[10]. La chute des cours a commencé par une récession en 1927, avec une baisse sensible du cacao, du bois, de l'huile et des amandes de palme. De très nombreux rapports de chefs de Subdivisions et de cercles font allusion à un ralentissement de l'approvisionnement des maisons de commerce en produits agricoles d'exportation. Les ruraux en souffrent plus que les citadins et subissent de lourdes prestations. Cette tendance se poursuit jusqu'à l'effondrement de 1930 marqué par une baisse générale des cours. En trois ans, les prix des matières premières ont baissé d'au moins 60 %. La cola fait partie des produits fortement touchés par cette chute. « Dans les ports autres que Bassam ou Port-Bouet (Assinie, Grand-Lahou, Sassandra et Tabou), le fléchissement est encore plus marqué car ce sont essentiellement des ports d'exportation qui subissent très tôt, dès 1931, la baisse des approvisionnements »[11]. Dans ces villes, les Africains sont touchés par le chômage et la hausse brutale des prix de détail. Petits commis et agents de commerce des centres urbains, parmi lesquels des Sénégalais et des Dahoméens, sont frappés de plein fouet[12].

Kipré note encore que la crise, en arrêtant les approvisionnements des maisons de commerce européennes, entraîne une raréfaction des espèces monétaires. Il observe, pour ces raisons, un retour massif à l'usage des monnaies pré-coloniales, comme les cauris dans le Nord, ou les lamelles de fer[13] à Séguéla. Ces instruments d'échange permettent, notamment, d'effectuer de petits achats[14]. Les dioula sont en mesure de tirer un certain profit de cette conjoncture, bien qu'ils subissent, eux aussi, directement, les effets de l'effondrement économique : « La crise a pour résultat de réanimer certaines formes de l'économie précoloniale (l'activité urbaine des Dyula par exemple) […] révélateur du dynamisme profond de cette économie de type ancien, en dépit de vingt ans de présence française »[15].

Nous ne retrouverons pas toujours les traces directes de cette chronologie dans les biographies de musulmans que nous allons analyser. Du moins devons-nous garder en toile de fond ces étapes majeures de la construction ivoirienne : l'organisation en colonie en 1893, le proconsulat offensif d'Angoulvant (1908-1916), l'avancée du chemin de fer (1904-1929), l'essor des années 1920, la récession et la crise (1927-1933). La Seconde Guerre mondiale et les programmes d'aménagement des années 1950 apporteront de nouvelles inflexions au développement économique de la colonie.

Au sortir de la crise, dans les années 1933-1935, le gouverneur Reste lance un programme de reconstruction. Une nouvelle carte des voies de communication se dessine. Abidjan devient ville capitale et « nouveau port d'évacuation, aux dépens de vieux carrefours comme Dimbokro, Dabou, Agboville, ou de vieux ports comme Bassam et

10. *Op. cit.* : 122.
11. *Op. cit.* : 130.
12. *Op. cit.* : 135-127.
13. « Il s'agit d'un morceau de fer très mince long de 20 cm, large comme la moitié d'un doigt aplati, terminé d'un côté par une sorte de spatule et formant un coude à son autre extrémité. Porte le nom de sombé en mandé […]. Un paquet de 20 tiges forme le *ourougou*, monnaie de compte chez les Bété » (C. Wondji, 1972 : 38 n.).
14. P. Kipré, 1976 :140.
15. *Op. cit.* : 143.

Lahou »[16]. Ce programme va aussi « favoriser, dans les régions nouvelles de cultures d'exportation, l'apparition de nouveaux carrefours comme Divo, Adzopé, ou le développement d'autres centres d'évacuation comme Gagnoa, Daloa, Bouaké »[17].

Ainsi s'égrènent les noms de ces sites urbains que nous allons retrouver sur la carte des implantations musulmanes dans le Sud. Les traitants dioula s'adaptent rapidement à cette nouvelle géographie économique de la colonie. On a dit combien la progression du chemin de fer occupe une place centrale, aussi bien chronologique (1904-1929) que géographique (selon un axe méridien), dans cette problématique. Cette progression accompagne le développement d'une série d'étapes urbaines, et, plus particulièrement, l'essor de Bouaké, la ville nouvelle, en partie musulmane, qui se met en place entre Nord et Sud[18], et qui va constituer, avec Abidjan, l'un des principaux pôles d'attraction pour les migrants musulmans.

Notre thèse de 1971 avait retenu pour cadre chronologique, de façon un peu formelle, les dates de 1900 et 1935. En évitant de nous enfermer dans des dates butoirs trop théoriques et restrictives, nous avons élargi le champ en retenant comme cadre cohérent la première moitié du XXe siècle, c'est-à-dire, en d'autres termes, le temps de la colonie. Sources écrites et orales nous permettront d'affiner cette chronologie selon les lieux et les moments.

L'importance de cette première moitié du XXe siècle dans la diffusion de l'islam vers le Centre et le Sud de la Côte d'Ivoire, dans ce contexte de mutation accélérée des moyens de communication, des échanges et des relais urbains, ressort bien des estimations chiffrées dont nous disposons, aussi fragiles soient-elles.

Pour l'année 1921, l'*Annuaire du Monde Musulman* comptait 100 000 musulmans en Côte d'Ivoire sur une population totale de 1 544 845 habitants, soit moins de 7 % du total. À la même époque, Marty, qui reprend ces chiffres, tente d'évaluer, plus particulièrement, le nombre des musulmans sédentaires dans le Centre et le Sud de la colonie : il en compte environ 1 500 en Basse Côte et 3 500 dans la partie forestière (savane Baoulé comprise) pour une population d'environ 1 million d'habitants. En d'autres termes, si l'on combine cette estimation avec les chiffres de l'Annuaire, au sortir de la Première Guerre mondiale, 95 % des musulmans de la colonie résidaient dans le Nord (5 000 au Centre et au Sud et 950 000 au Nord) tandis qu'ils ne représentaient, pour ce qui est du Sud, que 0,5 % de la population. La proportion de musulmans au niveau de la seule population urbaine serait évidemment plus forte, et sans doute plus significative. Il n'empêche que c'étaient là des effectifs dérisoires.

En 1957, le CHEAM a tenté une cartographie religieuse de l'Afrique noire[19] : les résultats, basés, comme les précédents, sur des estimations de l'Administration, peuvent prêter, comme les autres, à discussion. Le résultat mérite cependant attention par l'ampleur des mouvements qu'il suggère. En 35 ans, la population de l'ensemble de la colonie n'aurait progressé que de 70 % tandis que la population musulmane aurait, elle, presque

16. *Op. cit.* : 142.
17. *Ibid.*
18. Le chemin de fer « Abidjan-Niger » arrive à Bouaké en 1912. À partir de là commence l'essor de la ville. Sur la naissance et le développement de Bouaké, voir la thèse de doctorat d'Alphonse Sekré Gbodjé (2005).
19. CHEAM, 1957.

sextuplé : soit, respectivement, 2 573 017 habitants et 575 330 musulmans. Ces derniers représenteraient désormais 22 % du total, tandis que, selon les mêmes estimations, les chrétiens représenteraient alors, pour leur part, 12 % (catholiques : 9 % ; protestants : 3 %).

Si l'on étudie plus particulièrement la répartition régionale, en considérant la zone centrale et méridionale délimitée par Marty, l'étude du CHEAM indique un total de 198 500 musulmans. C'est une progression considérable : le chiffre des musulmans aurait été multiplié par 40 dans cette zone quand celui de la population ne l'aurait été, selon les mêmes sources, que par 1,5. D'autre part, les musulmans du Centre et du Sud de la Côte d'Ivoire représenteraient, désormais, un tiers (34,4 %) de la totalité de la communauté musulmane ivoirienne (au lieu d'un peu plus de 5 % en 1922). Même fondés sur des estimations, ces chiffres ont valeur d'indicateurs pour montrer qu'un véritable tournant s'est opéré, en une génération, entre 1922 et 1957. C'est cette génération là qui est l'objet central de notre étude.

Tout en continuant à concentrer notre intérêt sur le Centre et le Sud de la Côte d'Ivoire, qui constituent les zones sensibles de cette évolution, il nous fallait naturellement intégrer le Nord de la colonie dans notre enquête, ce que nous n'avions pas fait dans les limites de notre travail de 1971. Le Nord est, en effet, l'un des principaux réservoirs du nouvel « islam ivoirien » qui se constitue progressivement tout au long du XXe siècle. Nous avons donc consacré les quatre premières parties de ce volume au nord de la colonie. Nos sources et ressources pour ce faire sont parfois différentes de celles que nous avons constituées pour la partie méridionale (peu d'enquêtes orales et davantage de sources coloniales, en particulier).

Au nombre de ces sources coloniales, pour le Nord comme pour le Sud, figurent en premier lieu les fiches de renseignements nominatives que l'Administration a accumulées, notamment en deux vagues principales (1911 et 1923), sur les « personnages maraboutiques » de la colonie. Nous analyserons plus loin les problèmes de méthodologie et d'épistémologie que ces fiches posent à l'historien. Retenons cependant que ce corpus de 350 noms environ est irremplaçable pour une reconnaissance du personnel islamique, ou, du moins, de celui que l'Administration a identifié comme tel en Côte d'Ivoire, dans les années 1910 et 1920.

Comme nous l'expliquerons plus loin, nous avons mis l'accent sur les éléments biographiques nombreux dans ces sources afin de mieux faire apparaître le peuple de karamokos (les enseignants et lettrés locaux) qui quadrillaient à leur manière, et de façon inégale, le territoire ivoirien. Cela va bien au-delà de simples listes de karamokos et de musulmans notables, comme les sources administratives pourraient nous y inciter. C'est tout un milieu social, celui de ces clercs de haute et de petite volée, qui se dessine au cours de cette recherche. Leurs itinéraires, reconstitués, selon les cas, par l'Administration ou par les intéressés eux-mêmes, ou encore par leurs descendants et leurs disciples, sont autant de guides pour une histoire des communautés musulmanes locales. Ils posent aussi des problèmes de méthode sur lesquels nous reviendrons.

Pour mener à bien cette étude, nous avons choisi une mise en perspective qui déborde le champ strict des études sur l'islam. À partir des traces disponibles, nous avons cherché à analyser le passé des musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale dans le cadre d'une histoire ivoirienne globale. Nous avons ainsi voulu inscrire les enra-

cinements des communautés musulmanes ivoiriennes, et de leurs figures de proue, entre 1880 et 1960, au sein des évolutions historiques locales. Nous avons tiré profit, pour cette entreprise, de l'accumulation de travaux en sciences sociales produits depuis un demi-siècle par les chercheurs ivoiriens et internationaux. Ils nous ont permis de disposer d'un ensemble de références historiques et sociologiques éprouvées sur les sociétés ivoiriennes, et notamment sur celles où des musulmans se sont implantés.

Sur ces bases, il est possible de présenter le passé des musulmans en Côte d'Ivoire dans la première grande moitié du XXe siècle, une histoire longtemps reléguée dans les interstices de la « grande histoire », que ce soit celle de l'occupation coloniale et des résistances, ou celle des pouvoirs africains locaux. Ce que nous proposons constitue donc un chapitre nouveau, même s'il n'est pas toujours entièrement inédit, de l'histoire ivoirienne.

Présentation des sources et de la bibliographie

Sources d'archives

En distinguant les fonds et les séries, nous allons présenter, tout d'abord, les ressources disponibles dans plusieurs dépôts d'archives.

Archives nationales du Sénégal (archives de l'AOF)

Les archives de l'ancien Gouvernement général de l'AOF sont rassemblées à Dakar, aux Archives nationales du Sénégal. Le grand intérêt de ce fonds, pour notre sujet, tient à ce qu'il conserve les dossiers du Service des Affaires musulmanes, qui se trouvent dans plusieurs séries, notamment dans la série G.

L'organisation de ces archives repose sur une distinction faite entre un « Fonds ancien », qui rassemble les documents antérieurs à 1920, et un « Fonds récent » pour la période postérieure. Il arrive cependant que des documents antérieurs à 1920 aient été récupérés dans le Fonds récent[1].

1. Le répertoire pour la période 1762-1920, a été publié par Claude Faure et Jacques Charpy sous le titre Gouvernement général de l'Afrique occidentale française. *Répertoire des archives,* Rufisque, 1954-1958, 7 vol., 15 fascicules, in-8°. Un volume particulier, dans cette édition, est consacré, par J. Charpy, à la série G : *Répertoire des archives : série G : Politique et administration générale, 1782-1920* … Rufisque, 1954, 58 p. Pour la période 1920-1958, il existe des répertoires manuscrits et imprimés. Pour une reconnaissance des archives de l'AOF, voir Saliou. M'baye, *Guide des archives de l'Afrique occidentale française.* Dakar, Archives du Sénégal, 1990, 204 p., et, pour ce qui concerne la Côte d'Ivoire, Justin Sea, *Répertoire des archives de l'histoire coloniale de la Côte d'Ivoire, 1838-1960 : sources conservées dans le fonds AOF aux Archives du Sénégal,* Abidjan, Frat Mat Éditions, 2004, 746 p.

Une partie importante de ces archives a été microfilmée et a fait l'objet de deux dépôts en France : aux Archives nationales de France (200 Mi), et aux Archives nationales d'Outre-mer, à Aix-en-Provence (14 Mi)[2]. Nous avons choisi de référencer, au cours de cet ouvrage, les cotes d'origine (5 G etc.), en précisant, lorsqu'il y a lieu, les cotes des microfilms des Archives nationales de France quand nous y avons eu recours. Nous avons, en effet, consulté les cartons et dossiers de ce fonds, selon les cas et les circonstances, à Dakar et à Paris.

Dans le Fonds ancien, on distinguera :

– la sous-série 5 G : « Affaires politiques, administratives et musulmanes. Côte d'Ivoire (1838-1919) », qui constitue la ressource principale en la matière.

Plus particulièrement :

– 5 G 63 : « Affaires musulmanes (1906-1918) ».

– 5 G 64 : « Fiches de renseignements des personnages maraboutiques (1912-1915) »[3].

Nous analyserons ci-après le contenu de ces classements 5 G 63 et 5 G 64, qui offrent un noyau documentaire substantiel sur les deux premières décennies du XXe siècle.

– la sous-série 17 G : « Affaires politiques A.O.F. (1895-1920) », plus particulièrement :

– 17 G 52 : « Indigénat. Internements et amendes. Côte d'Ivoire (1911-1916) ».

– 17 G 53 : « Indigénat. Internements et amendes : Niger. Internement [en Côte d'Ivoire] du sultan Ahmadou de Zinder et de ses complices (1907-1917) ».

Dans le Fonds récent, les sous-séries concernées sont les suivantes :

– la sous-série 2 G : « Rapports périodiques, mensuels, trimestriels, semestriels et annuels des gouverneurs, administrateurs et chefs de services »

Elle contient les rapports périodiques envoyés par les colonies (dont celle de Côte d'Ivoire) au Gouvernement général de l'AOF. Ces rapports sont souvent pauvres sur notre sujet. C'est seulement à partir de 1931 qu'une rubrique est consacrée, sur la demande du Gouvernement général, à ce qui est alors appelé « islamisme » (équivalent de « islam » dans les textes de cette époque).

Même à partir de cette date, le faible intérêt que lui porte l'administration de la colonie de Côte d'Ivoire et la médiocrité des renseignements transmis montrent que la question de l'islam est jugée secondaire dans ce territoire. Au contraire, l'activité des

2. Il existe une Table de concordance entre les microfilms des Archives nationales (200 Mi) ceux des Archives nationales.d'Outre-mer à Aix-en-Provence (Aix 14 Mi) et les cotes des documents originaux conservés aux Archives du Sénégal à Dakar. Cette Table de concordance (jusqu'à 200 Mi 1169) est reproduite dans le volume imprimé par la Direction des Archives de France, *État des microfilms conservés aux Archives nationales de France,* Paris, SEVPEN, 1968 : 158-181.

3. Le catalogage des archives reprend le vocabulaire interne des documents. Les intitulés des cartons et dossiers sont donc ceux de l'administration de l'AOF, tel ce qualificatif de « personnages maraboutiques » que nous retrouverons souvent.

missions chrétiennes et les phénomènes religieux nouveaux comme le harrisme suscitent la surveillance vigilante des services de Bingerville.

– la sous-série 5 G : « Affaires politiques, administratives et musulmanes. Côte d'Ivoire (après 1920) ».

Plus particulièrement :

– 5 G 48 : « Affaires politiques diverses (1920-1927) »

– 5 G 50 : « Affaires politiques diverses (1932-1935) »

– 5 G 59 : « Affaires musulmanes. Activité religieuse à travers le territoire de la Côte d'Ivoire ».

– la sous-série 19 G : « Affaires musulmanes AOF (après 1920) ».

Concerne toutes les colonies de l'AOF, y compris la Côte d'Ivoire.

Plus particulièrement :

– 19 G 20 : « Propagande musulmane. Surveillance de la presse musulmane ».

– 19 G 25 : « Contrôle des livres en arabe (1923-1928) »

– 19 G 29 : « El-Hadji Seydou Nourou Tall (Correspondance). 1925-1939 ».

– 19 G 57 : « El-Hadji Seydou Nourou Tall (Correspondance). 1933-1936 ».

Plusieurs de ces sous-séries sont d'importance inégale pour notre enquête. Dans ce Fonds récent, la cote 5 G 59 constitue un autre réservoir de sources pour notre sujet. Nous l'analysons également ci-après.

Analyse de trois gisements documentaires

Les trois classements qui ont retenu notre attention recèlent les principales ressources utiles à notre enquête. Ce sont : au titre du fonds ancien, 5 G 63 (200 Mi 783), et 5 G 64 (200 Mi 783, puis 200 Mi 784) et, au titre du fonds récent, 5 G 59 (200 Mi 2129, puis 200 Mi 2130). L'étude de leur structure et de leur contenu est un préalable nécessaire à leur exploitation et va servir d'introduction à une reconnaissance de notre champ d'enquête.

5 G 63 (Fonds ancien. Affaires musulmanes. 1906-1918)

Ce carton comporte, pour ce qui concerne notre étude, deux dossiers utiles :

– « L'islam en Côte d'Ivoire (1905-1917) »

Il contient 30 documents, de nature variée, échelonnés entre ces deux dates : courriers des administrateurs au gouverneur de la Côte d'Ivoire, courriers du gouverneur de la Côte d'Ivoire au gouverneur général de l'AOF et réciproquement. Plusieurs rapports de cercles sur la situation de l'islam dans le nord de la Côte d'Ivoire (sous le nom de « monographies islamiques »), ainsi que des échanges sur des lettres circulaires en arabe, ou encore sur le contenu d'un talisman islamique, figurent également au dossier. On relève aussi quelques notices biographiques, telle celle, en 1915, de l'Almamy de Bondoukou, Kounandi Timité, qu'il est possible de confronter avec une fiche de renseignements sur le même personnage sous la cote 5 G 64.

– « Statistiques des écoles coraniques (1916-1918) »

Ces statistiques des écoles concernent, plus précisément, les cercles du Ouorodougou et de Kong. Ces états statistiques mentionnent le nom des karamokos (les maîtres d'école), leur âge, leur appartenance confrérique, le nom du maître qui les a instruits et la localité dans laquelle ils ont fait leurs études (sur place ou ailleurs). Dans certains cas, on trouve aussi le nombre et le titre des livres en leur possession, pour leur enseignement. Nous en ferons usage dans les chapitres correspondants. Un croisement est possible avec la fiche de renseignement concenant certains d'entre eux, lorsque ceuxi-ci en ont fait l'objet.

Ces statistiques couvrent, au total, 21 localités de tout le Centre Nord. Elles apportent sur le personnel enseignant à cette période, dans les deux cercles du Nord concernés, des informations, à la fois brèves et éparpillées, mais dont l'analyse et l'exploitation à l'échelle locale feront sens. À titre d'exemple, on compte, dans ces statistiques des écoles, pour l'année 1916[4] et pour le seul cercle de Kong, 63 noms de karamokos. Dans ce cercle, les localités de Kadioha et de Korhogo-Koko sont les plus fournies avec 13 noms chacune, tandis qu'il y en a 5 pour Kong.

5 G 64 « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques (1912-1915) »

Nous avons consulté ces documents aux Archives nationales de France. L'ensemble est reproduit dans deux microfilms successifs (200 Mi 783 et 784). Nous prenons donc pour références ces deux microfilms, en observant le partage des documents qui en résulte.

5 G 64 (200 Mi 783) : 1906-1921

Cette section rassemble des documents concernant principalement le Nord-Ouest de la colonie (Odienné, Tiémé, Samatiguila), le Ouorodougou[5], mais aussi les cercles de Bondoukou et de Bouna. On y trouve aussi, de façon très minoritaire, quelques documents sur Bassam et Bingerville, et le cercle du Baoulé.

En dépit des limites chronologiques (1912-1915) contenues dans l'intitulé général, le document le plus ancien est ici daté de 1906 et les plus récents de 1920-1921. Cependant la majeure partie des pièces couvre effectivement les années 1912 et 1913.

Ce sont, au total, près d'une soixantaine de fiches individuelles nominatives concernant la zone définie ci-dessus. Elles concernent des personnages musulmans – « maraboutiques » selon la terminologie en vigueur à l'époque – mais parfois aussi des chefs politiques. La campagne d'enquêtes lancées en 1911 par le Gouvernement général (« circulaire n° 117 C du 26 décembre 1911, portant création d'un répertoire du prosélytisme musulman en Afrique occidentale française ») a ouvert la voie à cette mise en fiches dans toute l'AOF, et explique cette concentration documentaire autour des années 1912 et 1913[6].

4. Pour les années suivantes, il y a, le plus souvent, reprise des mêmes noms et des mêmes informations, avec seulement un âge augmenté automatiquement d'une année ou deux.

5. À l'époque coloniale, l'orthographe en usage pour désigner le « cercle » de ce nom est « Ouorodougou ». Aujourd'hui, c'est l'orthographe « Worodougou » qui prévaut pour désigner l'une des régions administratives de Côte d'Ivoire.

6. Cf. ANS, 5 G 64, Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, « Lettre de transmission de 9 copies de fiches concernant des marabouts résidant dans le cercle du Ouorodougou conformément aux prescriptions de la circulaire n° 117 C du 26 décembre 1911, portant création d'un répertoire

Il est un peu malaisé de faire des décomptes précis du nombre de personnages ainsi mis en fiches. Il y a parfois, en effet, deux fiches de la même date ou de dates différentes pour la même personne. Il y a aussi des doublons avec des fiches qui se trouvent dans d'autres classements. Nous avons tenu le plus grand compte de ces informations redoublées et croisées dans la présentation localisée que nous faisons de ces personnages, car elles peuvent comporter quelques variations significatives. Elles seront donc exploitées à ce niveau.

Sur la soixantaine de fiches nominatives que contient cette section de 5 G 64, et en déduisant les doublons, il reste une quarantaine de « personnalités maraboutiques » distinctes, dont certaines réapparaissent par ailleurs (quelquefois sous un nom différent) dans d'autres cartons.

D'autres types d'informations figurent dans cette section. On trouve, par exemple, différentes traces des questionnaires envoyés en 1920 par Marty à des administrateurs de Côte d'Ivoire en vue de la préparation de son ouvrage. Il s'agit, le plus souvent, de feuilles manuscrites comportant deux colonnes, avec, d'un côté, les questions de Marty, et, de l'autre, les réponses des administrateurs locaux (ainsi, entre autres, sur la mosquée de Boron, et, pour le cercle d'Odienné, sur les localités d'Odienné et de Samatiguila). Nous signalerons ces documents lors de leur utilisation. On reconnaît même, en outre, le brouillon manuscrit de certaines parties de l'ouvrage de Marty, que l'on retrouve à l'identique dans l'édition imprimée : ainsi sur deux Wolof en Basse Côte, sur le cercle des Lagunes, sur Bingerville, sur Bouna.

On relève encore quelques statistiques d'écoles coraniques (Tagouanas, 1916 ; Baoulé, 1917-1918), qui comportent aussi, comme celles signalées ci-dessus, des renseignements nominatifs brefs sur les karamokos[7].

5 G 64 (200 Mi 784) : 1906-1920

Les documents de cette section s'échelonnent de 1906 à 1920, avec une forte concentration en 1912-1915. On y trouve des fiches individuelles qui couvrent plusieurs régions de la Côte d'Ivoire, notamment Odienné, Dabakala, Bondoukou, Séguéla, Tonhoulé, Mankono, Bassam etc.

Nous avons dénombré les titulaires de ces fiches dans cette section. Ce sont, au total, 82 fiches, dont 80 sur des personnages maraboutiques et 2 comme « fiches signalétiques de chefs indigènes » (dont une sur Gbon Coulibaly, le chef historique de Korhogo).

Sur ces 80, il y a des doublons plus ou moins identiques, pratiquement à la même date :

– 3 fiches sur le même personnage (El-Hadj Abdoulaye Demba de Bassam).

– 2 fiches plus ou moins identiques (faibles variations) pour 9 personnages.

Le corpus de personnes se réduit donc à 69 individus distincts enregistrés dans les années 1912, 1913, 1914 et 1915, la majorité d'entre eux l'étant en 1912-1913. Quelques fiches ne sont pas datées.

du prosélytisme musulman en Afrique occidentale française », Bingerville, juin 1913.

7. Cette section comporte aussi 42 feuillets en arabe, sans titre, ni date, ni lieu d'origine. Nous ne les avons pas retenus pour notre enquête. Nous avons concentré notre attention sur les documents en arabe qui figurent dans l'autre section de 5 G 64 (200 Mi 784), ci-après.

Enfin, la fiche de 13 de ces personnages se retrouve dans d'autres séries (11 en 5 G 59, 1 en 5 G 63 et 1 dans la section précédente de 5 G 64). Ces entrées multiples pour un même personnage induisent, selon les cas, des variations et des évolutions qui méritent attention et que nous traiterons dans les contextes locaux correspondants.

Outre ces fiches de renseignements nominatives sur le personnel religieux islamique, cette section du carton 5 G 64 contient d'autres documents.

Les plus significatifs pour cette enquête sont les suivants :

– plusieurs questionnaires, selon le modèle déjà décrit plus haut, envoyés par Marty en 1920 à des administrateurs de Côte d'Ivoire pour compléter ou préciser son information.

– le texte en arabe d'une *silsila* (chaîne de transmission) qadiriyya au nom de Lansina Bassiri, de Kong (pièce n° 124, 2 ff.). Une telle *silsila,* que l'on peut dater autour de 1920, constitue un document rare et original. Nous lui avons consacré une analyse détaillée dans la section consacrée à « la question confrérique à Kong ».

– un document intitulé « Répartition des namoutiguis dans les principaux centres musulmans du cercle de Touba », qui couvre, en fait, les circonscriptions de Touba et d'Odienné[8]. Les namoutiguis sont les détenteurs de turbans, c'est-à-dire ceux qui ont mené leurs études à un niveau supérieur, et ont été reconnus comme tels par leurs pairs et la population lors d'une cérémonie publique. Ils constituent ce qu'on pourrait appeler l'aristocratie « cléricale ». Nous ferons usage de ce document à propos d'Odienné et de Touba.

– plusieurs inventaires de bibliothèques

Il s'agit des inventaires originaux en arabe, commandés à des lettrés locaux, des « bibliothèques des marabouts » de quatre villages assez proches les uns des autres, autour de Touba : Koro, Sokouralla (Touba), Madina et Gahoué (Ganhoué)[9].

Marty a publié en fac-similés, dans les annexes de son ouvrage, plusieurs inventaires du même type, dont deux au moins proviennent également de villages de la région de Touba[10], mais il n'a pas retenu ceux-ci. Pour ce type d'ouvrage, il lui fallait sans doute faire un choix. Il a reproduit notamment, semble-t-il, les sites islamisés qui lui paraissaient les plus importants dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, c'est-à-dire Odienné, Tiémé et Samatiguila, ainsi que Touba et Mankono.

Nous complétons donc son corpus par ces inventaires restés inédits. Nous les intégrons dans les notices consacrées à chaque village concerné : reproduction du texte arabe et commentaire sur leur contenu. Nous ne les traduisons pas intégralement, réser-

8. ANS, 5 G 64, « Répartition des Namoutiguis dans les principaux centres musulmans du cercle de Touba », s.d. [v. 1920].

9. Koro est à 40 kilomètres au nord-est de Touba, Sokouralla (ou Sokourala, Soukourala), à une trentaine de kilomètres au nord-est de Touba, Madina à 40 km à l'est de Touba et Ganhoué à 23 km au sud-ouest de Touba.

10. Ce sont : Annexe III : Bibliothèque des marabouts d'Odienné ; Annexe IV : Bibliothèque des marabouts de Tiémé ; Annexe V : Bibliothèque des marabouts de Samatiguila ; Annexe VI : Bibliothèque des marabouts de Touba ; Annexe VII : Bibliothèque des marabouts de Férentéla (Touba) ; Annexe VIII : Bibliothèque des marabouts de Guentéguéla (Touba) ; Annexe IX : Catalogue des bibliothèques d'Alimamou Fofana et de Saïd Karamoko à Mankono (Ouorodougou) (P. Marty, 1922 : 463-480 h.t.).

vant cet exercice aux deux fonds de Mankono qui nous servent de modèles pour les bibliothèques de ce type[11]. On retiendra surtout, à leur propos, le nombre de titres ou d'auteurs et les caractéristiques générales du contenu de chacune de ces bibliothèques, parfois modestes.

5 G 59 : « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques. 1912-1915) »

Cette série se compose de fiches de renseignements nominatives adressées au Gouvernement général sur les personnages religieux musulmans de la Côte d'Ivoire (cercles de l'Agnéby, Assinie, Bassam, Bas-Cavally, Bondoukou, Bouna, Baoulé, Bouaké, Kong, Korhogo, des Lagunes, Odienné, Ouorodougou et Tagouanas). Ce sont, pour la plupart, des karamokos et notables religieux locaux, bien que l'on trouve aussi quelques fiches sur des « chefs indigènes » (selon la terminologie de l'époque). Cette homogénéité de la série permet un décompte plus aisé que dans d'autres classements. C'est pourquoi nous avons effectué un traitement statistique plus poussé sur ce corpus, qui est le plus important du genre dans nos sources écrites, et qui va donc nous servir d'échantillon représentatif.

Ces fiches, échelonnées de 1901 à 1923, sont au nombre de 262. Elles rassemblent 248 personnages, des clercs islamiques pour la plupart. Le nombre de fiches et celui des personnes ne coïncide pas pour les raisons indiquées ci-dessus. Il existe, en effet, parfois, pour le même personnage, deux ou trois fiches – identiques ou comportant des différences, de même date ou de dates différentes.

D'autre part, pour une trentaine de ces personnes, une ou plusieurs fiches à leur nom existent aussi dans le classement 5 G 64. Ces doublons peuvent être strictement identiques (même texte, même date) ou comporter des différences plus ou moins importantes et des dates différentes. Ces variations enrichissent le portait de l'intéressé, du moins tel que l'Administration l'a perçu. Nous avons exploité ces informations multiples dans les chapitres correspondants

Sur le plan géographique, le Nord occupe une place prépondérante dans ce corpus. Les cercles de Kong (91 noms de personnes), du Ouorodougou (48) et d'Odienné (44) viennent en tête, représentant, à eux trois, près des trois quarts (73,78 %) du nombre total de personnages religieux enregistrés par l'Administration. Ce sont des proportions attendues qui attestent du poids du Nord dans la composition du monde musulman ivoirien à cette époque. On notera cependant que les cercles de Bouna (2), et surtout de Bondoukou (10), sont faiblement représentés – signe probable d'une insuffisance du corpus à leur endroit.

Le Sud, y compris le cercle des Lagunes, où se trouve Abidjan, reste nettement en retrait en 1923. Il ne compte que 20 noms : cercle des Lagunes (5), Aboisso (11), Bassam (1), Tabou (3). Le cercle d'Aboisso (11) vient en tête. C'est, comme nous l'observerons, un foyer de commerçants sénégalais. En zone centro-occidentale, on compte 33 noms : cercle de Man (8), cercle des Tagouanas (13) et cercle du Baoulé (12).

11. L'analyse des titres et des noms d'auteurs appelle un travail d'identification qui est parfois long. Nous avons donc choisi les fac-similés des catalogues de deux bibliothèques de Mankono, reproduits par Marty (Annexe IX) pour cet exercice.

Fiches de personnages « maraboutiques ». Source : 5 G 59 (1904 à 1923).

Cercles	Nombre de fiches (y compris doublons ou dates différentes)	Nombre de personnages enregistrés	Dates d'ouverture des fiches
Aboisso	11	11	1923
Bassam	1	1	1923
Tabou	3	3	1923
Bondoukou	10	10	4 en 1912 2 en 1914 1 en1921 3 en 1923
Bouna	2	2	1923
Baoulė	12	12	1923
Kong	101	91 = 36, 69 % du total	2 en 1904 13 en 1912 11 en 1913 4 en 1914 5 en 1918 1 en 1919 4 en 1922 58 en 1923 3 s.d.
Lagunes	5	5	1923
Man	9	8	1923
Odiennė	46	44 =17,74 % du total	1 en 1914 42 en 1923 3 s.d.
Ouoro-Dougou	49	48 =19,35 % du total	1 en1901 1 en1912 12 en 1913 1 en 1916 2 en 1920 3 en 1921 20 en 1922 7 en 1923 2 s.d.
Tagouanas	13	13	10 en1912 1 en1914 2 en 1923
Totaux	**262**	**248**	

Sur le plan chronologique, on observe deux périodes de forte production : le début des années 1910 et le début des années 1920. Cela correspond, dans les deux cas, aux enquêtes lancées par le Gouvernement général.

Ainsi, on peut distinguer un premier groupe :

– 1912 : 28

– 1913 : 23

– 1914 : 8

soit 59 personnes, ou près du quart du total du corpus.

Ce groupe de fiches est une réponse directe à la campagne d'enquêtes lancées en 1911 par le Gouvernement général[12].

Le second groupe se caractérise par un pic pour l'année 1923, avec 119 personnes en fiches, soit près de la moitié du corpus. La plupart de ces fiches, au Nord comme au Centre et au Sud, ont été ouvertes pour répondre à la circulaire du 16 février 1923 sur le recensement des « personnalités maraboutiques ». Les résultats sont remarquables pour le cercle de Kong (58 en 1923) et d'Odienné (42 en 1923). On observe aussi que la constitution de fiches dans les cercles du Sud, ainsi que, au centre, dans les cercles du Baoulé et de Man – soit dans des zones où les musulmans sont très minoritaires – intervient en 1923 et n'est pas antérieure à cette date.

En dehors de ces pics chronologiques, qui correspondent aux deux vagues d'enquêtes déclenchées par le Gouvernement général, la mise en fiches de personnalités islamiques se poursuit de façon plus ou moins régulière au fil des années, notamment dans les cercles de Kong, de Bondoukou et du Ouorodougou, trois zones islamisées. Par contre, le travail administratif semble en retard dans le cercle d'Odienné (aucune fiche entre 1914 et 1923), à moins que le corpus ne soit lacunaire.

Les fiches de renseignements : examen d'une source

Si nous récapitulons toutes ces données, dans les différentes séries présentées ci-dessus, nous disposons, au total, d'un corpus de plus de 350 notices biographiques individuelles entre 1900 et 1930. Nous aurons l'occasion de mesurer l'intérêt de cette documentation à propos de personnages qui, pour nombre d'entre eux, n'ont pas laissé d'autres traces, si ce n'est, dans certains cas, dans la mémoire des familles ou des communautés locales. Il s'agit, il est vrai, de matériaux constitués par la puissance occupante, le plus souvent à partir d'entretiens avec les intéressés par l'intermédiaire des interprètes appointés par le pouvoir colonial. Les rumeurs villageoises et les préjugés de l'Administration ou de factions locales influentes peuvent compléter et infléchir le profil de l'intéressé. Les notations finales de l'administrateur sur le degré de loyauté du personnage soulignent enfin l'orientation utilitaire de l'exercice. Il est, dans ces conditions, nécessaire de nous interroger sur leur fiabilité et leur degré de crédibilité. Nous allons y revenir.

Nous considérerons d'abord la forme extérieure de ces documents avant de nous interroger sur leur contenu.

Les formulaires des « fiches de renseignements des personnages maraboutiques »

Les formulaires de ces fiches ont été assez rapidement standardisés. L'enquête de 1911 à l'échelle de l'AOF, avait servi, à cet égard, de déclencheur. Ces formulaires se présentent comme des questionnaires pré-préparés dont les réponses sont à fournir par les administrateurs, après investigation sur place (entretien avec l'intéressé et enquête de

12. « Circulaire n° 117 C du 26 décembre 1911, portant création d'un répertoire du prosélytisme musulman en Afrique occidentale française », déjà signalée plus haut.

« moralité » auprès des interlocuteurs locaux). Comme chaque administrateur a aussi tendance à reprendre des fiches ou notices constituées par ses prédécesseurs lorsqu'il en existe, il y a ainsi, parfois, des chaînes de compilations. Celles-ci dispensent l'administrateur en poste, surchargé de sollicitations par sa hiérarchie, de nouvelles enquêtes approfondies. En ce cas, la date du document ne rend pas exactement compte de cette sédimentation d'informations plus anciennes.

Nous présentons ci-dessous le modèle utilisé, en suivant l'ordre et l'intitulé des rubriques successives. Le nom du personnage enregistré figure en tête de la fiche, généralement en capitales.

NOM

Cercle Poste Localité

Date d'ouverture de la fiche

Lieu de naissance

Date de naissance – ou Âge

Résidence habituelle

Race [Appartenance ethnique]

Secte religieuse [Appartenance confrérique]

Par qui le marabout a-t-il été initié à l'ordre auquel il appartient ?

L'intéressé a-t-il effectué le pèlerinage à La Mecque ?

Reçoit-il des aumônes et cadeaux ?

Renseignements sur sa famille, sa généalogie, son origine

Situation de fortune, ressources

Evènements auxquels il a pu prendre part avant notre arrivée dans le pays

Difficultés qu'il a pu avoir avec l'administration :

Situation actuelle, relations intérieures, influences, relations extérieures, renommée

Attitude vis-à-vis de l'autorité

Valeur intellectuelle : Parle-t-il et écrit-il l'arabe ?

Caractère donné à son enseignement

Nombre d'élèves

D'où viennent ces élèves ?
Profession des parents de ces élèves

L'intéressé se déplace-t-il fréquemment ?

L'intéressé est-il en relations privées avec certains de nos chefs ou agents indigènes ?

Valeur morale

Ce qu'on peut attendre ou craindre de lui

Notation finale de l'administrateur, sous la forme d'une appréciation en quelques lignes, avec son nom, sa signature et la date.
Compléments de notations ajoutés éventuellement au bas de la fiche les années suivantes

---

Ce questionnaire considère plusieurs niveaux biographiques :
- le niveau islamique : appartenance confrérique de l'intéressé, identité de celui qui l'a initié, pèlerinage, connaissance de l'arabe, nombre d'élèves.
- le niveau familial et personnel : origines, parents, femmes, enfants, et ressources.
- le niveau politique : attitude à l'égard de l'autorité, difficultés avec l'Administration, ce qu'on peut attendre ou craindre du personnage. Les autres questions sur ses déplacements et ses relations, sur les évènements auxquels il a participé, ont la même fonction.

En analysant ces fiches au fur et à mesure de leur exploitation dans leur cadre géographique, nous suivrons le même plan, en procédant à des simplifications lorsque les réponses sont de pure forme, ou absentes, et en l'adaptant à nos besoins. La qualité des réponses dépend largement du degré d'investissement de l'administrateur concerné. Certaines fiches sont donc riches et détaillées, d'autres nettement plus sommaires. Pour les besoins de l'Administration, ces fiches ont, dans certains cas, fait l'objet de copies multiples, en principe identiques à l'original. Une partie de ce corpus est donc constitué par des copies administratives authentifiées et mises en circulation. Dans ce cas, la qualité du copiste peut aussi être en cause. Nous relèverons ainsi de temps en temps des erreurs imputables à celui-ci.

L'évaluation du contenu

Ce corpus de fiches nominatives constitue une ressource de première importance pour notre étude. L'historien ne saurait donc faire l'impasse sur cette concentration de données et d'enquêtes administratives, réalisée au début du XXe siècle par l'autorité colo-

niale. Comme les statistiques coloniales, dont la fiabilité est souvent en question, celles-ci valent plus par les tendances générales qu'elles révèlent, et une partie des données biographiques qui les accompagnent, que par leur pertinence dans tous les détails. En outre, l'administration coloniale ne perçoit du tissu islamique qu'une certaine apparence des choses. Elle n'arrive pas à appréhender toutes les logiques internes de ce que l'on a pu appeler la « sphère islamique », relativement autonome et opaque au regard étranger sous la domination coloniale[13]. Nous devons donc accepter ces limitations en connaissance de cause, sans renoncer à une évaluation critique au cas par cas.

Ces fiches de renseignements ne cessent de poser à l'historien des problèmes de méthodologie et d'épistémologie. On sait comment elles sont fabriquées par des administrateurs plus ou moins avertis et attentifs, avec l'aide de leurs collaborateurs, et notamment des interprètes qui réduisent, déforment ou recomposent, souvent ou parfois, les questions posées par l'administrateur et les réponses qui lui sont données. Ce sont des fiches de police, bâties sur les propos, ainsi recueillis, des intéressés. Ces évaluations montrent comment se construit la réputation d'un notable local – ici un personnage musulman – auprès de l'Administration et quels sont les critères retenus. Se mêlent dans ce genre de profil l'influence personnelle de l'intéressé, sa réputation locale et régionale, ses relations avec les autres notables locaux, et la nature de ses contacts avec les autorités.

Nous pourrions prendre ces fiches comme une réserve de matériaux providentiels, qu'il suffirait d'extraire à bon escient, et les réduire en notices biographiques successives qui donneraient l'impression du solide et du définitif, participant ainsi à ce processus bien connu de copie de données provisoires ou aléatoires qui, à force d'être citées, finissent par être totalement accréditées. Nous avons préféré une autre méthode. Nous avons eu, pour notre part, le souci du contact direct avec ces sources administratives dans toute leur ampleur. Nous avons donc choisi de les donner longuement à lire, en les commentant au fur et à mesure, ce qui permet d'élargir et d'approfondir le champ de l'enquête. Nous avons mis ces sources « sur la table » au risque d'un déploiement fastidieux, plutôt que de les compacter en une simple notice biographique qui en gommerait toutes les aspérités. Nous y perdrions la connaissance du style des administrateurs, de leurs changements de pied sur un même personnage. Cette littérature de surveillance est, par elle-même, un objet d'étude pour l'historien. Nous l'analyserons donc à la fois comme un acte administratif et comme une source biographique. C'est un témoignage significatif de la relation dominant-dominé, avec toutes ses variations, inconséquences et contradictions.

Ces fiches peuvent fasciner le chercheur par la précision des informations qu'elles contiennent, mais cette précision est parfois factice. Nous aurons l'occasion de le démontrer à propos des appartenances confrériques présumées, plus d'une fois douteuses. Les statistiques des écoles coraniques ne reposent pas toujours, non plus, sur des évaluations vérifiées. Les fluctuations brusques dans le nombre d'écoles et d'élèves en sont un indice. De même, les dates de naissance ou les âges des « personnalités maraboutiques », qui peuvent varier d'un document à un autre, sont le résultat d'estimations

13. Voir R. Launay and B. Soares, 1999: 497-519.

administratives ou de déclarations pas toujours sûres.

Les limites de cette documentation étant ainsi reconnues, une attitude hypercritique serait cependant inappropriée. Tout n'est pas exact dans cette moisson de données, mais tout n'est pas faux non plus. De nombreuses informations sont précieuses, surtout lorsqu'on peut croiser les documents entre eux et avec d'autres sources. Certaines fiches de renseignements constituent de véritables mines pour le chercheur (nous pensons notamment à celles de Bondoukou). Le niveau de fiabilité dépend aussi de la nature de l'information : lorsqu'il s'agit de renseignements factuels, tels les noms du père et de la mère, ceux des maîtres, des disciples, des épouses et des enfants, ainsi que les indications sur les revenus et le niveau social de ces personnages, la matière est généralement plus sûre, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit indiscutable. De même, les titres de livres en possession du karamoko local, moins sujets à des manipulations, sont également dignes d'attention, quand bien même leur liste est susceptible de ne pas être complète et leur transcription approximative.

Marty a abondamment puisé dans ce corpus pour son ouvrage sur l'islam en Côte d'Ivoire (préparé à partir de 1920, publié en 1922). Nous accédons ainsi, très souvent, à ses propres sources, celles qu'il avait à sa disposition et qu'il a extraites de façon sélective. Cela nous mène donc « en amont » de son ouvrage. Nous allons y revenir dans l'analyse de la bibliographie. Les fiches de renseignements ouvertes en 1923 nous mènent aussi « en aval » de cet ouvrage et permettent une certaine réactualisation de l'information à cette date.

Fiches de renseignements et prosopographie

Une telle collection de fiches nominatives suggère la possibilité d'une étude prosopographique. La prosopographie ne cherche pas à étudier la biographie d'individualités particulières, mais à constituer des séries de personnalités représentatives d'un milieu social. La démarche prosopographique cherche ainsi à mettre en évidence la structuration et la reproduction d'un groupe social, notamment à partir des liens de parenté ou des relations d'intérêts.

Il est vrai que ces fiches présentent un groupe social relativement homogène, celui du « personnel maraboutique » de la Côte d'Ivoire entre 1900 et 1930. Une étude sérielle et quantitative de ce groupe pourrait être profitable mais elle serait bâtie sur des informations relativement disparates et, en partie, déficientes. En outre, comme nous l'avons signalé, certaines zones géographiques importantes ne sont pas, ou sont mal, couvertes. On comprendra qu'une étude prosopographique sur la base de ces données, dans la mesure où elle reposerait sur des assises incertaines (ne serait-ce que les âges des intéressés) soit, dans ces conditions, susceptible d'être démentie. Nous avons donc été réticents à toute approche quantitative globalisante, lui préférant une exploitation directe au cas par cas, de façon à analyser chaque notice biographique au plus près de son environnement pour en tirer des conclusions localisées et personnalisées.

Ce travail sur les biographies individuelles n'interdit pas les rapprochements et les comparaisons. Nous pourrons relever, par exemple, certaines caractéristiques itératives chez ces clercs : ainsi, la fréquence de la première transmission du savoir islamique de père à fils, l'origine géographique (souvent proche) des maîtres de ces karamokos, les quelques livres familiers dont ils disposent etc. De même, lorsqu'il s'agit de grandes

familles (par exemple à Bondoukou), la juxtaposition des notices biographiques permet de reconstituer des segments de lignages et des chaînes de maîtres à disciples. En d'autres termes, ces analyses localisées permettent de dégager, de façon mieux ancrée, à la lumière des faisceaux de sources et d'études historiques sur le lieu concerné, une série de constantes et récurrences dans le « métier de karamoko », en Côte d'Ivoire, au cours de la première moitié du XXe siècle. Nous nous efforcerons de souligner les transversalités, les analogies structurelles dans les profils de ces personnages, mais nous le ferons de façon narrative sans recourir à l'analyse quantitative. Nous n'avons pas besoin, à cet égard, nous a-t-il semblé, de chiffres et de pourcentages qui ne donneraient, à notre avis, qu'une illusoire apparence de scientificité et ne feraient que confirmer les conclusions tirées de l'analyse textuelle.

Archives nationales de Côte d'Ivoire

Le fonds ancien des Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) – c'est-à-dire, dans ce cas, celui qui correspond à la période coloniale jusqu'en 1960 – constitue une autre ressource importante pour notre sujet, mais les changements de sites et les déménagements successifs des locaux au sein de l'agglomération abidjanaise (Abidjan-Plateau), le passage d'un classement ancien à un classement nouveau[14] et la crise de l'État ivoirien (1999-2011) ont introduit de nombreuses difficultés dans la conservation et le repérage des documents.

Au cours des années 1970, plusieurs rapports d'experts, sous l'égide de l'Unesco, avaient procédé à une évaluation générale des ANCI. Ils avaient tous pointé, entre autres, le caractère obsolète et inadapté du classement.

Le premier, celui de J. d'Orléans, en 1971-1972, notait que le principal défaut de celui-ci tenait au fait que les documents classés l'étaient « sans mentionner d'abord le bureau ou le service qui les a produits »[15].

Dans deux rapports successifs, Bruno Delmas, chartiste et archiviste paléographe, en sa qualité de chargé de projet des Archives nationales de Côte d'Ivoire (1972-1973), est venu ensuite approfondir la question. Son commentaire sur le classement concorde avec le précédent. Il observe ainsi que les dossiers de l'ancien fonds (ceux antérieurs à l'indépendance) « ont été ventilés sans respect d'origine » et reclassés de sorte que : « la cote des documents est une cote topographique. Ce système n'est plus adapté aux besoins du classement et de la recherche ». Il serait souhaitable, pour l'avenir, ajoute-t-il alors, qu'un nouveau classement soit constitué de séries « respectant l'unité des fonds », avec l'objectif de « s'affranchir des cotes topographiques »[16].

Dans son second rapport, B. Delmas donne des « directives pour le classement du

14. Nos remerciements vont à notre collègue Mathias Savadogo qui a bien voulu nous communiquer un exemplaire du tableau de concordance entre les cotes du classement ancien et celles du nouveau classement.
15. J. d'Orléans, Côte d'Ivoire. Réorganisation et développement des archives, février-décembre 1971. Paris, Unesco, février 1972 (19 p. + 5 annexes) : 13. Source : http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000020/002055fo.pdf. Jacques d'Orléans est un des fils de l'ancien comte de Paris (m. 1999), chef de la Maison d'Orléans.
16. B. Delmas, Côte d'Ivoire. Archives nationales, réorganisation et développement, janvier-juillet 1972, Paris, Unesco, septembre 1972 (17 p. + 4 annexes) 14-15. Source : http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000014/001441fb.pdf

fonds ancien (Test pour la série EE) », qui est une préfiguration du nouveau classement mis en place au cours des années suivantes[17]. Ces opérations ont cependant été longues et lentes[18].

Ces observations successives sur l'ancien classement, celui sur lequel nous avons principalement travaillé, expliquent, dans une certaine mesure, la dispersion des informations sur notre sujet dans de multiples cartons. Cependant, il se trouve que, en dépit du démantèlement des fonds originels, les archives des Affaires musulmanes du 2e Bureau (Affaires Politiques) du Gouvernement de la colonie, ont été, assez largement, conservées dans leur unité et rassemblées dans un seul carton (XIII-45-2/30) par l'ancien classement. Nous allons y revenir.

Compte tenu de cette situation, nous avons utilisé les cotes de l'un ou l'autre de ces deux classements, selon les circonstances de leur consultation, et nous avons dressé, en fin de volume, dans l'inventaire des sources d'archives, deux listes successives, celle des cotes correspondant à l'ancien classement (en accompagnant ces cotes, toutes les fois que cela a été possible, de la cote correspondante dans le nouveau classement – précédée, à titre de signalement indicatif, du signe //), et celle des cotes du nouveau classement.

L'opération de concordance est rendue d'autant plus compliquée que le contenu d'un carton dans l'ancien classement peut avoir été ventilé dans plusieurs cartons du nouveau classement. Un exemple à l'appui : les dossiers du carton X-34-8 (ancien classement), qui concerne le cercle du Baoulé, se retrouvent sous les cotes suivantes du nouveau classement : 1 EE 28, 1 EE 29, 1 EE 30, 1 EE 33, 1 EE 34, 1 EE 36, 1 EE 38, 1 EE 39, 1 EE 152. On mesure ainsi les difficultés qu'il peut y avoir à passer de l'ancien classement au nouveau, construits l'un et l'autre à partir de méthodologies différentes.

Quels que soient ces avatars du classement et les difficultés de localisation des dossiers, la matière disponible n'en est pas moins riche. Les principaux documents que nous avons consultés relèvent essentiellement de trois catégories :

- les rapports politiques trimestriels, parfois mensuels, des subdivisions et des cercles, avec une attention particulière aux cercles du Sud et du Centre de la colonie, moins bien couverts par les archives de l'AOF (Archives nationales du Sénégal).
- les statistiques d'écoles coraniques, souvent dispersées dans les cartons, sous la forme de documents distincts, ou en annexes aux rapports politiques.
- le carton d'Affaires musulmanes du 2e Bureau (Affaires politiques) du gouvernement de la Colonie, qui, à la différence des autres dossiers reclassés sur une base topographique, avait, semble-t-il, été conservé, comme nous l'avons signalé ci-dessus, dans son unité d'origine. Il s'agit du carton XIII-45-2/30 qui rassemble une série de documents sur l'islam en Côte d'Ivoire (1915-1935), ainsi que les signalements, limités dans le temps, mais fort utiles à notre enquête, des arrivages

17. B. Delmas, Côte d'Ivoire. Archives nationales, réorganisation et développement (suite), juin-septembre 1973. Paris, Unesco, août 1974 (21 p.), « Directives pour le classement du fonds ancien (Test sur la série EE) » (17-18). Source : http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000103/010340fb.pdf

18. J.-L. Chaléard notait, dans les années 1990, que le fonds des ANCI, à Abidjan, était « en cours de reclassement depuis plusieurs années » (J.-L. Chaléard, 1996 : 615). En 1998, B. Savadogo écrivait : « Une réorganisation du centre des archives en cours va uniformiser les fonds et les séries.» (1998, t. 2 : 639).

de livres en langue arabe effectués par le service des Douanes, à Grand-Bassam, en 1928 et 1929.

Par contre, nous n'avions pu avoir accès aux archives du 2e Bureau pour la période 1943-1946, qui comportaient, elles aussi, une section sur les Affaires musulmanes. Le délai de communicabilité étant alors de 50 ans, elles étaient normalement hors de portée du chercheur au tournant des années 1970. Il nous fut alors dit qu'elles avaient disparu. Comme elles contenaient des dossiers sensibles, elles ont pu effectivement disparaître pour des raisons politiques, que ce soit du fait des autorités coloniales à leur départ ou de celui des nouvelles autorités ivoiriennes. L'obstacle a pu, cependant, être partiellement surmonté dans la mesure où certains documents émanant du 2e Bureau, y compris ceux datant des années 1940, ont été redistribués en plusieurs exemplaires, sous forme de copies, dans les services et les cercles pour leur information, et se sont ainsi trouvés accessibles par ce biais.

Tout en ayant travaillé principalement dans l'ancien classement, nous avions eu aussi accès au nouveau classement alors en cours de développement, notamment celui de la série EE (Affaires politiques)[19], prise comme prototype de la réorganisation. Ainsi, avions-nous été autorisés à consulter la série des Rapports politiques (alors classée 1 E 2, aujourd'hui 1 EE) et la sous-série « Politique musulmane » (alors classée 4 E, et aujourd'hui 3 EE, « Affaires musulmanes et cultes »).

Pour un inventaire détaillé des cartons consultés et de leurs intitulés, nous renvoyons à notre récapitulation en fin de volume (Sources d'archives : Archives nationales de Côte d'Ivoire).

Grâce aux archives ivoiriennes et sénégalaises, nous disposons donc, pour les périodes hautes (grosso modo avant 1930, avec des exceptions pour les années postérieures), d'une assise documentaire relativement abondante. Ce sont elles qui gardent la trace de tout un monde de karamokos disparus que les mémoires locales, nous le verrons, ont parfois conservée et parfois oubliée. C'est dire l'importance de ces ressources, quelles que soient leurs limites et leurs imperfections. Après 1930, la moisson est plus réduite et inégale, mais elle n'est pas, non plus, négligeable.

Nous signalons, d'autre part, dans la liste récapitulative finale, d'autres fonds qui ont contribué, de façon plus limitée, à notre enquête : les Archives nationales d'Outre-Mer (un seul carton) et le fonds Person, qui contient des photocopies ou des doubles d'archives de plusieurs postes, notamment ceux du nord de la Côte d'Ivoire.

Témoignages oraux

Au cours de nos enquêtes de 1969 dans le Sud et le Centre de la Côte d'Ivoire, nous avons eu des entretiens avec plus d'une trentaine de personnalités musulmanes. Nous n'avons pas couvert l'ensemble du territoire, mais nous avons ciblé un certain nombre de lieux stratégiques dans l'expansion des communautés musulmanes vers le Sud. Avec le temps, ces entretiens avec des personnes aujourd'hui disparues ont pris de l'impor-

19. « Les documents qui datent d'avant 1925 sont affectés d'une lettre double » (B. Savadogo, 1998, t. 2 : 639).

tance. Nous avons confronté, toutes les fois que cela était possible, leur contenu avec les sources d'archives et nous avons pu constater, dans ces cas-là, une large concordance entre elles. Le contenu de ces comptes rendus d'entretiens est essentiellement biographique. Sur la base d'un questionnement très informel, nos interlocuteurs étaient invités à parler des étapes de leur vie, des lieux qu'ils avaient fréquentés et des personnes qu'ils avaient rencontrées. Les questions concernant les mosquées, les imams, et les confréries ont été posées dans un tel cadre, quand elles n'avaient pas surgi spontanément dans l'entretien. En croisant les sources et les informations, nous avons pu rétrospectivement mesurer la sincérité et la qualité de ces témoignages. Nous sommes reconnaissants à chacun de ces interlocuteurs. Rappelons qu'El-Hadj Boubacar Sakho, le « sage de Treichville », avait bien voulu nous servir de guide. Selon les cas, il nous avait accompagné ou avait usé de ses relations pour nous introduire auprès des personnalités qu'il jugeait détentrices de mémoire. Sa caution personnelle libérait nos interlocuteurs de toute inquiétude sur nos intentions. Notre dette à son égard est donc inestimable.

Il ne s'agissait pas d'une recherche de ce qu'on appelle des « traditions orales », ce qui aurait exigé un terrain plus réduit et des investissements plus approfondis, mais du recueil, avec l'empathie nécessaire, de récits de vie. Souvent arrivés au soir de leur existence, nos interlocuteurs étaient heureux que l'on s'intéresse à leur parcours et à leur carrière, et ils ont volontiers témoigné sur le passé.

Il importe peu qu'ils aient gardé pour eux ce qu'ils ne voulaient pas dire. Tout l'intérêt était dans la reconstitution de leurs déplacements géographiques, de leurs étapes professionnelles et de leur insertion sociale, ainsi que des contacts qu'ils avaient pu avoir avec les institutions et les personnalités musulmanes locales, ou les simples fidèles. Leurs réponses ont été substantielles et stimulantes. Le lecteur pourra le constater dans les sections correspondantes, où nous avons pris le soin de reproduire leurs propos, mis en forme et commentés.

Deux villes viennent en tête par le nombre d'entretiens qui y ont été réalisés. Ce sont celles qui viennent aussi en tête dans la dynamique de la communauté musulmane, au sud et au centre de la Côte d'Ivoire, au cours de la première moitié du XXe siècle : Abidjan et Bouaké.

Abidjan

Nos interlocuteurs, à Abidjan, ont été au nombre de 10, mais nous n'en décompterons que 8 dans cette section.

Nous avons eu, en effet, à Abidjan, un entretien avec El-Hadj Salif Doukouré (Abidjan Treichville, 14 juin 1969). Un premier entretien avait eu lieu avec lui, à Toumodi, le 5 juin 1969. Nous avons choisi de le compter au titre de Toumodi, son lieu de travail, et non d'Abidjan, son lieu de passage.

De même, nous avons eu deux entretiens avec l'imam d'Ahua, Ali Youssouf Ouattara de passage à Abidjan, au domicile d'El-Hadj Boubacar Sakho. Ces deux entretiens, tenus le même jour (Abidjan-Treichville, 31 mai 1969) ont porté sur Ahua, un village Baoulé en partie converti à l'islam, et sur Tiassalé. Un troisième entretien avec l'imam Ouattara a encore eu lieu à Ahua le 8 juin 1972. Nous avons choisi de rassembler ces trois entretiens au titre d'Ahua, principal objet de la discussion, et non d'Abidjan, lieu de passage.

Pour la transcription et le commentaire de ces entretiens, nous renvoyons aux sec-

tions géographiques correspondantes : Divo (chapitre 17), Toumodi (chapitre 10), Bouaké (chapitre 20), Aboisso (chapitre 23), Agboville et Ahua (chapitre 19), Grand-Bassam (chapitre 24), Bingerville et Dabou (chapitre 25), et Abidjan (chapitre 26).

Les âges indiqués sont ceux qui nous ont été donnés par nos interlocuteurs. On recevra ces informations avec respect, mais aussi avec une certaine prudence. Leur fierté personnelle pousse, parfois, ceux-ci à se vieillir.

Ces interlocuteurs ont été les suivants :

1 et 2. El-Hadj Idryssa Seynou (né en 1883 – soit 86 ans au moment de l'entretien) en compagnie de son frère, El-Hadj Saganogo Nouhou (né en 1882 – soit 87 ans). Originaires de Haute-Volta/ Burkina. Se disent Mossi
– Treichville, 13 mars 1969.
Tous les deux se présentent[20] comme qadiri.

3. El-Hadj Sinali Tiero (né en 1887 – soit 82 ans). Originaire du Soudan (Mali), Moyen Niger.
– Treichville, 24 juin 1969.
Se présente comme tijani.

4. El-Hadj Mahib Seck (né en 1898 – soit 72 ans). Originaire du Sénégal.
– Treichville, 24 juin 1969.
Se présente comme mouride.

5. El-Hadj Garba Touré (né en 1904 – soit 65 ans). D'origine Haoussa. Commerçant. Devenu, à la suite de son père, Mamadou Lamine, chef des Haoussa d'Abidjan
-Treichville, 21 mars 1969.
Son père était tijani. Son appartenance propre n'a pas été mentionnée.

6. El-Hadj Boubakar Traoré, fils de Diaka Mama. Le témoignage est consacré principalement au père de notre interlocuteur, Diaka Mama, né à Dia (Soudan/Mali) vers 1895, pionnier dans la création, en sa qualité d'imam, de la mosquée du Plateau, puis de celle d'Adjamé, deux quartiers d'Abidjan
Abidjan – Adjamé, 20 mars 1969.
Diaka Mama était tijani. L'appartenance éventuelle de son fils n'a pas été évoquée

7. El-Hadj Boubacar Sakho, né autour de 1900 – soit 70 ans environ au moment des entretiens). Originaire de Ségou (Soudan/Mali). Notable reconnu de la communauté musulmane. Notre guide dans ces entretiens.
– Treichville, 6, 13, 20 et 21 mars 1969, et al. ; Aboisso, 25 mai 1969.
Se présente comme tijani.

8. El-Hadj Garba Touré, né en 1904. Son père était un Haoussa, né à Katsina et

20. Nous utilisons, ici et ensuite, l'expression « se présente » pour indiquer que l'information sur l'appartenance confrérique a été donnée par notre interlocuteur lui-même, et non par des sources extérieures.

venu par les ports de la côte. Ce père était un commerçant. Il prit sa succession comme chef des Haoussa d'Abidjan. Il se présente tijani comme son père.
– Treichville, 21 mars 1969.

Bouaké

Nous avons pu, en juin 1969, nous entretenir avec 12 personnalités musulmanes de la ville, représentatives à divers titres. Nous avons rencontré, à cette occasion des musulmans appartenant à plusieurs générations, y compris parmi les plus âgés, et représentant des origines ethniques et des appartenances sociales variées. M. Fofana, homme d'affaires à Abidjan, gendre d'El-Hadj Boubacar Sakho, nous avait mis en relations avec M. Djibo Sounkalo, alors député-maire de Bouaké, qui a laissé un fort souvenir dans la cité. Grâce à l'obligeance de ce dernier, ainsi qu'à celle de M. Siaka Berté, député, nous avons pu nous entretenir avec les personnalités qu'ils nous avaient conseillées et présentées. Parmi elles, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba nous a familiarisé, avec beaucoup de bienveillance et de disponibilité, avec la communauté musulmane de Bouaké.

Pour la transcription et le commentaire de ces entretiens, nous renvoyons à leur présentation dans la section consacrée aux « Paroles de témoins », à l'intérieur du chapitre 20 (« Bouaké : naissance d'une ville musulmane en pays Baoulé »).

Ces interlocuteurs ont été les suivants :

1. El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba (né vers 1905). Originaire de Kankan (Guinée). Commerçant et enseignant respecté. Homme de modération dans la crise de la communauté musulmane des années 1950. A accompli le pèlerinage en 1964
– Bouaké, 7 juin 1969.
Se présente comme qadiri.

2. El-Hadj Azoumana Sylla (environ 70 ans en 1969). Originaire d'Odienné (famille originaire de Tiémé). Un des personnages-clés de la communauté musulmane de Bouaké. Alors imam de la Grande Mosquée depuis 1954. A accompli le pèlerinage vers 1940.
– Bouaké, 8 juin 1969.
Se déclarait sans appartenance confrérique. Il se disait « de la voie de Malik » (c'est-à-dire sunnite malikite).

3. El-Hadj Benokoba Sylla. Originaire de Tiémé. Oncle d'El-Hadj Azoumana Sylla. Présenté comme centenaire. Venu à Bouaké en 1914. Commerçant et colporteur
– Bouaké, 8 juin 1969.
Lui aussi se dit simplement malikite.

4. El-Hadj Baoudou Touré (né à Bouaké en 1900). Imam de la mosquée « wahhabite » de Bouaké
– Bouaké, 8 juin 1969.
« Seulement malikite ».

5. El-Hadj Alassane Diarra (né à Ségou vers 1904, venu à Bouaké en 1928), conseil-

ler municipal de Bouaké. A accompli le pèlerinage en 1965
– Bouaké le 8 juin 1969.
Se présente comme tijani.

6. El-Hadj Tiémoko Sidibé (né à Bouaké en 1904). Conseiller municipal de Bouaké
– Bouaké, 7 juin 1969.
Pour lui, les confréries créent des divisions. « Il suit la religion du Coran ».

7. Noumouké Koné (né en 1904 dans le cercle de Bobo-Dioulasso, en Haute-Volta/Burkina), secrétaire général de l'Union départementale du syndicat UGTCI et fonctionnaire municipal. Avait conservé la nationalité voltaïque
– Bouaké, 7 juin 1969.
La question de son appartenance confrérique n'a pas été évoquée.

8. Babaly Ba (né en 1906, arrivé à Bouaké vers la fin de 1923). Peul originaire de la région de Bandiagara (Soudan/Mali). A été employé de maison de commerce
– Bouaké, 8 juin 1969.
Se présente comme tijani.

9. Abdoulaye Camara (né en 1906, venu à Bouaké en 1931). Originaire de Kankan
– Bouaké, 7 juin 1969.
Il n'appartient, dit-il, ni à la Qadiriyya, ni à la Tijaniyya.

10. Boubakar Kamara (né vers 1906, venu à Bouaké en 1935). Originaire de Bandiagara. A été employé de commerce
– Bouaké, 7 juin 1969.
Il n'appartient à aucune confrérie.

11. Bakoroba Diakité (né en 1918, arrivé à Bouaké en 1939). Originaire de San (Soudan/Mali). Marabout enseignant
– Bouaké, 7 juin 1969.
Il n'appartient à aucune confrérie.

12. Soukoulé Tiémoko (né à Toumodi en 1909). Famille originaire de Ségou. A été employé de commerce. L'entretien a notamment porté sur Toumodi.
Bouaké, 7 juin 1969.
Se présente comme tijani.

On remarquera que plus de la moitié de nos interlocuteurs de Bouaké (soit 7 sur 12) remettent alors en cause les affiliations confrériques avec des formes d'expression diverses : « sunnite malikite », « seulement malikite », « la voie du Coran », « aucune », ni l'une, ni l'autre. En outre, dans un cas, l'affiliation confrérique n'a pas été évoquée. On peut y voir des influences réformistes et wahhabites. Nous en reparlerons.

Villes moyennes du Sud et village d'Ahua

Nous avons, d'autre part, recueilli 15 témoignages dans plusieurs villes moyennes du Sud, où des communautés musulmanes se sont organisées, parmi lesquelles les anciens chefs-lieux de la colonie (Grand-Bassam, principal port de la colonie avant le transfert au port d'Abidjan, et Bingerville). Ce sont, outre ces deux anciens chefs-lieux, Aboisso (foyer d'immigration sénégalaise), Agboville (sur la voie ferrée), Dabou, escale routière à l'ouest d'Abidjan, sur la lagune Ébrié, Tiassalé, Toumodi (toutes les deux sur l'axe routier central Nord-Sud) et Divo, sur la route de Sassandra à Gagnoa. On a ajouté à cette liste le nom d'Ahua, un village proche de Tiassalé, connu pour les conversions à l'islam qui s'y sont produites, et où nous nous sommes rendu en 1972, après deux entretiens avec l'imam d'Ahua lorsqu'il était de passage à Abidjan, en mai 1969.

Aboisso

1. Massogui Diagne (né en 1889, soit 80 ans en 1969, venu à Aboisso en 1906). Originaire de Dakar. Imam d'Aboisso. L'entretien a été confronté avec la fiche de renseignements établie sur lui par l'Administration 46 ans plus tôt (en 1923)[21]. Les deux sources correspondent assez largement et se complètent. L'activité professionnelle de Massogui Diagne n'est pas apparue dans l'entretien. C'est la fiche de 1923 qui le désigne comme « planteur. 600 pieds de cacaoyers »
– Aboisso, 25 mai 1969.
Se présente comme tijani.

Agboville

2. Baba Touré (né vers 1906, venu à Agboville en 1926). Originaire de San. Enseignant et imam d'Agboville
Agboville-Dioulakro, 1er juin 1969.
Son appartenance confrérique n'a pas été évoquée.

3. Cheïkou Koïta (né à Agboville en 1910). Commerçant et planteur.
Son père était qadiri.
– Agboville-Dioulakro, 1er juin 1969.
Son appartenance propre n'a pas été évoquée.

Ahua

4. El-Hadj Ali Youssouf Ouattara. Imam d'Ahua.
Deux entretiens ont eu lieu auparavant avec l'imam à Abidjan le 31 mai 1969. Ils concernaient aussi Ahua et Tiassalé. Un troisième entretien a eu lieu à Ahua, le 8 juin 1972, en présence d'un certain nombre d'habitants du village.
L'appartenance confrérique n'a pas été évoquée.

21. ANS, 5 G 59, cercle : Assinie, Canton : Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Diagne Massogui.

Bingerville

5. El-Hadj Khalil Fofana (74 ans, venu en Côte d'Ivoire avant 1914, installé à Bingerville en 1931, après des séjours à Ferkessédougou, Bouaké et Bassam). Originaire de Ségou (Mali), Colporteur
– Bingerville Bagba, 30 mai 1969.
Se présente comme qadiri.

6. El-Hadj Abdoulaye Diallo (70 ans, venu à Bingerville en 1931). Originaire de Bandiagara. A accompli le pèlerinage en 1955. D'abord commerçant de cola, puis planteur.
– Bingerville Bagba, 30 mai 1969.
Se présente comme tijani.

7. Racine Ba (né vers 1900, venu à Bagba en 1929). Originaire du cercle de Podor, Sénégal. Haal Pulaar (« Toucouleur »). Planteur
– Bingerville, Bagba, 30 mai 1969.
Se présente comme tijani.

8. El-Hadj Khalil Fofana,
– Bingerville, Bagba, 30 mai 1969.
Se présente comme tijani.

Dabou

9. El-Hadj Mohammed Mustapha (né à Dabou en 1929), alors imam de Dabou depuis 1933. Père d'origine Maraba (Zarma ou Haoussa) venu de Marabadiassa à Dabou. A effectué le pèlerinage en 1963 et 1967.
– Dabou, 27 mai 1969,
Se présente comme tijani.

Divo

10. Malobali Maligo (77 ans en 1969). Arrivé à Divo en 1923. Originaire de Ségou. Se déclare qadiri.
11. Aliou Touré, né le 1er avril 1923 (46 ans en 1969). Fils de Mahamane Touré, chef du village Dioula de Divo, originaire de Tombouctou et qadiri.
L'affiliation confrérique d'Aliou Touré n'est pas connue.
– Entretiens avec Malobali Maligo et Aliou Touré, Divo, 27 mai 1969.

Grand-Bassam

12. Abdoulaye Ndjim (né à Mopti vers 1869, selon ses déclarations). Venu en Côte d'Ivoire en 1903. Il travaillait au Chemin de fer et habitait Anyama. En 1915, il vint à Bingerville, puis à Grand-Bassam. Outre le Chemin de fer, il exerça plusieurs métiers : maçon, infirmier, planton chez le directeur du wharf de Grand-Bassam.
Son appartenance confrérique n'a pas été évoquée.
– Grand-Bassam, quartier impérial-Congo, 6 mars 1969.

13. El-Hadj Yacouba N'Diaye (date de naissance et âge non indiqués dans l'entretien ; venu à Grand-Bassam cinq ans avant la Première Guerre mondiale). Originaire de la région de Kayes. Commerçant et enseignant de bon niveau. A effectué le pèlerinage vers 1912-1913. Imam du quartier Impérial.
– Grand-Bassam, quartier Impérial, 6 mars 1969.
Se présente comme qadiri.

Une fiche de renseignements a été établie sur lui 46 ans plus tôt en 1923[22], ce qui offre une autre possibilité de confrontation entre sources. Cette fiche le fait naître en 1874 (et Marty, « vers 1880 »).

Toumodi

14. Abdourahmane N'Gom (né à Tiassalé en 1906). Père d'origine sénégalaise
– Toumodi, 6 juin 1969
Il n'est membre, a-t-il dit, d'aucune confrérie.
15. El-Hadj Salif Doukouré (né à Toumodi en 1910). Fils d'un sénégalais de Bakel. Il a beaucoup voyagé dans les villes de la colonie. Est devenu transporteur. A effectué le pèlerinage en 1954.
5 juin 1969. Un nouvel entretien a eu lieu avec lui, ensuite, à Abidjan – Treichville, le 14 juin 1969.
N'appartient à aucune confrérie : il « suit la voie de Mohammed ».

Il n'était ni dans nos objectifs, ni dans nos moyens, d'effectuer, par des entretiens, une couverture générale et systématique des foyers islamisés des différentes régions de la Côte d'Ivoire. Ce travail n'a pas vocation encyclopédique. Nous nous sommes, par conséquent, limités, sur le plan géographique, à plusieurs sites significatifs – outre Abidjan et Bouaké, qui représentent les deux pôles principaux – dans une partie du Centre et du Sud de la Côte d'Ivoire.

Il convient donc de considérer ces entretiens comme des enquêtes libres et peu formelles destinées à mobiliser la mémoire de musulmans venus s'installer, eux ou leurs parents, dans le Centre et le Sud de la Côte d'Ivoire. C'est, en effet, l'histoire de l'implantation de ces nouvelles communautés musulmanes pionnières qui constitue l'un des objets majeurs de notre recherche. L'étude de ces témoignages, au cas par cas, dans les sections géographiques correspondantes, apporte, à cet égard, une somme d'informations utiles à l'historien, qui s'articulent bien avec les autres sources.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'un échantillon pleinement représentatif, nous avons voulu effectuer un bilan concernant l'une des questions cruciales de l'enquête : l'appartenance confrérique. Nous avons, à cet effet, dressé le tableau suivant à partir de ces 35 notices biographiques :

22. ANS, 5 G 59, cercle de Grand-Bassam, canton et ville de Grand-Bassam, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de El-Hadji Yankhouba N'Diaye.

Ville où a eu lieu l'entretien	Nombre total d'entretiens	Appartenance confrérique absente : n'est pas apparue dans l'entretien	Appartenance confrérique mise en question	Appartenance confrérique Qadiri	Appartenance confrérique Tijani	Appartenance confrérique Mouride
Abidjan	8	2		2	3	1
Bouaké	12	1	7	1	3	
Villes moyennes du Sud	15	4	2	3	6	
Total	**35**	**7**	**9**	**6**	**12**	**1**

Il apparaît donc que, pour près de la moitié de nos interlocuteurs (soit 16 sur 35), l'appartenance confrérique n'avait pas été évoquée ou avait même été nettement récusée (9). La contestation de l'affiliation confrérique est surtout sensible à Bouaké (7). Nous avons déjà évoqué, à ce propos, les influences sunnites/wahhabites, bien qu'aucun de nos interlocuteurs ne se soit réclamé clairement de cette tendance, et que nous n'ayons pas mené, nous-même, d'enquête orale systématique sur cette appartenance.

Pour l'autre grande moitié (18 sur 35), celle où nos interlocuteurs avaient déclaré une appartenance confrérique, le rapport est de 2 à 1 entre Tijanis (12) et Qadiris (6).

En interprétant ce bilan, il apparaît que la confrérie, parmi nos interlocuteurs, n'est pas un marqueur dominant et que, lorsqu'il y a affiliation à une confrérie, la Tijaniyya semble avoir marqué des points. Toute généralisation catégorique, sur la base de ces 35 témoignages dispersés, serait évidemment inappropriée. Cependant, cette importance des « sans confrérie » et cette prépondérance relative acquise par les Tijani ne constituent pas des données exceptionnelles. Nous aurons l'occasion de recouper ces conclusions transitoires, aussi insuffisante que soit ici leur base de calcul, avec d'autres situations analogues, comme s'il s'agissait d'une tendance plus générale.

La bibliographie

L'ouvrage de Paul Marty

La présentation de la bibliographie commence nécessairement par l'ouvrage de Paul Marty, *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire* (1922), qui est resté, jusqu'à aujourd'hui, une référence, et a même souvent acquis le statut de « source ». Marty, en sa qualité de chef du Service des affaires musulmanes de l'AOF, avait un accès direct aux documents centralisés dans son service et il a bâti la majeure partie de son œuvre sur cette documentation[23].

23. Paul Marty (1882-1938) est né à Boufarik, à 35 km d'Alger. Interprète militaire, il a terminé sa carrière avec le grade de lieutenant-colonel. D'abord en poste en Tunisie et au Maroc, il est en charge, de 1913 à 1922, du service des Affaires musulmanes, au sein de la direction des Affaires politiques et administratives du Gouvernement général de l'AOF. Marty a publié, entre 1913 (*Les Mourides d'Amadou Bamba*) et 1930 (« L'islam et les tribus dans la colonie du Niger »), une dizaine de travaux spécialisés qui représentent plus de 5 000 pages imprimées. Cette série encyclopédique sur l'islam et les musulmans dans les différents territoires de l'AOF a été publiée, pour l'essentiel, dans la collection de la Revue du Monde musulman (c'est le cas des *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire)*. Son livre sur la Côte d'Ivoire n'est donc qu'un élément dans cette production abondante. C'est même une « fin de série » : le plus gros de ses publications a été réalisé et il n'y aura plus, après 1922, qu'un livre sur l'islam au Dahomey (1926) et un articlee sur l'islam au Niger (1930). 1922 est, en, même temps, l'année où Marty quitte ses fonctions à Dakar et commence une nou-

La même méthodologie critique est donc applicable à son ouvrage autant qu'aux sources dont il est issu.

Une relecture du livre de Marty s'est ainsi imposée à nous. Ce n'était pas notre objectif initial, mais il est apparu, au fil de nos recherches, que cette relecture constituait un préalable indispensable. Le livre de Marty est, en effet, souvent utilisé comme une sorte de « carrière » où l'on puise des informations au gré de besoins spécifiques, comme s'il s'agissait de matériaux bruts indiscutables. C'est pourquoi il nous a paru utile de déconstruire cet ouvrage en remontant à ses propres sources : fiches de renseignements, notes et rapports d'Affaires musulmanes, rapports politiques des cercles.

Nous observerons ainsi, à diverses reprises, des décalages, des distorsions entre les documents administratifs utilisés par Marty et le texte qu'il en tire. Dans plusieurs cas, nous serons donc amenés à mettre le texte de Marty à l'épreuve de ses propres sources et à rétablir les informations d'origine, notamment celles des fiches de renseignements, lesquelles, sans être incontestables, n'en représentent pas moins la première forme consignée de l'information en question. Si l'usage qu'en fait Marty ne correspond pas exactement à leur contenu, la version « princeps » doit primer, en ce cas, sur celle de l'auteur. Cela ne veut pas dire que la version « princeps » soit impeccable (elle est, elle aussi, le produit de l'enquête administrative), mais comme le texte de Marty est un « produit dérivé », c'est cette version princeps que nous préférerons. D'autre part, les choix effectués dans ces matériaux par Marty ne seront pas obligatoirement les nôtres. Il nous appartient de montrer l'intérêt de pans entiers laissés de côté par Marty, contraint, par les nécessités de l'édition, de viser ce qu'il estimait être l'essentiel. Il y a donc, en amont de l'ouvrage de Marty, encore beaucoup de matière disponible.

Voilà pourquoi, si l'on n'y prenait garde, et sans une telle opération de révision critique, l'écriture de Marty pourrait figer la connaissance et faire écran. Or cet ouvrage a maintenant rempli sa fonction. C'est une compilation datée qui s'arrête autour de 1920 et mérite atttention à ce titre et dans ces limites. Comme elle s'arrête autour de 1920, elle a aussi besoin d'être complétée et prolongée. Ainsi, la série de fiches de renseignements de 1923, dont nous avons souligné l'importance ci-dessus, n'a pas pris place dans la documentation de Marty.

Outre ces spécificités de fabrication que nous venons d'évoquer, l'ouvrage de Marty comporte également un certain nombre de coquilles typographiques, notamment sur les noms propres de lieux et de personnes, au point de rendre certains d'entre eux méconnaissables. Nous serons donc amenés à signaler ces *errata* restés ignorés.

Enfin, on sait que ce livre, destiné tout particulièrement aux administrateurs, aux officiers, et aux journalistes et spécialistes de la question coloniale, reflète les idées dominantes de ce milieu. Il contient des jugements de valeur : des éloges adressés aux personnalités jugées loyales et la critique de celles jugées dangereuses ou peu éduquées, sorte de tableau d'honneur du personnel islamique de la colonie à partir de la grille d'analyse de l'Administration.

velle carrière au Maroc (direction du Collège musulman de Fès, puis attaché au Service des Affaires indigènes, à Rabat, dont il devient le directeur en 1930).

Ces remarques à propos de l'ouvrage de Marty prendront corps au fur et à mesure de l'analyse. Elles n'entachent pas les qualités de l'auteur qui a su présenter une synthèse d'ensemble cohérente de la situation des musulmans en Côte d'Ivoire au début des années 1920. On ne peut qu'admirer sa capacité à organiser logiquement une vaste information pour son public, avec des photographies, des cartes et des documents originaux. « Il fournit – écrit Launay – une approche irremplaçable, même si elle est inévitablement partisane, sur l'état des relations franco-musulmanes dans le nord de la Côte d'Ivoire en général » – une observation qui peut être appliquée à l'ensemble de la colonie. Launay parle aussi, à deux reprises, de la finesse des observations de l'auteur[24]. Pour notre part, nous aurons aussi l'occasion de signaler, à différentes reprises, la pertinence des informations et des commentaires de Marty, et sa contribution originale à plusieurs notices biographiques. Tout simplement, l'ouvrage de Marty ne doit pas être considéré comme un livre sacré, que son ancienneté (bientôt près d'un siècle) rendrait intouchable. Il est, avec ses qualités et ses défauts, un produit direct de l'observation coloniale. On pense, par analogie, à l'œuvre pionnière de Delafosse sur les empires soudanais médiévaux[25], longtemps fétichisée et compilée, avant d'être remisée dans un rayon de la bibliothèque coloniale comme un moment important, mais dépassé, de la construction de la connaissance historique.

D'une certaine manière, notre ouvrage a l'ambition de se substituer à celui de Marty pour la période 1900-1920, et de le prolonger jusqu'aux années 1950. C'est pourquoi nous le commenterons régulièrement pour en montrer à la fois les apports, les limites et les inexactitudes. C'est sans doute la meilleure manière de lui rendre hommage.

Les sources imprimées

Les sources imprimées sur la Côte d'Ivoire datent, pour l'essentiel, de la fin du XIXe et du XXe siècles[26]. Elles se composent, principalement, de récits de missions, d'explorations ou d'opérations de terrain, d'ouvrages collectifs destinés à présenter la nouvelle colonie au grand public, et d'écrits individuels, livres ou articles, par des jeunes lieutenants et des administrateurs qui ont mis par écrit les résultats de leurs enquêtes locales dans des revues et éditions géographiques et coloniales de l'époque. Nous allons distinguer, pour la facilité de l'exposé, ces trois catégories.

Parmi les récits de missions ou les compte rendus de colonnes militaires et d'opérations, nous placerons, en tête de liste, comme le plus ancien, le *Journal d'un voyage…* de René Caillié (1830), qui avait traversé plusieurs sites urbains dans le nord de la future Côte d'Ivoire (Tingréla, Samatiguila, Tiémé) au cours de son voyage à Tombouctou.

24. R. Launay, 1997 : 422.

25. Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français),* 3 volumes, 1912. Rééd. 1972. Voir notre analyse sur « Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine » (J.-L. Triaud, 1998).

26. Dans la bibliographie finale, nous avons aussi placé dans la série des sources imprimées, des ouvrages de référence extérieurs à la Côte d'Ivoire, mais dont nous avons été amenés à faire un usage ponctuel à la marge. Ce sont, par exemple, le *Tarikh el-Fettach* et le *Tarikh es-Soudan* (XVIe-XVIIe siècle), qui traitent de l'histoire de Tombouctou et de la Boucle du Niger, ou l'*Esmeraldo de Situ orbis* de Duarte Pacheco Pereira (début du XVIe siècle) qui décrit la côte occidentale d'Afrique. Il en est de même d'Ibn Battuta, de Bowdich, d'al-Hajj 'Umar, etc. dont les œuvres ont été sollicitées à un titre ou à un autre.

Puis nous relèverons celui de Louis Gustave Binger, *Du Niger au golfe de Guinée* (1892), devenu peu après gouverneur de la Côte d'Ivoire (1893-1895). On le complétera par celui de Marcel Monnier (1894), qui était le photographe de l'expédition, *Mission Binger – France noire (Côte d'Ivoire et Soudan)* (1894).

Viennent ensuite, chronologiquement, le témoignage de Parfait-Louis Monteil sur *La colonne de Kong* (1902), et les mémoires du colonel Baratier, *Épopées africaines* (1913), où il est question, entre autres, de la « Révolte du Baoulé » et de la « Colonne contre Samory ». Le géographe Joseph Eysséric a publié trois articles (1897-1900) sur ses missions et explorations en Côte d'Ivoire, notamment chez les Gouro. Georges Thomann, qui explora le Sud-Ouest de la colonie, la région du fleuve Sassandra, a laissé plusieurs écrits fondateurs (1901-1903) sur ses parcours dans la région. Le capitaine Henri d'Olonne, officier et explorateur, qui fut notamment chargé d'établir la frontière entre la Côte d'Ivoire et le Liberia en 1897, a tiré de ses différents parcours dans cette zone un ouvrage intitulé *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée* (1901). On peut y ajouter l'ouvrage de Maurice Delafosse, consacré à la mission de délimitation de la frontière entre Côte d'Ivoire et Gold Coast (Ghana), *Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or et du Soudan* (1908).

Cette liste ne prétend pas être exhaustive. Elle correspond aux récits de voyages et de missions que nous avons été amenés à consulter pour les besoins de cette recherche.

Les ouvrages collectifs ont, eux, pour fonction de populariser l'image de la Côte d'Ivoire, notamment dans le but d'y attirer des colons et des hommes d'affaires. François-Joseph Clozel avait publié avec Roger Villamur, un magistrat, un livre sur *les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* (1902), où se mêlent ethnographie et histoire et où l'on retrouve les noms de Benquey (« Coutumes des Abrons » et « Coutumes des Mandé de Bondoukou »), Delafosse (« Coutumes indigènes des Agni du Baoulé », et une « Lettre sur l'ethnographie de Bondoukou ») et Thomann (« Coutumes des Kroumen de Sassandra »). Ce volume contient aussi des contributions sur Bouna, Kong et Séguéla, dont l'intérêt est moindre. Clozel avait rédigé l'introduction de l'ouvrage, qu'il avait centrée sur les Mandé du nord de la colonie. Grâce à une enquête antérieure dont il s'était inspiré, il avait ainsi nommé et classé une vingtaine de personnages religieux musulmans notoires dans cette zone. Plus tard, devenu gouverneur de la colonie, il publie, dans *Dix ans à la Côte d'Ivoire* (1906), le récit de ses tournées dans la colonie. Il consacre un développement sur « les troubles d'Assikasso », dont il fut le témoin, et il rassemble plusieurs monographies sur les principales régions de la colonie, certaines d'entre elles étant signées par des administrateurs connus, tels Albert Nebout et le capitaine Benquey, respectivement pour le cercle et la ville de Bondoukou, ainsi que T. Tellier pour le cercle du Baoulé.

Dans le même registre, figurent les publications patronnées par le Gouvernement général de l'AOF, à l'occasion des expositions coloniales de 1906 et 1931, où la Côte d'Ivoire fait l'objet d'un volume distinct et dans lequel les administrateurs ont composé des notices sur leurs cercles. Nous avons distingué, notamment, au titre de l'exposition coloniale de 1906, le Lieutenant Bourgoin, sur le cercle de Séguéla et le capitaine Benquey sur le cercle de Bondoukou.

Au nombre des écrits individuels, nous commencerons par des ouvrages plus politiques : *La Pacification de la Côte d'Ivoire, 1908-1915,* par le gouverneur Gabriel

Angoulvant (1916), et *La Côte d'Ivoire, le pays, les habitants,* par Gaston Joseph (1917), un administrateur qui eut une longue expérience ivoirienne (1909-1920), et dont l'ouvrage a d'ailleurs été préfacé par Angoulvant.

On réservera une place particulière à Louis Tauxier. Ses ouvrages sur plusieurs régions de la Côte d'Ivoire (Kong (1921-1922 : inédit publié par E. Bernus en 2003), Gouros et Gagous (1924), Agnis (1932)), sont imprimés, pour les deux derniers, chez des éditeurs qui font autorité en matière d'études coloniales et orientalistes (Ernest Leroux, Paul Geuthner). C'est dans *Le Noir de Bondoukou* (Paris, Ernest Leroux, 1921) que nous avons trouvé, sur les musulmans de cette région, des matériaux souvent de première main et des commentaires dignes d'attention. Usant de sa position d'administrateur, Louis Tauxier a fait un large usage des archives du cercle de Bondoukou et de ses entretiens avec les notables, notamment Kounandi Timité, l'almamy de Bondoukou.

Signalons à cette occasion un autre texte inédit, rédigé par un Français qui avait séjourné quelque temps à Kong : *Fin de siècle en Côte d'Ivoire, 1894-1895. La ville de Kong et Samori d'après le journal inédit du Français Georges Bailly* (1991), découvert et publié par Georges Niamkey Kodjo.

La liste qui suit comprend des travaux d'administrateurs et de militaires dont la consultation nous a aidé sur un point ou un autre.

BENQUEY, Administrateur en Chef des Colonies, Octobre-décembre 1921. « Considérations sur l'Islam africain (Haute Côte d'Ivoire) », *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française.*

Le capitaine Benquey, qui fut en poste dans le Nord de la Côte d'Ivoire et à Bondoukou, a fait figure, à cette époque, d'expert des questions musulmanes.

Lieutenant BLONDIAUX, 1897-1898. « Du Soudan à la Côte d'Ivoire », *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Le lieutenant Blondiaux a fondé le poste de Touba en 1897.

Lieutenant Georges Auguste BONNEAU, 1899. *La Côte d'Ivoire. Notices historiques et géographiques.* Paris, Henri Charles-Lavauzelle.

A. CHARTIER, administrateur du cercle de Kong, 1915. « Le cercle de Kong », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F., Renseignements coloniaux.*

—, 1921. « Le cercle des Tagouanas ». *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.,* n° 11.

Lieutenant CHAUDRON, 1902 (15-31 décembre). « Les États de Bouna », *Journal officiel de la Côte d'Ivoire.*

—, 1907. « Notes sur le pays bouna dans la Haute Côte d'Ivoire », *Revue des Troupes coloniales,* n° 6 -1 et 6-2.

Maurice DELAFOSSE (outre ses contributions citées ci-dessus), 1893. « Les Agni (Pai-Pi-Bri) », *L'Anthropologie,* t. IV.

—, 1900. *Essai de manuel de la langue agni parlée dans la moitié orientale de la Côte d'Ivoire.* Paris, J. André.

—, 1904. *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes, avec des notes linguistiques et ethnologiques.* Paris, Leroux.

—, 1908-1909. « Le peuple Siéna ou Sénoufo », *Revue des études ethnographiques et sociologiques*.

—, 1929. *La langue mandingue et ses dialectes : Malinké, Bambara, Dioula,* Paris, P. Geuthner, 674 p. [Rééd. 1955].

Maurice Delafosse, est un des grands noms de la science coloniale sur l'Afrique de l'Ouest. La Côte d'Ivoire a été son premier terrain (politique et scientifique). Les travaux cités ici sont à dominante linguistique, mais ils comportent de multiples notations historiques et anthropologiques.

Pierre d'ESPAGNAT, explorateur, 1899. *Jours de Guinée.* Paris, Perrin et Cie.

René GRIVOT, administrateur du cercle de Lahou, 1942. « Le cercle de Lahou. Côte d'Ivoire », *Bulletin de l'IFAN*, réimpr. en volume, Paris, Larose, 1948.

—, 1955. « Agboville, esquisse d'une cité d'Afrique noire », *Études éburnéennes,* t. IV : 84-107.

Dr. A. LASNET, 1896. « Notes sur le Baoulé », *À Travers le monde,* n° 52.

—, 1898. « Contribution à la géographie tropicale. Mission du Baoulé », *Annales d'hygiène et de médecine coloniales.*

Membre d'une mission en pays Baoulé, en 1896, le docteur Lasnet, qui fit ensuite une grande carrière (il devint Directeur général et inspecteur général du service de santé colonial au ministère des Colonies) s'est aussi intéressé à l'histoire Baoulé.

J. C. REICHENBACH, 1890 « Le royaume d'Assinie », *Le Magasin pittoresque,* 1890, série II, t. 8.

—, 1890. « Étude sur le royaume d'Assinie », *Bulletin de la Société de Géographie,* Paris.

J.C. Reichenbach a été résident de France (par délégation) à Assinie en 1887.

Tous ces auteurs, dans les différentes catégories que nous venons de distinguer, sont représentatifs de la science coloniale appliquée à la Côte d'Ivoire à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Nous retrouverons la plupart de leurs noms au fil de nos enquêtes. Ils ne constituent, cependant, qu'un échantillon limité, composé des seuls auteurs auxquels nous avons eu recours, et dont les travaux nous ont aidé, certains d'entre eux plus par leur connaissance de l'environnement et du terrain que par leurs informations sur l'islam et les musulmans. Si l'on excepte, en effet, ceux que nous qualifierons d'experts en la matière, Marty, Benquey et Tauxier, voire Delafosse, les autres sources imprimées utilisées occupent une position plus marginale par rapport au cœur de notre recherche.

Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits

Nous avons recensé et consulté 59 thèses de doctorat, mémoires et contributions diverses inédites. Sur ce total, 26 de ces travaux (thèses et mémoires de maîtrise) ont été produits par des chercheurs ivoiriens et couvrent plusieurs disciplines de sciences sociales, plus particulièrement l'histoire, la géographie et l'anthropologie.

Comme nous l'avons déjà indiqué, nous avons voulu que cette histoire des musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale soit étroitement associée et intégrée à celle de toutes les populations du pays. Nombre de ces thèses et mémoires, qui ont souvent un caractère monographique et précisément localisé, et concernent parfois des ensembles historiques non islamisés, apportent une connaissance des milieux concernés et éclairent donc, même quand ce n'est pas leur objet, le positionnement des communautés musul-

manes dans les différents terroirs. Les travaux scientifiques contemporains que nous avons recensés ci-après ont, eux aussi, pour une partie d'entre eux, joué le même rôle.

Travaux scientifiques et littéraires contemporains : ouvrages et articles imprimés, ou en ligne

Cette partie de la bibliographie illustre l'importance des travaux scientifiques en anthropologie, archéologie, commerce, économie du développement, études urbaines, géographie, histoire, linguistique et sociologie, en français et en anglais, réalisés sur la Côte d'Ivoire depuis l'indépendance. Il y a peu de secteurs géographiques, en Côte d'Ivoire, qui n'aient fait l'objet de recherches en sciences sociales. Les auteurs sont, notamment, britanniques, français, ivoiriens, nord-américains. Les chercheurs internationaux ont ouvert la voie, mais la part croissante des auteurs ivoiriens doit être soulignée, y compris en matière d'études sur l'islam et les musulmans, auxquels il convient d'ajouter une série d'auteurs ouest-africains consultés pour leurs travaux sur leurs pays respectifs.

Dans cette bibliographie se côtoient des recherches sur les terroirs ivoiriens, des études urbaines, des travaux sur les migrations et les échanges qui, tous, fournissent le cadre nécessaire à une histoire sociale. On y trouve, d'autre part, des contributions plus spécifiquement consacrées à l'islam et aux musulmans de Côte d'Ivoire, en nombre plus restreint. Des travaux de référence sur les problématiques islamologiques et sur les réseaux musulmans dans les pays ouest-africains voisins, notamment confrériques, apportent une couverture plus large et des pistes de transversalités.

Instruments de référence sur les sources arabes

Nous signalons ici les instruments de référence qui ont servi à l'identification des titres de manuscrits arabes figurant dans les inventaires de bibliothèques locales (notamment ceux reproduits en annexe de l'ouvrage de Marty). Ils constituent également, pour plusieurs d'entre eux, des ressources en matière islamologique et pour la connaissance de l'islam subsaharien. La présentation de ces ouvrages suit un ordre chronologique.

Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* (2e édition), Leiden, Brill, I, 1943, 676 p. ; II, 1949, 687 p. ; Supplementbanden (S), I, 1937, 973 p ; II, 1938, 1045 p. ; III, 1942, 1326 p.

Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, 12 vol. avec index, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005.

Noureddine GHALI et Sidi Mohamed MAHIBOU, avec la participation de Louis Brenner, *Inventaire de la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou* (conservée à la Bibliothèque nationale, Paris), Éditions du CNRS, Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, avec le concours de Yale University et de Michigan State University, 1985, 417 p.

John O. HUNWICK (Ed., Comp.), *Arabic Literature of Africa,* vol. 4, *Writings of Western Sudanic Africa,* Leiden, Brill, 2003, XXIV + 814 p.

Bruce HALL et Charles STEWART, « The Historic "Core Curriculum" and the book market in Islamic West Africa », texte d'abord mis en ligne (http://www.westafricanmanuscripts.org, et ouvrir l'onglet « Studies »), puis publié dans Graziano Krätli and Ghislaine Lydon (Ed.), *The Trans-Saharan Book Trade : Arabic Literacy,*

Manuscript Culture and Intellectual History in Islamic Africa, Brill, Leiden, 2011 :109-174 ;

Conclusion

Nous avons choisi de présenter systématiquement, par voie de citations, nos sources et nos références, afin qu'elles soient directement accessibles au lecteur. Ce parti-pris alourdit, par certains côtés, l'ouvrage, mais il met à la disposition de chacun des sources ou des textes parfois difficiles d'accès. S'agissant plus particulièrement des fiches de renseignements sur les « personnalités maraboutiques », dont nous avons relevé de nombreux extraits, ces matériaux sont ainsi directement ré-utilisables et susceptibles de nouveux commentaires. Tout au long de l'ouvrage, la reconnaissance et la critique des sources ont mobilisé notre attention. Nous montrerons, au fur et à mesure, l'importance de cette démarche méthodologique. C'est la raison pour laquelle nous avons largement « exposé » nos sources.

Cet ouvrage n'a pas, pour autant, réalisé une étude aux prétentions exhaustives et définitives. Ce n'était pas l'objectif. Les sources réunies, aussi nombreuses soient-elles, pourraient être complétées utilement par des consultations dans les archives maliennes (le nord de la Côte d'Ivoire étant rattaché au Soudan français aux débuts de la conquête coloniale), ghanéennes et britanniques (Bouna et Bondoukou figurant dans la sphère des revendications territoriales britanniques, dans une zone où les réseaux musulmans transfrontaliers étaient actifs). Les consultations orales dans le Centre et le Sud du pays sont loin d'avoir épuisé les ressources qui gisent dans les mémoires familiales et individuelles dans tout le pays. Une prospection systématique serait aussi à faire des documents en langue arabe, et de ceux en dioula et caractères arabes, qui peuvent subsister dans des fonds privés, quand ce n'est pas dans certains dossiers d'archives.

Si, au cours des années à venir, l'afflux de nouvelles sources, dûment estampillées, vient compléter, modifier ou démentir une partie de nos conclusions, et si notre propre ouvrage a pour effet d'encourager ces recherches, nous aurons rempli notre rôle. Le chantier est ouvert. Il y a place pour de nombreux ouvriers.

Conventions de transcription des mots et des noms africains et arabes et marques du pluriel

Mots et noms africains

Lorsque ces mots ou ces noms sont extraits d'archives ou d'ouvrages imprimés, nous les reproduisons en l'état, en y ajoutant éventuellement d'autres formes connues. En dehors de ces cas, nous avons choisi une transcription des mots et noms africains sous une forme francisée, en accord avec l'usage ivoirien du français.

Le mot « Dioula » est, à cet égard, emblématique, lequel a donné lieu à plusieurs transcriptions concurrentes : Dioula, Dyula, Juula, Jula. Nous avons choisi, pour notre part, la forme franco-ivoirienne *dioula* (voir la note ci-dessous, qui en donne le contexte et les raisons de ce choix).

De même, nous avons opté pour *Baoulé, Agni, Gouro,* plutôt que *Baule, Anyi* et *Guro,* etc. Nous avons fait un choix identique pour le mot *Haoussa,* dont cette forme francisée est consacrée par les travaux francophones récents.

Ces choix sont purement conventionnels. D'autres transcriptions pourraient être tout aussi légitimes, selon le contexte. Ainsi, dans un travail ethno-linguistique, où le souci scientifique de fidélité aux sons prononcés primerait sur le désir d'être accessible à un public plus large, les caractères de l'alphabet phonétique international ou de l'alphabet international africain seraient préférés.

Les transcriptions du mot dioula

Maurice Delafosse avait retenu la forme *dyoula* (voir son *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue. Étude grammaticale du dialecte dyoula. Vocabulaire français-dyoula,* Paris, 1904), et, à sa suite, l'administration coloniale. Paul Marty a fait de même. Yves Person a repris cette forme en remplaçant le « *ou* » français par le « *u* » de l'alphabet phonétique international, de valeur phonique équivalente (voir sa thèse *Samori. Une révolution dyula*, vol. 1, 1968). Une majorité de chercheurs ont adopté cette graphie de Person à leur tour, sans qu'il y ait unanimité sur ce point.

Le choix du digraphe *dy* avait pour but de rendre un son spécifique, ce que les linguistes appellent une « occlusive palatale sonore (dj ou dy) »[27] (Gérard Galtier, « Un exemple d'écriture traditionnelle mandingue », *Journal des Africanistes,* 1987, tome 57, fasc. 1 et 2 : 255).

Cette transcription a cependant fait l'objet de nombreux débats. La « Réunion des groupes d'experts pour l'unification des alphabets des langues nationales » qui s'était tenue à Bamako, en 1966, avait retenu, pour le « groupe mandingue », le *dy,* dans une liste alphabétique de 30 caractères (Etienne Balenghien, « À propos de l'alphabet du bambara au Mali » : 13. (http://llacan.vjf.cnrs.fr/PDF/Mandenkan14-15/14balenghien.pdf)

Mais, en 1967, le gouvernement malien a promulgué un décret fixant l'alphabet pour la transcription de quatre langues nationales : le manding, le peul, le tamasheq et le songhoy (pp. 14-15). Le « *dy* » y disparaît au profit du « *j* ». Il en est de même dans les codifications ultérieures en 1979 et 1982 (pp. 16-17).

Du point de vue de l'analyse linguistique, Gérard Galtier note que les graphies *dy* et *j* sont également justifiées, mais que, dans un souci d'« harmonisation inter-africaine », *j* et *c* sont à préférer à *dy* et *ty* (Gérard Galtier, « Problèmes actuels de la transcription du bambara et du soninké », 1978 : 4. (http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000334/033418FB.pdf).

C'est le « *j* » qui a, depuis lors, prévalu dans l'alphabet international africain.

Cette graphie a effectivement été retenue par un certain nombre de chercheurs, anglophones et francophones. C'est, par exemple, le cas de Kathryn Green dans sa thèse

27. *Occlusive* : consonne qui se prononce grâce à une fermeture initiale de la bouche suivie d'un relâchement soudain de ce blocage (en français : entre autres, b et p). *Palatale* : Se dit d'une consonne que l'on prononce en frappant le palais avec la langue (en français : d et t). La pointe de la langue est dirigée vers le bas et s'appuie contre la face interne des dents inférieures, alors que le dos de la langue prend contact avec le haut du palais.

sur « The Foundation of Kong, A Study in Jula and Sonangui Identity » (1984) et de Bakary Traoré, dans sa thèse sur les « Jula du Burkina Faso » (1996).

Pour notre part, nous avons choisi la forme francisée actuelle la plus courante, *dioula*, suivant en cela la pratique universitaire ivoirienne. Dès les années 1970, l'Institut de Linguistique appliquée (ILA) de l'université d'Abidjan avait adopté la forme « dioula », dans un souci de simplification pédagogique au service d'un enseignement à l'échelle de la Côte d'Ivoire. Ce fut le point de départ d'une chaîne de publications qui ont naturalisé le franco-ivoirien *dioula.*

Gérard DUMESTRE, Georges RETORD, *Kó dí, cours de dioula,* Université d'Abidjan, CERAV, 1974.

Gérard DUMESTRE, *Lexique fondamental du dioula de Côte d'Ivoire.* Abidjan, ILA, 1974.

Cassian BRACONNIER, Jean DERIVE, *Petit dictionnaire dioula : Dioula-Français, Français-Dioula.* Abidjan, ILA, 1978.

Moussa COULIBALY ; TAKEHIKO HARAGUCHI, *Lexique du dioula.* Abidjan, ILA – Tokyo, Institute of Developing Economies, 1993.

De même, dans son ouvrage sur *Le royaume de Kong* (2006), Georges Niamkey Kodjo utilise la forme *dioula.*

Mots et noms arabes

Les mots et noms arabes sont traités d'une façon analogue. Lorsqu'il s'agit de mots et de noms tirés de sources imprimées ou d'archives en français, nous les reproduisons en l'état, en les complétant éventuellement par leur forme arabisée. D'une façon plus générale, nous utilisons couramment des formes francisées, telles qu'elles sont en usage en Côte d'Ivoire, notamment pour désigner des personnes selon les formes connues de leurs noms. Exemples : « El-Hadj » ou « El Hâdj », « Alassane », « Abdoulaye », etc.

Par contre, lorsque nous transcrivons des sources en arabe, nous le faisons suivant un système de translittération normalisé. Nous avons choisi celui, récemment simplifié et adapté, de l'*Encyclopédie de l'islam*.

Dans cette transcription, les longues sont signalées par des traits suscrits (macrons). Des accents circonflexes peuvent en tenir lieu dans les formes francisées. Exemples : « Al-Hājj » et « El Hâdj ». Nous utiliserons donc concurremment ces deux formes de longues selon le contexte et la source.

Dans un souci de simplification, nous avons abandonné le signalement des longues pour la désignation des confréries, dont la mention est fréquente dans ce travail : Qadiriyya et qadiri (pour Qādiriyya et Qādirī), Tijaniyya et tijani (pourTijāniyya et Tijānī), Shadhiliyya et shadhili (pour Shādhiliyya et shādhilī).

Nous suivons aussi le mode de translittération normalisé pour des termes et des concepts islamiques spécifiques, même lorsqu'il existe des versions francisées : par exemple, *umma* (et non oumma).

Marques du pluriel

Les mots arabes et africains ont leurs propres formes du pluriel. Nous les utiliserons dans certains cas, en les signalant, mais nous aurons recours, le plus souvent, à deux types de procédés :

– soit retenir la forme au singulier des mots étrangers comme forme unique et invariable. Le pluriel est seulement déduit de la position du mot dans la phrase, et des articles et noms ou pronoms avec lesquels il est employé. De même, la forme du féminin n'est pas davantage appliquée à ces mots traités comme invariables.

Exemples : « Les Qadiri », « les Tijani », « 4 Tijani », « des Tijani » ; « une connexion tijani », « une personnalité tijani », « affiliation tijani ».

– soit appliquer la marque française du pluriel en -s, notamment à des mots devenus usuels dans cette enquête, et qui peuvent être considérés comme francisés : ainsi « des karamokos ».

Les noms et adjectifs ethniques sont traités, eux aussi, le plus souvent, comme des noms invariables : « les Baoulé », mais l'usage courant en a francisé quelques uns : ainsi, « le cercle des Gouros » (terminologie administrative coloniale), « les Gouros », « les Sénoufos ». Il n'y a pas lieu, à notre sens, de prescrire une formule unique. On tiendra compte des usages et des contextes, sans chercher une uniformité complète en la matière.

Majuscules initiales

À la différence des règles en usage en langue française, nous avons choisi de signaler tous les qualificatifs ethniques par une majuscule initiale, afin de mieux les visualiser et les discerner dans un texte où ils abondent. Nous suivons, sur ce point, l'usage anglais. Ainsi : le golfe Baoulé, les villages Agni, etc.

Pour le mot « dioula », nous distinguons le qualificatif ethnique avec une majuscule initiale (« les Dioula ») et le nom commun, synonyme de marchand, sans majuscule initiale (« un commerçant dioula »). C'était la position adoptée par Marty, et nous le suivons sur ce point : « Les Dioula, au sens ethnique du mot, et les dioula, colporteurs de toutes origines »[28],

Lorsqu'il s'agit d'une langue, nous gardons la minuscule : la langue bambara, le malinké, le dioula.

Dans le contexte de la domination coloniale, un mot revient souvent sous notre plume pour désigner l'appareil politique et bureaucratique : « l'Administration », considérée sous cette forme comme une sorte d'entité abstraite condensant les agents de l'État en place et leurs fonctions. Nous avons attribué une majuscule initiale à ce mot pour désigner précisément cette entité globale. Il ne s'agit pas, dans ce cas, d'une administration clairement identifiée et localisée (Gouverneur, administrateur de cercle, bureau du gouvernement, etc.), mais de la représentation, en quelque sorte générique, de la puissance coloniale. Nous avons pensé, à ce propos, à une formule que Théodore Monod et Amadou Hampaté Ba utilisaient dans leur correspondance pour souligner, de façon allusive, le caractère redoutable et discrétionnaire du pouvoir administratif, et notam-

28. P. Marty, 1922 : 3.

ment son appareil de renseignement et de répression : la « Terrible Vieille Dame », disaient-ils, ou, en abrégé, « TVD »[29]. Nous rejoignons leur démarche, en prêtant, par une majuscule initiale, une identité globale abstraite particulière à cette machine bureaucratique, dont l'autoritarisme était fortement ressenti par les « sujets », et même par certains Français, pourtant mieux protégés, comme Monod, dans le cadre du système colonial de l'époque.

29. « Oui certes la TVD est dangereuse. Je la connais parfaitement. Ayant longtemps pratiqué sa cour, je connais beaucoup de recoins obscurs de ses écuries où elle entretient ses chevaux de bataille. Elle n'offre rien pour rien, et comme l'agriculteur, elle sème une graine pour en récolter cent mille en plus. Je connais ses victimes, c'est-à-dire celles qu'elle a usées à ses services et dont elle a abusé la bonne volonté. Ses fins ne sont pas celles de la Vérité » (Lettre d'Amadou Hampaté Ba à Théodore Monod, 19 octobre 1953, citée dans Jean-Louis Triaud, « D'un maître à l'autre : l'histoire d'un transfert. Amadou Hampaté Bâ entre Tierno Bokar et Théodore Monod (1938-1954) », *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d'analyse des sociétés politiques),* n° 20, décembre 2009, p. 20. En ligne : http://www.fasopo.org/sites/default/files/article_n20.pdf

1re partie
Le « nord ivoirien » avant la conquête coloniale les héritages d'une histoire sociale et politique

1

Les itinéraires Dioula : Woro Sira[1]

Avant l'occupation coloniale, l'islam était concentré dans certaines parties du nord de l'actuelle Côte d'Ivoire. Là se trouvaient les principales bases des développements ultérieurs plus au sud. Il convient donc d'en reconstituer les positions avant d'examiner sa diffusion vers les régions méridionales. En anticipant sur la situation contemporaine, et pour plus de commodité, nous parlerons ici, en dépit de l'anachronisme, de « Nord ivoirien » afin de mieux observer les antécédents de ce nouvel espace administratif.

Cet enracinement ancien de l'islam dans le nord de la Côte d'Ivoire est à mettre en relation avec les itinéraires autour desquels s'est organisé le commerce soudano-sahélien depuis l'époque médiévale. C'est surtout à partir du XIVe siècle que se sont développées les premières voies commerciales joignant la boucle du Niger (notamment à partir de la ville de Djenné) aux zones colatières de la bordure forestière, aux régions aurifères du Lobi et de la moyenne Volta, jusqu'au comptoir portugais d'Elmina, sur la côte de Guinée (actuel Ghana). Les marchands venus du nord-ouest, qu'on désigne sous le générique de Mandé[2], s'aventurent et essaiment le long de ces pistes, où ils créent des relais commerciaux. Ces marchands Mandé, d'abord désignés, dans les textes médié-

1. La route (*sira)* de la cola (*woro*).

2. Le terme Mandé a plusieurs acceptions. Mandé, ou Manden, désigne d'abord une région du Haut Niger, pays d'origine du fondateur de l'empire du Mali, Soundjata, au XIIIe siècle. On parle aussi, à ce propos, du Manding, ou Vieux Manding. Les linguistes ont également retenu ce nom générique, ou aussi celui de langues mandingues, pour désigner une famille de langues de l'ouest de l'Afrique de l'ouest, dans laquelle on trouve notamment, pour ce qui nous concerne plus particulièrement, le bamana (bambara), le malinké, le dioula, le soninké, le dafing et le marka. Pour notre part, nous utilisons ce terme pour désigner, de façon générique, les populations parlant ces langues et partageant des cultures apparentées, ainsi que ces langues elles-mêmes. Elles ne représentent pas, pour autant, un ensemble homogène.

vaux, sous le nom de Wangara, avant de l'être sous celui de Dioula (Jula), ont été, eux-mêmes, islamisés au contact des commerçants maghrébins venus, à partir du VIIIe siècle, dans le Sahara méridional et le Sahel, mais dont le rôle islamisateur attendra encore plusieurs siècles pour prendre de l'ampleur.

Le plus important relais commercial dans cette direction est la ville de Begho[3] (aussi Bighu, Bi'u, ou Bitu)[4], située au sud de la Volta noire, dans l'ouest de l'actuel Ghana, une zone de transition entre savane et forêt[5]. Cette agglomération vivait du commerce de l'or, de la cola, de l'ivoire, des esclaves. La chronologie de la fondation et de la destruction de cette ville a fait l'objet de multiples débats. Binger avait affirmé que la fondation de « Bondoukou ou Bitougou » était « plus ancienne que Djenné » et « antérieure à 1043 »[6]. C'est une hypothèse haute qu'il convient de nuancer. A l'inverse, Yves Person datait la fondation du milieu du XVIe siècle seulement[7], en privilégiant les seules migrations Mandé ouest-est de cette époque. Les fouilles archéologiques ont, elles, livré des structures urbaines (notamment des murs), qui ont pu être datées au carbone 14 entre 1350 et 1750. I. Wilks en fait la base de sa chronologie de la cité[8]. Begho représente donc, sans doute à partir du milieu du XIVe siècle[9], une enclave urbaine musulmane active, loin en avant des limites du dar al-islam[10]. Cette datation de Begho n'exclut pas l'existence, sur le site, d'un premier village[11] : « Of the various parts of the Bighu complex, the so called Nyarko site appears to date back to the 11th or the 12nd century […]. Of eight radiocarbon dates from the central parts of the complex, two lie in the 15th century, four in the 16th, one in the 17th century, and one – 1710 + or – 100 – in the 18th, leading Posnansky to remark that there is "a strong presumption of the main phase of occupation falling within the period A. D.

3. Le village actuel de Hani (Wenchi District, Brong Ahafo Region) est le successeur de la Begho médiévale.
4. Begho est la forme adoptée par les francophones. Les anglophones parlent de Bighu. « Early eighteenth century Gonja chroniclers rendered Bewo in Arabic as "Bi'u", "Bighu", and sometimes "Biku," and in the nineteenth century the French form "Begho" was coined (and has been widely adopted by scholars who should long ago have abandoned it) » (I. Wilks, 2005 : 63). La ville-entrepôt fut aussi connue des Européens sous le nom de Nsoko (Insoco) (*Op. cit.* : 67).
5. Voir J. Anquandah (2002), L.B. Crossland (1989), T. Insoll (2003), M. Posnansky (1979 ; 2002), I. Wilks (1961). Le site de Begho a longtemps servi de chantier-école pour les étudiants en archéologie de l'université du Ghana.
6. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 161. Déjà, Paul Marty avait émis des réserves sur cette datation : « C'est assez imprudemment que Binger attribue à Bondoukou ou Bitougou […] une origine plus ancienne que celle de Djenné et assure que sa fondation est antérieure à 1043 » (P. Marty, 1922 : 217).
7. Y. Person, 1964 : 325-336, 332.
8. I. Wilks, 1982 : 346.
9. En se fondant sur une interprétation « basse » d'une date au carbone 14, E. Terray parle plutôt de « la première moitié du XVème siècle » (E. Terray, 1995 : 55) – tant est grande la marge d'indécision sur cette chronologie.
10. La chronologie de l'essor, sinon de la naissance, du site de Begho est à mettre en relation avec celle de Djenné. La ville médiévale et musulmane de Djenné n'est pas antérieure au XIIIe siècle : « the new and increasingly islamised Jenne which succeeded Jenne-Jeno as a centre of trade in the southern Inland Delta from c. 1200 » (J. Hunwick, 1990 : 151).
11. *Cf.* E. Terray, 1995 : 52, qui mentionne deux dates au carbone 14 recueillies dans un quartier de la ville et remontant aux XIe et XIIe siècles (ap. M. Posnansky & R. McIntosh, 1976 :166)

1400-1700"…»[12]. Cette chronologie est cohérente, mais le dossier reste en discussion[13].

Gérard Chouin invite, plus globalement, à la prudence : « Begho est sans doute l'un des sites archéologiques les plus étudiés au Ghana puisqu'il a fait l'objet d'une campagne de fouilles de quelque dix années. Ces fouilles ont trouvé un écho très large dans les écrits des historiens, lesquels y ont surtout cherché la confirmation d'un certain nombre de thèses dérivées des traditions orales concernant la chronologie du site […]. Encore aujourd'hui, ce site occupe une place centrale dans l'historiographie des Akans et de l'expansion Mandé, comme prototype de ces centres urbains fondés en bordure de forêt dans la première moitié du XVe siècle […]. [Mais] le site de Begho a été très peu publié, rarement en détail, et risque fort de ne l'être jamais. Aussi, des fouilles que Posnansky et son équipe poursuivirent de 1970 à 1979 dans le cadre du *West African Trade Project*, l'historien ne retient souvent que quelques dates obtenues au moyen des techniques de datation au Carbone »[14].

S'il est vraisemblable que, à certains moments, des commerçants Mandé soient parvenus, par là, jusqu'à la côte, puisque Duarte Pacheco Pereira[15] signale, parmi d'autres marchands venus de l'intérieur, la présence de marchands « mandinguas », à Elmina, à la fin du XVe siècle, cette activité n'entraîne pas, sur le moment, une quelconque diffusion de l'islam. I. Wilks montre cependant que les affaires, le lien avec l'empire du Mali et l'islam confèrent à ces voyageurs une certain prestige et une influence culturelle et linguistique, dont on peut retrouver les effets chez les Akan[16]. Mais il s'agit là de la pointe avancée d'une diaspora commerçante. En ce qui concerne Begho, « L'islam [y] aurait été introduit […] par un Hwela venu de Djenné qui aurait accompli auparavant le pèlerinage à La Mecque »[17].

On ne sait pas, non plus, avec certitude, à quelle date Begho disparut. Différentes controverses ont, ici encore, nourri un débat. Guerre interne et conflits avec les voisins, modifications des routes du commerce, avec l'émergence de nouveaux acteurs urbains et régionaux, semblent avoir provoqué une crise, à une date qui est tout sauf certaine[18]. Lors de la destruction de la ville, une partie des habitants partit fonder Bondoukou, située à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Begho. « Après Bégho, le réseau méridional mandé s'enrichit d'une série de villes nouvelles : Sya (Bobo-Dioulasso), Wa et Bouna aux XVe et XVIe siècles ; Boron et Bondoukou au XVIIe siècle »[19]. J.-L. Boutillier

12. I. Wilks, 1982 : 238.

13. Sur l'histoire de Bondoukou et l'identification de Begho, Bitu et Bondoukou, voir la discussion et les hypothèses suggestives de B.M. Perinbam, 1986.

14. G. Chouin, 2005 : 3-4. Voir ces dates dans I. Wilks, 2005 : 69.

15. Il fut gouverneur potugais du fort Saint Georges de la Mine (Elmina) de 1520 à 1522.

16. I. Wilks, 2005 : 85.

17. E. Terray, 1995 : 52. Terray cite à l'appui des informations convergentes de Delafosse, Benquey, Tauxier, Meyerowitz (*Op. cit.* : 64), qui peuvent être utilisées avec prudence – Les Hwela sont les autochtones de Begho.

18. Tauxier, qui critique, à juste titre, les chronologies trop hautes de Binger et de Benquey pour la fondation de Begho, situe autour de 1500 le départ des Dioula de Begho vers Bondoukou (1921 : 75). A.W. Massing invoque des « local sources » à l'appui des dates de « 1594 or 1597 » – soit un siècle plus tard (2000 : 296-297). Boutillier (*Op. cit.* : 23 – voir ci-après) retient le XVIIe siècle pour la naissance de Bondoukou. Nous ne trancherons pas.

19. J-L. Boutillier, 1993 : 23.

souligne notamment l'importance de Bouna comme centre commercial sur la route Djenné-Begho dès cette période[20].

Un second courant majeur est celui qui traverse le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire d'ouest en est. Il recouvre, en fait, plusieurs mouvements migratoires historiques qui s'étalent sur plusieurs siècles et correspondent notamment à la période d'expansion, puis de décadence, de l'empire du Mali[21].

Vers les XIVe et XVe siècle, les Manding/Malinké – ceux qui parlent le mandenka, ou maninka, ceux qui ont construit l'empire du Mali – commencent à assimiler ou à repousser d'autres populations de langue mandé, situés au sud-ouest et à l'est du berceau de l'empire, en direction de la forêt [22]. Les Mandé émigrent alors vers les savanes du sud et les abords de la forêt pour des motifs économiques. Un ou deux siècles plus tard, c'est au tour de ceux qui sont désignés comme Malinké de prendre eux-mêmes ce chemin. Ce mouvement migratoire est provoqué par la décadence et la désintégration de l'empire du Mali (XVIe siècle), l'instabilité croissante du pouvoir central, les conflits de succession et les guerres intestines.

La plupart de ces migrants se portent sur le Haut-Sassandra et le Haut-Bandama, en une vague qui « submerge successivement la région de Kankan, le Konian et le Mau, et elle s'achève au début du XVIIe siècle par la fondation, en haute Côte d'Ivoire, du centre de Boron, qui servira de base de départ aux poussées ultérieures »[23]. « Dans la zone occidentale, les agents principaux de l'expansion sont désormais des guerriers malinké de religion animiste qui, fuyant le désordre, sont à la recherche de terres nouvelles pour s'établir et d'esclaves pour les mettre en valeur » [24]. Ces migrations rencontrent les colonies dioula plus anciennes, issues des premiers mouvements mandé ouest-est ou des activités marchandes nord-sud « comme une couche de limon frais vient recouvrir des sédiments plus anciens »[25]. La majeure partie de ce nouveau courant occidental vient contribuer au peuplement des colonies dioula installées sur les routes du commerce dans la région du Comoé et de la Volta (Kong, Bouna, Begho). Boron semble, à cet égard, avoir joué le rôle de plaque tournante[26] : ces Malinké s'implantent assez solidement à l'ouest du Bandama, où ils fondent, dans le dernier quart du XVIe siècle ou au début du XVIIe, le village de Boron[27] « ce vieux centre qui a connu quatre implantations successives »[28]. Ils poussent jusqu'au Ghana actuel, où ils contribuent à la création du royaume Gondja (Gbaniya)[29].

20. *Op. cit.* : 24.
21. Nous laissons ici de côté l'hypothèse de migrations mandé proto-historiques, composées de groupes Ligbi (E. Terray, 1995 : 51-52). Terray admet que, « en l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de combler le fossé qui sépare les informations archéologiques des données livrées par la tradition et l'enquête ethnologique » (*ibid.*).
22. Voir Tim Geysbeek, 1994 : 49 *sq.*
23. E. Terray, 1995 : 60, ap. Y. Person. Sur la date de la fondation de Boron, voir R. Lecomte, 1953 : 5.
24. E. Terray, *ibid*.
25. E. Terray, *ibid*.
26. E. Terray, *ibid*.
27. Localité située aujourd'hui dans le nord de la Côte d'Ivoire (département de Korhogo). Voir P. Marty (1922) : 130 sq. ; Y. Person… : 327 et 332.
28. Y. Person… : 326. Sur Boron, voir aussi A. Deluz, 1973 : 86.
29. Y. Person,… : 332 ; 1970 : 285.

Ces deux courants venus, le premier de la boucle du Niger, et le second du Haut-Niger, se rencontrent et s'épaulent à Boron, comme à Begho[30]. Cependant, les différents groupes Mandé, y compris les Malinké, ainsi mis en mouvement sont, pour l'essentiel, des animistes. La « mandéisation », ou « malinkisation », qui s'opère de cette manière dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire ne saurait donc, pour cette raison, être confondue avec un processus d'islamisation, même si elle entraîne la mise en mouvement de lignages musulmans spécialisés [31], qui, à leur tour, diffusent des modèles nouveaux dans les sociétés environnantes. Observant l'influence qu'acquièrent les musulmans sur les États Dagomba, Gonja et Abron, E. Terray note : « Ce sont, dans une large mesure, les Dyula musulmans qui façonnent l'horizon intellectuel et idéologique à partir duquel se forment les nouveaux États »[32] – visant plus particulièrement, dans ce cas, les confins de la Côte d'Ivoire et du Ghana actuels.

On ne saurait terminer la présentation de ces itinéraires dioula sans parler d'un fruit, la noix de cola, qui, avec l'or, a constitué un des grands produits d'appel des commerçants dioula sur ces routes du Sud. La cola est, en effet, une composante importante de cette histoire. Les marchands dioula et, avec eux, l'islam, sont arrivés dans le Nord ivoirien sur les routes de la cola, à la recherche de ce fruit apparemment peu attractif par sa dureté et son amertume, et comme tel dédaigné par les populations forestières chez lesquelles poussent les colatiers[33], mais qui est fortement valorisé par les Soudanais.

V. Monteil, qui l'associait à l'islam, écrivait : « De bonne heure, la cola, principal tonique permis par la religion, a dû être favorisée par l'islam, et les colporteurs haoussa ou dyula ont, peu à peu, eu le monopole de son commerce et de son troc […] Les Musulmans l'ont d'ailleurs adoptée au point d'imaginer un hadith […] déclarant la cola sainte et sacrée, et promettant le Paradis à ses consommateurs »[34]. De même, dans *La Révolution dyula (1968-1975)*, Yves Person associe étroitement les routes de la cola, les Dioula et l'islam.

Binger, l'un des découvreurs français du Nord ivoirien, au retour de son voyage à Kong (1887-1889), décrit la noix de cola comme un coupe-faim, un excitant à l'égal du café noir, un tonique, également efficace contre les diarrhées. Il note aussi les facilités que lui ouvrent des cadeaux de cola faits à ses interlocuteurs[35]. Dans le monde mandingue, c'est un cadeau de choix. Les offrandes de cola interviennent dans les rituels, les prestations cérémonielles et même dans les dots[36]. Binger note encore que la production

30. Y. Person, 1964 : 332 ; 1970 : 285. Sur « les causes et les étapes de l'expansion Mandé », voir E. Terray, 1984, t. 1, et 1995 : 45-89.

31. Voir les observations de E. Terray : « Les progrès de l'islam » (1995 : 79-84).

32. E. Terray, 1995 : 84.

33. Parlant de la région de Daloa, Christophe Wondji écrit : « Autrefois le cola n'avait jamais été d'aucune utilité économique. Le Bété l'utilisait à des fins esthétique et religieuse : son jus « rouge » servait à parer les femmes et les danseurs ou à dorer les fétiches préalablement peints en noir. Le profane l'employait parfois comme un élément d'accompagnement pour boire son vin de palme. Enfin, pour le cultivateur harassé, c'était quelquefois un stimulant. Aussi, l'arbre qui le produisait ne faisait-il l'objet d'aucune attention particulière » (C. Wondji, 1972 : 36-37).

34. V. Monteil, 1980 : 308-309.

35. L.-G. Binger, 1892, t. 1 : 310.

36. C. Meillassoux, 1963 : 556.

intervient alors dans une zone limitée (ailleurs le colatier est stérile), soit entre le 7° et le 8° degré de latitude N. pour l'Anno et le Ouorodougou.

Il existe des colas rouges et des colas blanches, chacune avec plusieurs variétés, la cola blanche étant généralement plus recherchée. Celles de l'Anno sont blanches[37]. L'acheminement des noix de cola vers les lieux d'achat et de consommation suit des procédures précises. « La noix de cola se présente sur le marché comme un objet comptabilisable et interchangeable ; les paniers, traditionnellement, en comptaient 100 unités[38]. Produit végétal et périssable, elle exige des soins attentifs et un conditionnement efficace. Marchandise relativement pondéreuse, c'est en grande quantité que la cola était drainée vers le nord : collecte, conditionnement, transport intéressaient donc un nombre élevé d'individus »[39]. Enveloppée dans des feuilles de bananier, la noix de cola est assez fragile. Il est nécessaire de l'humidifier régulièrement au cours des transports afin de lui garder sa fraîcheur, son goût et ses qualités. C'est donc un produit précieux qui mobilise les énergies et incite les commerçants à l'aventure.

Nous voici sur les *woro sira* (les « routes de la cola », en malinké)[40] qui quadrillent les communications entre les sociétés de savane et les sociétés forestières. Il est difficile d'imaginer aujourd'hui ce pouvoir d'attraction de la cola, qui servait de monnaie d'échange avec un produit aussi essentiel et aussi cher que le sel, venu, lui, des mines sahariennes. Les musulmans qui descendent vers le sud depuis plusieurs siècles ont faim de cola. Tels sont les itinéraires dioula.

L'usage du terme « Dioula », devenu commun, ne va cependant pas de soi. Ce nom, qui a d'abord désigné les commerçants du Nord, de langue mandé, puis tous les originaires du Nord ivoirien[41], a fini par englober les ressortissants des colonies voisines du Nord ivoirien[42]. C'est donc un terme fortement connoté selon l'utilisation que l'on en fait. Pour ceux dont l'afflux de Nordistes dans les terres du Sud a nourri la xénophobie, il est devenu péjoratif. Sa définition à géographie variable le rend donc très ambigu et nous en usons par commodité avec les restrictions que nous venons de signaler.

Plus tard, les Nord-Ivoiriens seront distingués des étrangers, sans que, pour autant d'ailleurs, leur « ivoirité » cesse de prêter à suspicion et discussion. Ces « Dioula » nord-ivoiriens sont, en effet, au croisement d'une vaste aire culturelle Manding (mais aussi Sénoufo[43]) transnationale, qui les relie notamment au Mali et au

37. L.-G. Binger, 1892, t. 1 : 311.

38. C. Wondji apporte des précisions supplémentaires sur les pratiques en pays Bété et Gouro : « Comme de nos jours, il s'agissait de paniers de vannerie à claire-voie de 20 kg, entourés de feuille. Il faut distinguer ces paniers de conservation (*golé gà*) des paniers de transport pour le marché (blé) tissés en fibres de rônier » (1972 : 42).

39. C. Meillassoux, 1963 : 556.

40. Lémassou Fofana : 2007 : 32, dont l'ouvrage est une présentation historique stimulante de la question musulmane en Côte d'Ivoire dans la longue durée.

41. Le terme Dioula s'applique « aujourd'hui de façon abusive, à tous les Manding, et même tous les habitants du nord de la Côte d'Ivoire » (J.N. Loucou, 1984 : 903, cité par D. Gary-Tounkara, 2008a : 13).

42. « Les Guinéens et les Soudanais – confondus dans l'appellation Dioula depuis les années 1930 » (D. Gary-Tounkara, 2008a : 149).

43. L'ensemble Sénoufo, qui déborde la Côte d'Ivoire, et que l'on retrouve aussi au Mali et au Burkina, est un creuset de populations de diverses origines, formé principalement de communautés rurales segmentaires Le nom « Sénoufo » est un terme exogène qui a fini par désigner, de façon générique, des popula-

Burkina, et d'une identité nationale ivoirienne, dont ils sont les co-participants.

Person a consacré l'utilisation scientifique du terme Dioula[44], en introduisant une définition devenue classique : « A l'ouest d'une ligne unissant le Bagoé au Bandama, un Dyula est simplement un commerçant. On se fait dyula. La chose est bien naturelle puisqu'il s'agit d'un groupe professionnel parmi d'autres, au sein d'une ethnie dont il ne se distingue ni par la langue ni par les éléments fondamentaux de la culture. […] Sur le Comoé ou la Volta, tout change. Les Dyula forment ici des noyaux enkystés au sein d'un monde dont la langue les isole. Ils opposent au milieu ambiant une culture Manding originale fondée sur le commerce et l'islam, même s'ils ont suivi au départ une aristocratie païenne »[45].

Qualificatif professionnel à l'ouest (en milieu Mandé), qualificatif ethnique à l'est (hors milieu Mandé), tels sont les deux significations du terme. On peut observer le passage de l'une à l'autre de ces deux significations dans le Nord ivoirien. Puis le mot s'est chargé, au fil du temps, de sens adventices. A la suite de sa définition de 1968, Person ajoutait déjà : « on peut parler d'un peuple dyula, mais la valeur ethnique de ce nom est récente et secondaire ». Il y a ainsi toute une évolution sémantique, voire des amalgames entre réalités sociales différentes, dont nous devons tenir compte. Dans ce système d'amalgames, les termes Dioula, Nordistes et musulmans ont fini par se superposer et se confondre[46]. Dans un entretien, en 1999, avec D. Gary-Tounkara, El-Hadj Famori Doumbia, un Malien installé de longue date en Côte d'Ivoire, déclarait : « Les Dioula sont surtout les musulmans d'aujourd'hui »[47].

tions apparentées, partageant des traits culturels communs (comme la matrilinéarité, la société initiatique du Poro et une production artistique aujourd'hui réputée), mais divisées en de multiples groupes portant, chacun, son propre nom. Ils se distinguent aussi par des variations linguistiques. Les Sénoufo se désignent eux-mêmes par le mot « Siéna ».

44. Cf. le titre de sa thèse monumentale : *Samori. Une révolution dyula* (t. 1 : 1968).

45. Y. Person, 1968 : 98.

46. Le Nord est composé majoritairement de groupes Sénoufo, où l'islamisation est partielle. D'autre part, les Malinké, de langue Manding, dont les ancêtres païens sont venus en conquérants entre le XVè et le XVIIIè siècle, ne sont pas tous islamisés et conservent les initiations rituelles.

47. D. Gary-Tounkara, 2008a : 14. Par commodité et pure convention, nous distinguerons le « Dioula » ethnique, en affectant le terme d'une capitale initiale, à l'égal d'un nom d'ethnie, et le « dioula », au sens de commerçant itinérant, sans capitale initiale.

2

Les foyers du nord-ouest de la Côte d'Ivoire Le rôle des Baghayogho dans la propagation de l'islam

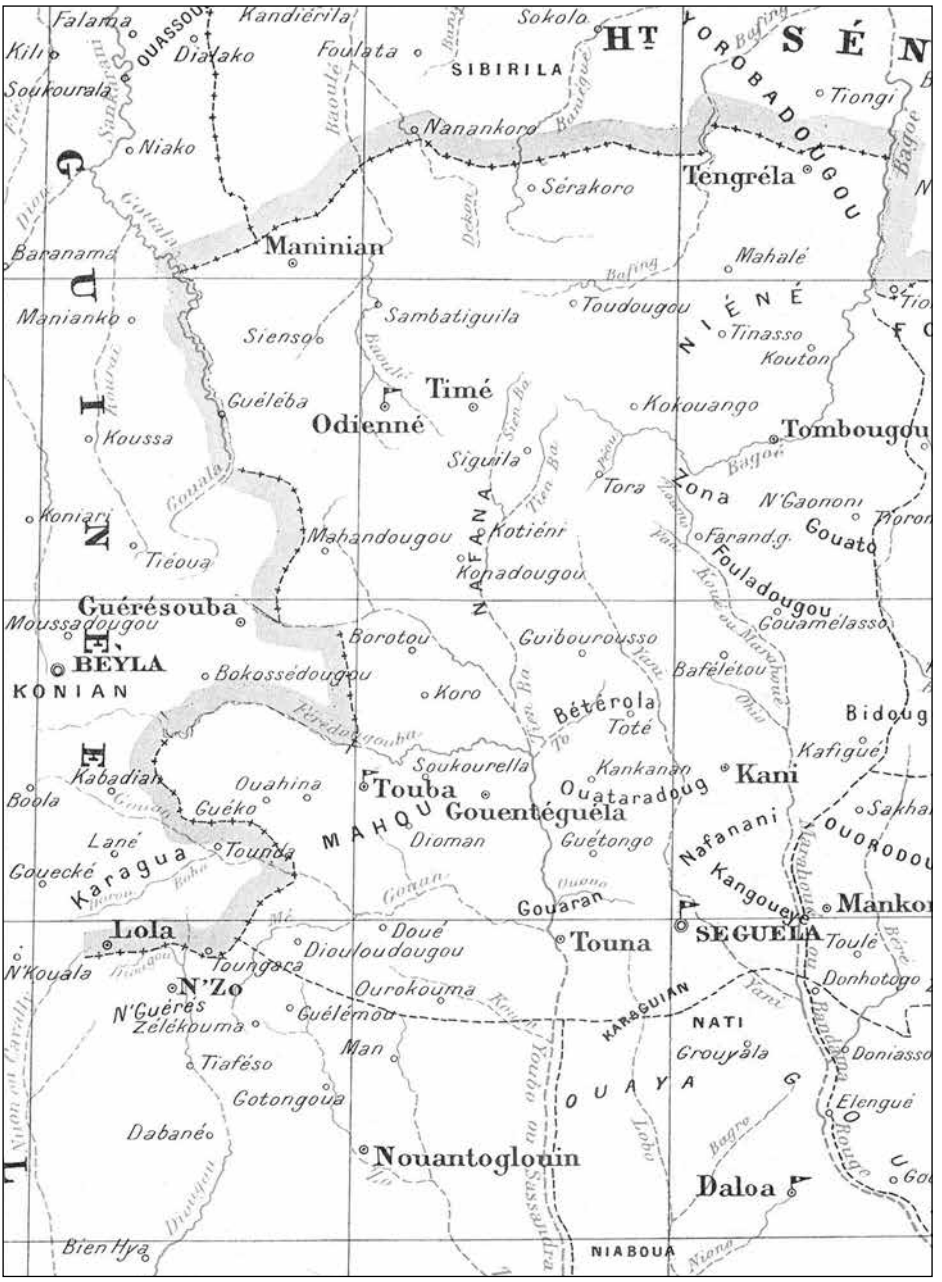
Les Baghayogho

Selon Marty, il faut attendre le milieu du XVIIIe siècle pour voir l'islam commencer à s'implanter, de façon stable, dans le nord-ouest de l'actuelle Côte d'Ivoire. C'est à cette période que le phénomène a sans doute pris toute son ampleur et que se rapportent vraisemblablement des récits de fondation dans lesquels représentations légendaires et faits historiques s'entremêlent, bien qu'il soit difficile d'en fixer la datation avec certitude. En fait, il est probable que les premiers mouvements de porteurs d'islam ont eu lieu plus tôt et ont accompagné, dès le XVe siècle, les déplacements de Mandé, guerriers, cultivateurs et commerçants, à l'époque du déclin, puis de la dislocation de l'empire du Mali.

Dans l'analyse de ce processus, il convient de réserver une place particulière à un lignage savant, celui des Baghayogho, qui a joué un rôle actif dans la propagation de l'islam dans les savanes méridionales[1]. On doit à Ivor Wilks une attention spécifique

1. Sur les Baghayogho, on consultera I. Wilks (1968), J.O. Hunwick (1990) et A.W. Massing (2004). Il existe une version dérivée en français de ce dernier article, mise en ligne sur un site privé allemand et largement rediffusée sur d'autres sites. Voir http://europafric.de/Downloads/bagyofr.pdf – consultation le 28 janvier 2009 et le 5 décembre 2009. Ce texte n'est pas signé. C'est en remontant dans l'arborescence du site que le

Le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire



Extrait de la carte de la Côte d'Ivoire établie par le Service géographique des Colonies (*La Côte d'Ivoire,* Notices publiées par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille. Paris, Émile Larose, 1906: 2). En ligne sur le site de la Bibliothèque universitaire de l'université Pierrre et Marie Curie, Paris : http://jubilotheque.upmc.fr/ead.html?id=GC_000030_001&c=GC_000030_001_e0000053&qid=sdx_q59#!{«content»:[«GC_000030_001_page2»,false,»sdx_q59»].

Distance Odienné-Tombougou : environ 130 km.

aux lignages qui ont propagé l'islam dans les savanes méridionales, au contact de la forêt, notamment dans le nord et l'ouest de l'actuel Ghana et le long d'axes de circulation ouest-est. Les Baghayogho représentent, avec les Saghanogho, et d'autres, l'un de ces grands lignages islamisateurs[2].

L'histoire des Baghayogho est une histoire complexe. C'est d'abord un lignage de haute volée, dont le premier membre connu, Mahmud b. Abi Bakr, fut nommé cadi de Djenné, contre son gré, par l'askia Ishaq 1er[3]. Il mourut dans cette ville en 1543. Sur cinq générations, les Baghayogho se distinguèrent comme des enseignants en sciences islamiques, des imams et des muftîs à Tombouctou. John Hunwick a publié une biographie de la principale figure de cette famille, Muhammad Baghayogho (1523-1594), fils du précédent, savant réputé de la cité[4]. Se fondant sur la notice biographique que lui a consacré Ahmad Baba dans le *Nayl al-ibtihaj,* il le qualifie de Wankari[5], c'est-à-dire de Wangara, membre de ce grand réseau marchand composé principalement de locuteurs Mandé, et notamment de Soninké, qui en furent les initiateurs.

Hunwick met en garde contre une assimilation trop rapide entre ces Baghayogho de Tombouctou et leurs homonymes des savanes méridionales. Les lettrés adoptent volontiers, en effet, des noms de famille islamisés empruntés à des savants de renom : « Some caution should, however, be exercised before such a relationship is taken for granted. Owing to the eminence of the 16th century Muhammad Baghayogho, scholars unrelated to the lineage appear to have adopted the name, either as a good augury for themselves or to obtain baraka by association with the name of a celebrated scholar, in the same way that West African Muslims adopt the nisbas of well known Muslim scholars of former times »[6]. Ces Baghayogho du Sud illustrent donc le prestige du grand foyer islamique de la boucle du Niger, sans être nécessairement les descendants de ceux de Tombouctou. On sait d'ailleurs que Muhammad Baghayogho n'a pas eu lui-même d'héritiers. C'est par son frère Ahmad que le lignage s'est poursuivi, mais aucun lien généalogique sûr n'a pu être établi entre les Baghayogho du Sud et Ahmad[7].

Retenons que les grands hommes du lignage, Mahmud et Muhammad, appartiennent au XVIe siècle. L'invocation de leurs noms dans les traditions locales pourraient inciter à dater du XVIe siècle, et des décennies suivantes, les mouvements dont nous allons parler. En fait, il y a certainement eu plusieurs vagues migratoires, dont les plus anciennes peuvent remonter au moins jusqu'au XVe siècle, comme on l'a observé sur les routes plus à l'est. Dans le cas de Begho, la cité marchande, la ville-mère de Bondoukou, par exemple, et bien que cela soit loin d'être clair, les fouilles archéologiques ont ainsi pu remonter la

nom de l'auteur apparaît. Il est intitulé : « Les Bagayogo : Une famille soudanaise et son rôle dans la diaspora de l'islam ouest – africain ». Ce texte est désigné ci-après comme : A.W. Massing, s.d., en ligne.

2. I. Wilks, 1968 : 172-188

3. *Tarikh el-Fettach,* 1964 : 168-169.

4. J.O. Hunwick, 1990, 149-163.

5. *Op. cit.* : 155. On trouve aussi, dans les textes arabes soudanais, la forme « wa'koré ».

6. J.O. Hunwick, 1990 : 152.

7. « While the Baghayogho are historically well documented for Timbuktu from the 16th to the 18th century, and all members of the Baghayogho *dyamou* feel a certain unity, the links from Timbuktu to the different diasporas are difficult to establish", écrit Massing qui espère que l'on puisse un jour établir ce lien (A.W. Massing, 2004 : 916).

datation jusqu'au XIVe siècle (*cf.* chapitre 1 ci-dessus). Il est vrai que les Baghayogho n'étaient pas nécessairement parmi les premiers arrivés dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Quoi qu'il en soit, le raccordement des traditions que nous allons examiner aux grands hommes du lignage Baghayogho a plus valeur symbolique que séquentielle. La chronologie des Baghayogho du Sud reste, en conséquence, conjecturale, avec des hypothèses hautes et basses (comme celle de Marty), entre lesquelles il est difficile de trancher.

Le récit d'origine des douze marabouts fondateurs

Les Baghayogho tiennent, en tous cas, une place majeure dans les récits d'islamisation du Nord-Ouest de l'actuelle Côte d'Ivoire. Selon une légende fondatrice, « douze marabouts partirent ensemble de la boucle du Niger et se rendirent à La Mecque. Leur pèlerinage terminé, ces pieux personnages se fixèrent en des régions différentes »[8]. Paul Marty emprunte ce récit à une monographie de l'administrateur Albert Le Campion[9], qui reproduit elle-même une tradition recueillie sur place.

Le texte de Le Campion-Marty décrit la dispersion de ces pèlerins et leurs points de chute :

> « Hadji Salimou Souaré et Mohammadou Barhayorho demeurèrent à Tombouctou ; Hadji Mohammadou Fofana et Maliki Somono demeurèrent à Kankan ; Hadji Bamba Fadiga demeura à Dienné ; Hadji Bakari Traoré demeura à Ségou ; Hadji Mohamadou Dialé à Vamala ; Hadji Yssifou Kamaraté à Bouandougou (cercle de Ouorodougou) ; Hadji Morifing Bamba à Toulé (cercle de Ouorodougou) ; Hadji Diaya à Samatiguila, près d'Odienné ; Hadji Férémourou Kanaté à Féréfougoula près d'Odienné ; enfin Hadji Moussa Barhayorho [Baghayogho], des douze compagnons le plus saint, le plus illustre, vint dans la région de Touba et fonda Koro. À vrai dire, l'histoire rapporte seulement qu'un chef fétichiste nommé Gonsalia Diomandé, habitant le pays de Beyla, tant pour obtenir la victoire dans les luttes des clans, voire de famille, que pour repousser vers les forêts les Yafouba, populations autochtones, fit appel à la protection des prières de Moussa Barhayorho et surtout à l'appui de ses hommes venus en exode, soit volontaire, soit forcé, des régions de la boucle du Niger. Moussa prêta son concours, les Yafouba furent razziés et la victoire acquise aux Diomandé. Moussa, pour sa part du butin, eut beaucoup de captifs et l'existence florissante de Koro fut dès lors pour longtemps assurée »[10].

8. P. Marty, 1922 : 130.

9. Joseph Hugues Edouard Albert Le Campion était un administrateur des Colonies dont nous retrouverons, à plusieurs reprises, la trace et les écrits, notamment à Odienné et Bondoukou. Il y était attentif aux questions islamiques. Le Campion était né à Paris en 1879. Devenu administrateur en chef de 2e classe, et commandant de la Région Nord-Cameroun, il fut nommé Chevalier de la Légion d'Honneur en 1925. Il mourut en poste à Garoua (Cameroun) l'année suivante (Archives nationales, archives de la Légion d'Honneur, dossier en ligne : http://www.culture.gouv.fr/LH/LH280/PG/FRDAFAN83_OL1525056V001.htm.). Marty dit sa dette aux travaux de Le Campion à de multiples reprises. Nous avons relevé 10 occurrences dans son ouvrage, dont 4 dans la légende des photographies qui illustrent le volume et qui lui sont attribuées.

10. P. Marty, 1922 : 130-131.

Ce récit, qui est accompagné de miracles et de prodiges, appelle plusieurs commentaires. Le chiffre de « douze marabouts » a assurément valeur symbolique et doit donc être apprécié comme tel. Plusieurs pôles urbains sont mis en valeur, celui de La Mecque, le Lieu saint central, vers lequel les pèlerins ont convergé avant de se séparer à leur retour, et ceux de la boucle du Niger, notamment Tombouctou et Djenné, les foyers de science islamique par excellence, pour l'époque et pour la région. Ces lieux ont, dans le récit, une valeur emblématique puissante. Leur mention a surtout pour fonction d'ennoblir et de légitimer cet islam des marges, celui des nouvelles terres du Sud (aujourd'hui Nord-Ouest ivoirien). La « légende des Douze marabouts », dans ses différentes variantes, va servir de matrice commune aux récits sur les origines de l'islamisation dans la région. Elle sert à expliquer l'implantation pacifique dans le pays de pionniers musulmans, venus pour répondre, par solidarité ethnique, à l'appel de Mandé Diomandé animistes. L'islamisation y est présentée comme le fait, non pas de simples marabouts itinérants et anonymes, comme c'était souvent le cas, mais comme celui de pèlerins (hajji), auréolés de leur séjour à La Mecque, et émissaires du prestigieux réseau lettré des villes de la boucle du Niger.

Cette légende fondatrice met, rétrospectivement, de la cohérence dans un processus d'islamisation que l'on peut imaginer avoir été plus dispersé et informel. Un récit rationnel s'est ainsi constitué autour de la mémoire de saints personnages et de leur installation dans différents lieux témoins. Il s'est ensuite imposé à toute la région, avec des variantes, correspondant notamment aux intérêts d'une famille ou d'une ville, et c'est lui qui fonde la légitimité des lignages religieux en place, notamment celui des Baghayogho.

Le mot « légende » n'est pas à retenir dans un sens péjoratif. Les légendes de saints abondent dans différentes religions. Il est difficile de démêler, dans ce genre hagiographique, les faits avérés, les commentaires, les anecdotes et les inventions dictés par la piété des disciples et les variations et embellissements propres à la tradition orale. Ces légendes de saints n'en restent pas moins des sources culturelles, entourées de la vénération des fidèles. Elle constituent une représentation du passé, d'un passé historique et non mythique. L'historien peut être amené à osciller, en conséquence, entre une position hypercritique et une historicisation pure et simple de la tradition. Nous éviterons ces deux extrêmes.

On ne saurait exclure, en particulier, l'existence de mouvements de prédicateurs pionniers partis de la boucle du Niger à partir du XVe ou du XVIe siècle. On ne saurait non plus exclure que le lignage Baghayogho ait formé des disciples du Sud qui se sont ensuite réclamés de leurs maîtres, tant il est malaisé de distinguer les Baghayogho « de souche » des Baghayogho « d'adoption », comme nous l'avons rappelé.

Ce qui confère un intérêt particulier à cette « légende des Douze pèlerins », c'est la présentation qui est faite d'un véritable programme missionnaire décidé par un groupe de pèlerins issus de la boucle du Niger, soit, en d'autres termes, d'une entreprise délibérée de *da'wa*[11] organisée dans les terres païennes du Sud. Le récit dessine ensuite un espace géographique, un *dar al-islam* régional, articulé autour des « villes saintes » du

11. *da'wa* : « appel » à l'islam.

nord (Tombouctou et Djenné) et des villes nouvelles dans les terres du Sud (y compris la future métropole islamique de Kankan). Les villes anciennes viennent donc féconder à distance les nouvelles. Une dizaine de lieux, dont la moitié se trouvent dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, ont ainsi été « ensemencés » par ces pèlerins missionnaires.

On peut distinguer deux secteurs géographiques touchés par ces pèlerins missionnaires : Samatiguila et Féréfougoula, du côté d'Odienné (dont la création, elle, est plus récente), et Bouandougou et Toulé[12], dans le Ouorodougou, à faible distance de Mankono. Koro s'intercale entre ces deux pôles. En fait, cette liste, telle qu'elle figure, à cet endroit, dans l'ouvrage de Marty, n'est pas complète, puisque nous apprendrons que les deux principaux centres historiques du Ouorodougou[13], Séguéla et Mankono, ont, eux aussi, été créés par des pèlerins. Pour Séguéla, en particulier, le récit de fondation est étroitement associé à celui de Koro. Dans le cas de Mankono, ce n'est pas, il est vrai, la « légende des Douze pèlerins » qui éclaire la fondation de ce village, mais il existe un récit d'origine qui obéit, nous le verrons, au même modèle.

L'attraction de terres neuves et des marchés de la cola a mis un certain nombre de groupes Mandé, animistes et musulmans, en mouvement. La légende ne fournit pas de dates. Ce n'est pas sa fonction. La chronologie de ces processus migratoires s'étale sans doute sur trois siècles (XVe-XVIIIe), se nourrissant de l'afflux périodique de nouveaux arrivants. La *da'wa* n'est pas nécessairement la principale motivation de cette mise en mouvement, mais elle y prend toute sa place. Les pouvoirs magiques prêtés aux hommes de religion en font des compagnons de migrations appréciés.

Koro

Koro occupe, dans la légende des Douze pèlerins, une place privilégiée. C'est, en effet, au « plus saint » des Douze, Hadji Moussa Baghayogho, que le récit attribue la fondation de Koro. Un miracle accompagne, en outre, cette installation : « *À* La Mecque, Barhayorho aurait reçu mission, paraît-il, de marcher vers l'ouest et de ne s'arrêter que lorsque son bâton de voyage, tenu horizontalement sur ses épaules, serait arrêté par deux arbres de même espèce. Moussa se mit en route. Arrivé au fleuve Férédégouba [le Haut Sassandra], lui et ses compagnons demandèrent aux piroguiers de leur faire traverser l'eau. Ces derniers refusèrent. Moussa alors prit son bâton et le déposa sur les eaux ; elles se séparèrent immédiatement, livrant chemin. Cependant, derrière le passage de Moussa les eaux se maintenaient séparées. Les piroguiers quémandèrent le pardon de Moussa et lui firent don d'une captive. Moussa pardonna ; les eaux se rejoignirent et reprirent leur cours. *À* une journée de marche de la rivière, le bâton de Moussa se trouva immobilisé par deux arbres, tous deux nommés Korokoro. En cet endroit, Moussa créa un village qu'il nomma Koro »[14].

12. Bouandougou est à 66 km à l'est de Mankono et Toulé, ou Tulé, à 15 km au sud de Mankono.
13. Le Ouorodougou, ou Worodougou, littéralement « le pays de la cola » est la région située au nord de la forêt où se trouvent les marchés de la cola, produite, plus au sud, en zone forestière.
14. P. Marty,1922 : 131.

La version de Le Campion/ Marty sur Koro n'est pas la seule à notre disposition. Le lieutenant Bourgoin en avait aussi recueilli une (publiée en 1906), dont le récit était identique dans sa structure. Nous l'analyserons plus loin car elle concerne à la fois Koro et Séguéla[15].

Dans une tradition recueillie à Koro dans les années 1970, on retrouve encore la même trame, avec différentes variations et quelques notations merveilleuses :

> « Le marabout qui a fondé ce village, et qui s'appelait El-Hadj Moussa Bakayoko, est venu de Tombouctou […]. Alors que celui-ci était à Tombouctou, un des chefs Diomandé du Gbeka (région de Borotou) demanda à un marabout de Sifuula, du nom de Mya Samoo Kiaaté [Kouyaté], de venir faire des prières afin que son village devienne puissant. Ce dernier répondit qu'il ne pouvait pas mais qu'il connaissait un homme, avec qui il avait fait le pèlerinage à La Mecque qui pouvait sûrement accomplir cette tâche […] il écrivit une lettre qu'il plaça dans la bouche d'un poisson […] qui descendit le Djoliba [Niger] jusqu'aux rives de Tombouctou. Des pêcheurs attrapèrent le poisson, retrouvèrent la lettre et avertirent El-Hadj Moussa Bakayoko. Ce dernier s'en alla informer son frère aîné, un autre grand marabout de Tombouctou El-Hadj Alpha Mahamoud. Celui-ci lui dit de partir. C'est ainsi que El-Hadj Moussa Bakayoko se dirigea d'abord dans le Gbé [Gbeka] où il rencontra Fuengana et Konsaba Diomandé qui étaient les chefs de la région à l'époque.
> Il vint donc trouver notre ancêtre Soumahoro qui, dans ces temps-là, était chef de cette région […] En ce temps-là, notre ancêtre Soumahoro adorait une montagne appelée Kuninguu. Un jour, les génies ont volé les chaussures de Moussa Bakayoko devant le mosquée. Celui-ci déclara qu'il ne pouvait s'entendre avec ces génies « kafres » [païens] et que les siens, *ruwanya*[16], ne supporteraient pas un tel voisinage. Moussa Bakayoko a donc demandé à notre ancêtre de lui indiquer un emplacement. La façon dont il va trouver cet endroit est étrange : on lui a dit de mettre son bâton [de marche] sur ses épaules et de marcher jusqu'à ce que les deux bouts du bâton rencontrent en même temps le même obstacle formé par les deux pieds d'un kórokoro [un arbre local]. Son bâton, ainsi coincé, indiquerait l'endroit propice à la création d'un village. Voilà comment notre village, Koro (qui porte le nom de cet arbre), fut créé. Cette terre de Koro devint la propriété des Bakayoko, les Soumahoro étant leurs élèves (Informateur : Karamogoba Soumahoro à Koro – 3 décembre 1977) »[17].

L'épisode du bâton et du korokoro, déjà rapportée par Bourgoin et Marty, trouve ici une nouvelle expression. S'y ajoute l'histoire du poisson, qui apporte une touche

15. Gouvernement général de l'AOF, *Notices sur la Côte d'Ivoire* : Lieutenant Bourgoin, « cercle de Séguéla », 1906 : 283.
16. C'est le mot arabe *rūhaniyya* qui désigne ici des êtres spirituels, des esprits protecteurs et bienveillants.
17. M.-J. Derive et A. Nguessan, 1976: 25-26, et M.J. Derive, 1990, fasc. 2 : 55-56.

merveilleuse supplémentaire, à vrai dire assez peu orthodoxe[18], mais où La Mecque et Tombouctou restent les villes de référence.

Concernant la postérité du saint fondateur, le lieutenant Blondiaux observait, en 1897 : « Le village de Koro a été fondé par M'fa Moussa Bakaioko, grand-père du chef de village actuel. C'est à Mfasirafa Bakaïoko qu'a été légué le pouvoir à cause de sa parenté plus directe avec le prédécesseur, mais en réalité le vrai chef est Famodian Bakaïoko, son cousin, qui jouit à Koro et dans ses environs d'une grande autorité. Les relations ont été bonnes entre Samory et Koro qui a bénéficié de la destruction de Borotou[19] et des villages de Gouyé par l'almamy »[20].

Une distance de deux générations seulement entre le chef rencontré par Blondiaux et le fondateur est vraisemblablement trop courte. Cela nous mènerait vers le milieu du XIXe siècle, là où Marty évoquait plutôt le milieu du XVIIIe, sans préjudice d'hypothèses plus hautes. Tandis que Blondiaux s'est attaché à la postérité politique du saint, Bourgoin et Marty ont décrit, de leur côté, la vénération des fidèles.

En 1906, Bourgoin note que « Mfafé Bolé [autre nom de Moussa Baghayogho- voir ci-après] fut enterré à Koro et son tombeau est un lieu de pèlerinage. Les gens font des serments sur sa tombe et l'invoquent pour faire cesser la pluie, vertu miraculeuse que partagent aussi les fondateurs des Diomandés enterrés dans le Mahou »[21].

Selon Marty, « Moussa Barhayorho mourut à Koro ; son tombeau est un lieu de pèlerinage, fréquenté à la fois par les musulmans et par les fétichistes. Le chef de la famille des Barhayorho, Vamoya Barhayorho, est en quelque sorte le grand prêtre de ce tombeau sanctuaire. Les crédules solliciteurs viennent lui soumettre leurs espoirs, leurs craintes, leurs désirs et, contre offre d'un poulet, voire d'un mouton, quémandent la protection de Moussa Barhayarho. Vamoya délègue alors près du tombeau de l'ancêtre un membre de sa famille, qui expose l'objet de la visite et de la requête, et sollicite sa puissante et rapide intervention. L'ancêtre des Mérité, Yabia [Yahya ?] Mérité, était un des suivants ou des compagnons de Moussa Barhayarho et était originaire comme lui de Tombouctou. Les deux familles se sont alliées dès la première heure par des mariages »[22]. Marty ajoute que « les familles notoires du village sont les Barhayorho et les Mérité, encore qu'à l'heure actuelle elles n'aient aucun représentant digne de mention »[23].

Nous avons vu comment la tradition recueillie sur place, cinquante à soixante-dix ans plus tard, dans les années 1970, mettait plutôt en avant la relation maître-disciple

18. On pense au récit du *Tarikh al-Sudan,* selon lequel le premier prince du Songhaï, nommé Za al-Ayaman, lorsqu'il fut arrivé à Koukiya, constata que les populations adoraient des idoles : « Le démon se manifestait à eux sous la forme d'un poisson qui, un anneau dans le nez, apparaissait au dessus des eaux du Fleuve à certaines époques déterminées. À ce moment là, tout le peuple se rendait en foule près de l'animal pour l'adorer ». Za al-Ayaman le tua et fut reconnu comme roi par la population *(Tarikh es-Soudan,* 1900, 7-8). À la différence de ce poisson-idole, le poisson-messager se fait ici serviteur du saint.

19. Borotou est un village sur la route Odienné-Touba, à 22 km au nord de Koro.

20. Lieutenant Blondiaux, 1897 : 371.

21. Gouvernement général de l'AOF, *Notices sur la Côte d'Ivoire* : Lieutenant Bourgoin, « cercle de Séguéla », 1906 : 284.

22. P. Marty, 1922 : 132. Marty évoque aussi les miracles effectués par le saint à Koro et aux alentours, notamment en faisant apparaître une source là où l'eau manquait.

23. P. Marty, 1922 : 130.

qui unissait Moussa Baghayogho à un membre du lignage local Soumahoro. Il est vrai que l'informateur était un Soumahoro lui-même.

Nous pouvons aussi verser au dossier un témoignage mis en ligne[24]. Le texte est plutôt hagiographique, mais il comporte des notations utiles, qui viennent en confirmation et complément des informations précédentes. Son auteur, originaire de Koro, M. Youssouf Kalogo[25], n'ignore pas, non plus, la littérature scientifique :

> « Koro est une terre de pèlerinage pour les habitants du pays Mahou. Elle tire cette reconnaissance de la piété de son fondateur, *Mèman* [l'Ancêtre] El-Hadji Moussa Bakayoko[26] dont le Mausolée est un lieu de recueillement. Le Mausolée est situé au sein du village à un endroit appelé *Mèman-tou* signifiant *Forêt ancestrale*. La tombe est recouverte de sable graviers [*sic*] concassés et est entourée de quatre murs peints en blanc, d'environ 1 à 1, 5 mètres de hauteur avec une entrée. Les habitants du pays Mahou et d'ailleurs viennent s'y recueillir pour solliciter des bénédictions. Certaines personnes y viennent pour prendre le *La-youu* ou *Engagement verbal* dans le but de trouver une solution à un problème particulier ».

M. Kalogo ajoute, comme Blondiaux et Marty, que « le rôle de chef de village de Koro revient exclusivement aux Bakayoko, descendants de la lignée de *Mèman* El-Hadji Moussa Bakayoko. Les Bakayoko à Koro et dans tout le pays Mahou jouissent de l'aura et de la piété de Mèman El-Hadji Moussa Bakayoko. Ils sont considérés comme de grands maîtres coraniques […]. Kassoum Bakayoko est l'actuel « Sotii » de Koro, c'est-à-dire le chef de village. Il succéda à Mamadou Bakayoko en 2011. Mamadou succéda à Sekola Bakayoko. Ce dernier succéda à Kafoumba Bakayoko. Il y a eu d'autres chefs entre Kafoumba et Mèman El-Hadji Moussa Bakayoko. Parmi ceux-ci on peut citer Vassiafa Bakayoko qui succéda à Mèman El-Hadji Moussa Bakayoko ».

La tombe du fondateur et ses servants, le lignage Baghayogho et la chefferie conservent donc la tradition et la mémoire du saint, et c'est aussi ce qui fait l'intérêt complémentaire de cette contribution. L'auteur dresse, à cet effet, une généalogie fragmentaire qui remonte à « Moussa Bakayoko » mais qui pèche assurément par son caractère incomplet. Il désigne sous le nom de Vassiafa le premier successeur de Moussa Baghayogho. Un autre héritier, comme nous le verrons, va cependant surgir qui va mettre en avant les revendications de la branche Baghayogho de Séguéla, à 140 kilomètres de là.

24. https://fr.wikipedia.org/wiki/Koro_ %28C %C3 %B4te_d %27Ivoire %29 Consultations : 19 janvier 2013, 28 décembre 2015.

25. M. Youssouf Kalogo, se présente comme docteur en Génie de l'Environnement de l'université de Gand (Belgique) et ingénieur résidant à Toronto. L'entrée « Koro" sur Wikipedia a été créée en 2010 et complétée en 2011 (voir la notice personnelle et la liste de contributions de l'utilisateur). Consultation le 22 juin 2012. Nous connaissons les réserves que peut susciter la nature variable de l'information publiée par cette encyclopédie en ligne. L'utilisation doit en être faite au cas par cas, en entourant la consultation des confrontations nécessaires. On considérera ce texte-ci comme le témoignage d'un originaire de Koro, désireux de décrire, d'après sa connaisssance personnelle, l'héritage du saint dans la vie locale.

26. L'auteur utilise l'article de A.W. Massing, 2004, et les citations qu'il contient de Blondiaux, 1898, et M.J. Derive et A. Nguessan, 1976. Il situe la fondation de Koro par le saint entre le XIVe et le XVIe siècle.

Notons, pour conclure, que, en dépit de sa primauté historique réaffirmée par les différentes sources, Koro n'est pas devenu, au début du XXe siècle, un foyer islamique majeur, ainsi que nous aurons l'occasion de le vérifier.

Séguéla

Séguéla est à la lisière de la forêt et du golfe Baoulé, à 300 km de la côte atlantique (San Pedro et Sassandra). La tradition locale associe étroitement la fondation de Séguéla à celle de Koro. Bourgoin a publié cette version en 1906 :

> « L'ancêtre de Youssouf Bakayoko, Mfafé Bolé Bakayoko vient de Tombouctou sur la demande du chef des Diomandés qui venaient de s'installer à Léguéla [*sic*] vers le commence[me]nt du XVIIe siècle […] Frère d'un marabout célèbre, il fut, paraît-il, un thaumaturge de quelque mérite. Lorsqu'après un séjour à Séguéla, il voulut retourner dans sa patrie, son frère qui était resté à Tombouctou, lui donna l'ordre de placer un bâton en travers de ses épaules et de marcher jusqu'à ce que les deux extrémités de ce bâton fussent arrêtées par des arbres ».

Le récit rapporte comment Mfafé Bolé accomplit un miracle en écartant, avec ce bâton, les eaux d'une rivière qu'il voulait traverser et dont les piroguiers lui refusaient le transport.

> « Il remit ensuite son bâton sur ses épaules et s'arrêta sur l'emplacement actuel du village de Koro où son bâton s'accrocha entre deux arbres ».

Comme il n'y avait pas d'eau en cet endroit, Mfafé Bolé se mit en prières et fit surgir un marigot.

> « Mfafé Bolé fut enterré à Koro son tombeau est un lieu de pèlerinage etc. » (passage déjà cité ci-dessus)[27].

27. Gouvernement général de l'AOF, *Notices sur la Côte d'Ivoire* : Lieutenant Bourgoin, « cercle de Séguéla », 1906 : 283-284. Clozel dans son « Introduction » aux *Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire,* a publié, en 1902, un texte presque identique (F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 44-45). Le nom du Koyaradougou a été déformé en « Koyassadougou », et « Mfafé Bolé Bakayoko » est écrit « Mfalé Kolé Bakayoko ». Comme Clozel n'était pas un spécialiste de cette zone et qu'il a visiblement puisé dans les dossiers des cercles, on peut supposer qu'il a eu accès à un rapport inédit de Bourgoin et en a recopié le contenu, à quelques variations près, sans citer sa source. Si notre hypothèse est exacte, Bourgoin aurait donc repris la paternité de sa monographie à l'occasion de la publication des notices sur la Côte d'Ivoire par le Gouvernement général pour l'Exposition coloniale de Marseille, en 1906. L'erreur de Clozel sur la bonne orthographe du Koyaradougou et ce que nous savons de la compétence directe de Bourgoin sur la question de Séguéla, dont il était le commandant de cercle, nous incitent à considérer le texte de ce dernier comme antérieur et à lui donner la préférence. Pour les mêmes raisons, nous donnons la préférence à la transcription Mfafé Bolé Bakayoko.

On retrouve donc, dans le récit recueilli par Bourgoin[28], des éléments constants de la légende, notamment l'histoire du bâton accroché entre deux arbres, telle qu'elle est rapportée aussi, ving-cinq ans plus tard, par la version de Le Campion/Marty. On admettra facilement que Mfafé Bolé Bakayoko et Moussa Bakayoko/ Barhayorho/ Baghayogho, désignent une seule et même personne. Si l'on examine plus attentivement la version du lieutenant Bourgoin, on y trouve aussi les racines d'une bipolarisation entre deux localisations de la sainteté de l'ancêtre. Séguéla y est consacré comme point de départ et premier ancrage et Koro comme destination finale. Une compétition entre les deux villages, et entre les deux branches de la famille Baghayogho qui y résident, devait en découler.

« Il en résulte donc – écrit Bourgoin – que la branche aînée des Bakayoko est établie à Koro, mais Yousouf Bakayoko de Séguéla se prétendait le chef religieux de ses parents de Koro et de ceux du Koyaradougou. Ses aïeux ont effet converti à l'islamisme les Fofanas de race mandé habitant ce pays et fondé Mankono »[29].

À la fin du XIXe siècle, la figure islamique principale est donc celle de Yusuf/ Yousouf/Youssouf Baghayogho, qui est clairement désigné comme un héritier de cette histoire. Mais Bourgoin ajoute que son influence s'est éteinte avec lui.

« Autrefois à Séguéla, Yousouf Bakayoko était un chef religieux très influent. Cette influence a disparu à sa mort, et personne à Séguéla n'a relevé cette puissance »[30].

« Clozel, quatre ans plus tôt, avait une image plus mitigée du personnage ».

« En réalité il n'y possède plus aucune influence réelle. Il est également en bonnes relations avec les païens de la forêt au sud de Séguéla. Il leur vend des amulettes pour des colas. Yousouf et les gens de son entourage paraissent ignorer jusqu'à l'existence des confréries religieuses musulmanes[31]. Quand on les interroge à ce sujet ils répondent simplement : « Nous, nous sommes des Bakayoko" »[32].

On retiendra que la version de Bourgoin sur « Mfafé Bolé Bakayoko » est pratiquement identique à celle rapportée par Le Campion/ Marty sur « Hadji Moussa Barhayorho », mais celle-ci ne concernait que Koro. Marty n'évoquait pas, non plus, la rivalité entre les deux branches des Baghayogho et ne faisait mention qu'incidemment de « Yousoufou Barhayorho » à propos de Séguéla et de Mankono :

28. La carrière de Bourgoin a été brève. Il est, en effet, tombé dès le début de la Grande guerre, lors de la première Bataille de la Marne, le 7 septembre 1914, à Mattignicourt-Goncourt (département de la Marne). Son nom (Henri, Claude, Marie Bourgoin) figure dans la liste des morts pour la France à l'âge de 39 ans. Il appartenait au 4e Régiment d'Infanterie coloniale et avait alors le grade de capitaine. Sources : http://mpf.provence14-18.org/aff_mplf_unite_age.php?unite=4RIC&age=39 et http://www.servicehistorique.sga.defense.gouv.fr/sites/default/files/SHDGR_REP_4YE.pdf NB : La terminologie officielle utilise l'appellation « Infanterie coloniale » entre 1901 et 1960, et « Infanterie de Marine » avant 1901 et après 1960.

29. Gouvernement général de l'AOF, *Notices sur la Côte d'Ivoire* : Lieutenant Bourgoin, « cercle de Séguéla », 1906 : 284. Le texte de Clozel est identique (F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 45).

30. Gouvernement général de l'AOF, Notices sur la Côte d'Ivoire : Lieutenant Bourgoin, cercle de Séguéla, 1906 : 283.

31. C'est une trace, parmi beaucoup d'autres, de cette « obsession confrérique » de l'Administration, qui y voit une clé nécessaire de compréhension du fonctionnement des sociétés musulmanes. Malgré ses efforts pour appliquer cette grille d'analyse, l'Administration se heurtera souvent, en Côte d'Ivoire, à ce genre de réponse négative de la part des intéressés.

32. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 45.

> « Les Fofana [de Mankono] sont la famille la plus nombreuse et la plus turbulente du Ouorodougou qui a été islamisée par les Barhayorho, il y a un siècle ; ils se sont détachés avec le temps de cette obédience, et notamment de leur maître Yousoufou Barhayorho, de Séguéla, qui les a dirigés spirituellement au cours du dix-neuvième siècle »[33].

Nous observerons plus loin comment, à la fin du XIXe siècle, ces rapports se sont inversés et comment les karamokos de Séguéla sont devenus les élèves de Mankono. Si la création de Séguéla apparaît donc inséparable de celle de Koro, sa rivale du moment, c'est la relation avec Mankono qui va dominer ensuite.

Mankono

Pour présenter l'islamisation de Mankono, Marty s'appuie sur une source privilégiée, une « monographie islamique du cercle de l'Ouorodougou, par l'administrateur Ripert »[34], lequel a lui-même utilisé un *tarikh* local en arabe : « Ce tarikh, que Ripert a eu le bonheur de pouvoir se faire communiquer et dont il a donné un résumé que nous utilisons… »[35]. Nous n'en savons pas plus, mais un *tarikh* analogue est encore signalé, dans les années 1980, à Mankono[36].

Tel qu'il est présenté par Marty, ce *tarikh* anonyme et inconnu contient un récit d'origine, lui aussi fondé, comme celui rapporté par Le Campion, sur l'arrivée de pèlerins du Mandé de retour de La Mecque, et construit sur le même modèle. Les pèlerins y sont également au nombre de douze. L'un d'eux vient de Tombouctou, un autre de Djenné : en partant à La Mecque, ils « se rencontrèrent dans le Diaka ou le Diara, c'est-à-dire dans le pays de Dia, et firent route ensemble vers les Lieux saints. À leur retour, ils furent charmés par les propos de Salimou Morifing Bamba [l'un d'entre eux], qui leur vanta les avantages du pays mystérieux des colas. Le royaume Mandé était alors dévasté

33. *Op. cit.*, 1922 : 159. Nous examinerons, dans le chapitre 10, la situation du personnel religieux à Séguéla dans les années 1910-1920. Les Baghayogho y conservent une place importante. De nouvelles coquilles typographiques entachent, à cette occasion, le texte de Marty : il y est question, deux fois dans la même page, de personnalités « Sarhayorho », dont l'almamy (1922 : 157).

34. P. Marty, 1922 : 163. Aux Archives nationales de Côte d'Ivoire, il existe un « rapport de tournée du lieutenant Ripert (1907-1909) » (1 EE 104, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla), ce qui donne un élément de chronologie sur sa présence dans la région. Marty cite expressément Ripert et rend hommage à ses travaux, plus particulièrement sur le Ouorodougou. Nous avons trouvé, en tout, 16 occurrences de son nom dans son ouvrage, soit plus que Le Campion (10), une source également honorée par Marty.

35. *Op. cit.* : 146.

36. Un linguiste, Denis Creissels, mentionne l'existence d'un manuscrit analogue à Mankono dans les années 1980, sans que l'on puisse assurer qu'il s'agisse du même tarikh. Dans le cadre de ses enquêtes, menées entre 1983 et 1986, il fait état d'un manuscrit en arabe « qui relate la tradition historique koyaga » et qui a été traduit en koyaga à son intention par El-Hadj Mamadou Karamoko, puis « dépouillé avec l'aide de [ses] informateurs », Sinaly Fofana et Sékou Karamoko. Comme le note le chercheur, qui ne s'est pas vraiment intéressé à ce texte (il n'est pas historien et ce n'était pas son objet), le résultat de cette traduction à plusieurs voix est assez confus. Du moins note-t-il que ce récit « relate les pérégrinations de marabouts à travers la Guinée et le Nord de la Côte d'Ivoire, et il serait fastidieux de la reprendre en détail » (D. Creissels, 1988 : 2-3). Il serait utile de retrouver un exemplaire de ce tarikh, dont on peut légitimement supposer qu'il recoupe celui utilisé par Ripert et qu'il s'inscrit dans la même tradition historique locale.

par la guerre, et l'insécurité la plus profonde y régnait […] Les pèlerins et leurs familles, suivant un grand fleuve (probablement le Bandama) arrivèrent en pays baoulé (probablement les Goli). La discorde se mit parmi eux : ceux de Tombouctou et de Dienné rentrèrent chez eux ; les autres s'égaillèrent dans toutes les directions »[37].

Au fil du récit, différents *diamu* Mandé apparaissent : Kamaraté, Bamba, Bayaghogho, Kamara, Fofana. Des points d'implantation multiples sont cités, sites mineurs le plus souvent.

Dans ce *tarikh* utilisé par Ripert comme dans le récit rapporté par Le Campion, les origines de l'islam dans la région sont déclinées sur la base d'un schème commun : douze marabouts de retour de La Mecque viennent planter l'islam dans les nouvelles terres du sud et lui donner ses lettres de noblesse. Sur les douze noms de marabouts cités, au moins quatre d'entre eux sont d'ailleurs communs aux deux récits. Ce sont Salimou Souaré, Mohammadou Barhayorho (Baghayogho), Issifou Kamaraté et Morifing Bamba. La Boucle du Niger reste le point de départ des pèlerins, avec quelques variantes. Ainsi Dia, berceau de la tradition suwarienne et lieu réputé d'enseignement islamique[38], prend place ici, à côté de Tombouctou et Djenné.

La version Le Campion-Marty indique que Hadji Issifou Kamaraté s'installa à Bouandougou[39] et Hadji Morifing Bamba à Toulé[40], dans le Ouorodougou. La version Ripert, telle qu'elle est rapportée par Marty, parle plus précisément d'un point disparu appelé « Béadiénia », entre Mandono [*sic* pour Mankono] et Sarhala (à 43 kilomètres au nord de Mankono), et d'une « guerre entre les marabouts de Boron[41] et ceux de Béadiénia, auxquels s'étaient joints leurs fétichistes respectifs », laquelle amena la destruction de Béadiénia et la dispersion de ses occupants. D'après le même *tarikh,* il se serait écoulé « une période de 300 ans entre la destruction de Béadiénia et la construction du Mankono actuel et […] une période de 120 ans entre la fondation de Mankono

37. P. Marty, *op. cit.* : 146-147.

38. Dia (Diaka, Zagha) est située entre Diafarabé et Tenenkou, en bordure du delta intérieur du Niger, sur le marigot de Dia, ou Diaka, sorte de bras du fleuve Niger, qui, partant de Diafarabé rejoint le lac Débo. Dia est à plus de 100 km au sud-ouest de Mopti et au nord-ouest de Djenné. C'est un lieu où l'occupation humaine est ancienne et dans le voisinage immédiat duquel existent plusieurs sites archéologiques. Dia est réputée être une ville commerçante et un foyer islamique ancien. Les Diakhanke (« ceux de Diakha ») de Sénégambie la considèrent comme le berceau d'origine de leurs ancêtres, d'où ceux-ci auraient fait mouvement ensuite vers Diakha-sur-Bafing (affluent du Sénégal). C'est à Dia qu'aurait vécu, vers le milieu du XVe siècle, al-Hajj Suwari (ou Suwaré), le fondateur de la lignée de transmission d'un enseignement malikite non jihadiste, recommandant la cohabitation pacifique avec les populations animistes. Cette transmission et cet enseignement ont marqué le monde des clercs Soninké/Diakhanké/Malinké/Dioula dans les savanes du sud (Voir I. Wilks, 1968 et 2000). Pour un bilan historique, archéologique et bibliographique sur la ville de Dia, voir R. Bedaux, J. Polet, et al., 2005.

39. *Op. cit.* : 130. Bouandougou est à 66 km à l'est de Mankono, en direction du Bandama.

40. *Ibid.* Toulé est à une quinzaine de kilomètres au sud de Mankono.

41. Le Boron actuel, composé de six villages, est situé à 120 km au nord-est de Mankono, sur la route de Korhogo. Cette implantation est elle-même à une centaine de kilomètres au nord du bourg initial rasé lors des conflits armés de la fin du XIXe siècle (*cf.* http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/ville/7/dikodougou.html – consulté le 27 mai 2011). A. Deluz a recueilli un témoignage qui indique un site antérieur de Boron dans l'habitat actuel du Kounairi (Kunahiri) – soit à une quarantaine de kilomètres au sud-est de Mankono (1973 : 46), ce qui semble correspondre. Voir aussi P. Marty (1922) : 130 *sq.* et Y. Person, (1964) 1969 : 327 et 332. Ce dernier parle de plusieurs implantations successives.

et notre installation. Ce qui mettrait l'invasion Mandé et, par suite, l'arrivée des musulmans dans le Ouorodougou à environ 450 ans, c'est-à-dire qu'elle semble avoir eu vraisemblablement lieu vers le milieu du quinzième siècle »[42].

En l'absence du *tarikh* original, il est difficile de faire davantage de commentaires. On aimerait, par exemple, en savoir plus sur cette « guerre de marabouts » entre Boron et « Béadiénia », ce site disparu, pas autrement cité.

Retenons que, vers le XVe siècle (crise de l'empire du Mali), des Malinké des régions actuelles guinéo-maliennes émigrent vers « cet Eldorado soudanais que fut le Ouorodougou »[43]. Ces migrants, principalement des guerriers animistes, tels ces Diomandé que nous avons croisés à plusieurs reprises, sont à la recherche de terres nouvelles et d'esclaves pour les cultiver. La plupart d'entre eux se portent sur le Haut-Sassandra et le Haut-Bandama et s'implantent assez solidement à l'ouest du Bandama. Parmi eux figurent des musulmans, qui participent à la fondation, à la fin du XVIe ou au début du XVIIe siècle, du village de Boron, relais et plaque tournante de réseaux Dioula et de lignages de lettrés.

Les différents groupes mis en mouvement étant, en majorité, animistes, ces migrations ne correspondent pas à un processus d'islamisation, mais elles entraînent dans leur sillage des lignages musulmans. Les groupes musulmans s'associent à des groupes animistes et les conflits, lorsqu'il y en a, opposent entre eux des « groupements mixtes »[44], et non les musulmans contre les animistes.

Sur le plan islamique, les Baghayogho sont en pointe, notamment à Koro et Séguéla, mais d'autres lignages participent aussi à ce quadrillage du pays. Dans la version Le Campion-Marty, pour le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, nous relevons, au nombre de ces pèlerins missionnaires, des membres des lignages Kamaraté, Bamba, Diaya [Diaby ?], Kanaté [Kanté, Kandé, Konaté ?] et Bayarhorho/Baghayogho, dans celle de Ripert-Marty, ce sont des membres des lignages Souaré [Suwari], Kamara, Cissé, Dandigui, Bamba, Séiorho, Kamaraté, Fofana, Sanorho [Sanogo, Saghanogho], Barhayorho [Baghayogho]. Ces *diamu* Mandé, Malinké pour la plupart, sont ceux que nous retrouverons ensuite dans les villages islamisés, étant entendu que tous les porteurs de ces *diamu* ne sont pas, cependant, nécessairement musulmans, ou restés musulmans. Les noms des villages d'installation accompagnent les noms des pélerins fondateurs. On pourrait en faire une cartographie, bien que certains noms de villages ne soient pas toujours faciles à situer. Un tel outil serait certainement utile à des prospections sur place. Ces matériaux comportent cependant un inconvénient. Nous sommes, en effet, tributaires de sources indirectes, et non de première main. Ce sont les récits locaux, d'abord recueillis par Le Campion et Ripert, puis réutilisés par Marty. Cela ne nous permet pas d'en tirer des conclusions définitives.

Nous disposons cependant, grâce à ces récits, d'indices multiples sur les pionniers de la *da'wa* dans le Ouorodougou et ses abords. Ces données éclairent la position dominante et le magistère exercés par les membres des familles fondatrices dans différents villages. Nous aurons l'occasion de les analyser au cas par cas. Koro, sur la route du

42. P. Marty, 1922 : 147.
43. *Op. cit.* : 148.
44. P. Marty, 1922 : 148.

Odienné au carrefour des axes de communication actuels

Source : image satellite dans « Odienné », Wikipedia (http://fr.wikipedia.org/wiki/Odienn%C3%A9).

Ouorodougou, et Séguéla et Mankono, principaux centres du Ouorodougou, et postes avancés en direction de la forêt, font partie de ce dispositif et en représentent les pièces maîtresses.

Autres terroirs, autres régimes d'historicité : le triangle des « villes saintes » du Grand Nord-Ouest, Odienné, Samatiguila et Tiémé, offre d'autres modes de pénétration et d'installation d'acteurs islamiques.

Odienné

Avec Odienné, nous remontons de plus de 100 kilomètres vers le nord. La carte actuelle montre bien la position carrefour de cette zone, et cela de longue date. La région fut, en effet, une des portes d'entrée des migrations Mandé.

Odienné, ne figure pas dans le récit des Douze pèlerins fondateurs, tel qu'il est relaté par Le Campion et Marty. La création d'Odienné ne se situe, pas, en effet, dans la même strate historique et chronologique. Du moins, des sites proches d'Odienné sont-ils mentionnés dans cette légende des Douze marabouts : Samatiguila qui détient la préséance historique et islamique, à une quarantaine de kilomètres au nord d'Odienné, et Féréfougoula, à trente-cinq kilomètres au sud-ouest[45], sur une route menant à Beyla.

Si forte, cependant, est la prégnance de ce récit qu'un historien local récent, attaché à défendre les titres d'ancienneté et de légitimité de sa famille, celle des Kamaté, a raccordé l'histoire d'Odienné à ces Pères fondateurs. M. Aboudramane Kamaté se présente comme le « Doyen de la famille Gnafoudougou à Abidjan » sur la page de couverture de la brochure qu'il a publiée sous le titre *Histoire des origines d'Odienné* (Abidjan, s.d., v. 2013)[46]. Son récit donne à la fois la version d'un porte-parole des Kamaté en même temps qu'il établit une liste de préséance des grandes familles musulmanes de la ville. Il illustre aussi les luttes de positionnement qui n'ont cessé de diviser les grandes familles d'Odienné entre elles. Cette brochure conteste notamment les prétentions historiques du quartier Vakabala, celui des descendants de Vakaba Touré, le fondateur du pouvoir de la dynastie, et entend restaurer la primauté des Kamaté comme initiateurs et guides. La narration historique est alors un moyen privilégié pour affirmer la place de chacun dans la hiérarchie sociale. Le raccord avec la légende des Douze est un des outils à cet effet.

Voici la relation de A. Kamaté :

> « À une époque très ancienne, douze marabouts de l'ex-Soudan français décidèrent d'effectuer leur pèlerinage à La Mecque à pied. Ce sont : Salim Soiré, Mouhamoud Bakayoko, Mohamoud Diané, Baba Fadika, Bakari Traoré, Yaya Sylla, Oumar Fofana, Moussa Bakayoko, Fremory Soumahoro, Youssouf Kamaté, Morifing Bamba, Maliki Soumané. Grâce à Dieu, les douze marabouts ont pu vaincre tous les obstacles pour réaliser leur rêve. Ils résideront à La Mecque des années durant pour parfaire leur connaissance de la langue arabe, du Coran et de la religion musulmane ».

45. *Op. cit.,* 1922 : 130.
46. Nous remercions Marie Miran qui nous a transmis un exemplaire de cette brochure.

La comparaison entre la liste recueillie par Le Campion et reproduite par Marty et celle présentée par M. Aboudramane Kamaté permet de retrouver des correspondances stables et aussi d'observer les variations qui accompagnent les évocations de ce récit. Aboudramane Kamaté a, pour sa part, privilégié le lignage Kamaraté/Kamaté. Ce sont donc ses lieux d'installations qu'il signale.

Les Douze marabouts pèlerins selon Le Campion-Marty et Kamaté. Sources : P. Marty, 1922 : 130 – A. Kamaté, s.d. [v. 2013] : 3.

Noms chez Le Campion-Marty	Lieux d'installation selon Le Campion-Marty	Noms chez Aboudramane Kamaté	Lieux d'installations et de passages selon A. Kamaté
Hadji Salimou Souaré	Tombouctou	Salim Soiré	
Mohammadou Barhayorho	Tombouctou	Mouhamoud Bakayoko	
Hadji Mohammadou Fofana	Kankan	Oumar Fofana	
Maliki Somono	Kankan	Maliki Soumané	
Hadji Bamba Fadiga	Dienné	Baba Fadika	
Hadji Bakari Taraoré	Ségou	Bakari Traoré	
Hadji Mohammadou Dialé	Vamala	Mohamoud Diané	
Hadji Yssifou Kamaraté	Bouandougou	El-Hadj Youssouf Kamaté	Begho, Kong, Bondoukou, Tianigbé, Bouandougou
Hadji Morifing Bamba	Toulé (Ouorodougou)	Morifing Bamba	
Hadji Diaya [Diaby ?]	Samatiguila	Yaya Sylla	
Hadji Férémourou Kanaté	Féréfégoula		
Hadji Moussa Barhayorho	Koro	Moussa Bakayoko	
		Fremory Soumahoro	

Kamaté poursuit en ces termes :

« De retour au pays natal, tous décidèrent de porter le message divin dans les régions animistes. C'est ainsi que El-Hadj Youssouf Kamaté va quitter sa région natale de Sizani [Sinzani, Sansandi] près de Ségou au Mali pour se rendre successivement à Begho (Ghana) où existait une université islamique, Kong pour consolider le foyer islamique naissant. Dans le Zanzan où il obtint, grâce à la bonne compréhension du roi Abron, le site actuel de Bondoukou pour y pratiquer sa religion comme il l'entend, El-Hadj Youssouf Kamaté va y construire les premières cases et la première mosquée de Bondoukou.

Une fois la religion musulmane consolidée à Bondoukou, il va confier le foyer à ses proches pour aller à la conquête d'autres régions animistes.

Il va se diriger vers le Worodougou. Les villes de Tianingbé [Tiéninghoué] et de Bouandougou sont des créations de la famille Kamaté. Dans toutes les régions précitées tous ceux qui portent le nom patronique [*sic* pour patronymique] Kamaté ou Kamagaté [Kamaghaté, Kamaraté] reconnaissent El-Hadj Youssouf comme leur ancêtre. Le vieux El-Hadj Youssouf n'a pas eu de difficultés majeures à créer ses foyers islamiques dans ces régions animistes.

Du Worodougou, il va se diriger vers la région animiste sénoufo où va se créer Odienné. Dans cette région, sa rencontre avec les Sénoufos ne fut pas facile. Les animistes tentèrent d'empêcher les nouveaux venus de pratiquer leur religion. Les musulmans habitaient un village appelé Tienfou. C'est dans cette situation conflictuelle que le

vieux Youssouf Kamaté eu[t] la visite de son ami Ladji Komara, originaire de la même région que lui. Les Sénoufos vont s'opposer à une lecture du Coran par les deux vieux. Le vieux Komara Ladji trouva inacceptable la situation dans laquelle vivait le vieux Kamaté. Il va conseiller à son ami une demande d'aide au Roi Ngolo Diarra de Ségou (Mali).

Ce que fit le vieux Kamaté. Dans sa lettre, il demanda avec insistance, une aide pour trouver une place pour sa peau de prière dans cette région animiste sénoufo. Le roi Ngolo Diarra répondit favorablement à sa demande en envoyant une unité de son armée commandée par Bema Sirazan Diarrassouba accompagné par son jeune frère Sirakoma Diarrassouba et une équipe de forgerons dirigée par Mema Bamba et Maboli Koné. Selon les historiens, Ngolo est décédé en 1597 après 16 ans de pouvoir. Son armée est donc arrivée à Odienné entre 1581 et 1597. A leur arrivée, l'armée des Diarrassouba attaqua les Sénoufos qu'elle refoula jusqu'aux limites des départements de Boundiali et Séguéla. Malheureusement, pendant que l'armée repoussait les Sénoufos, quelques éléments de ceux-ci passèrent à l'arrière pour attaquer la famille Kamaté qui perdit à l'occasion sept de ses vaillants fils. Cette perte affecta profondément le vieux El-Hadj Youssouf Kamaté, lui qui n'avait d'autre objectif que de porter le message divin à la connaissance des animistes. Ayant appris la catastrophe dont la famille Kamaté a été victime, le vieux Komara revint sur ses pas pour présenter ses condoléances à son ami.

Ému par les propos de son vieil ami qui pleurait abondamment ses défunts fils, le vieux Komara entama une retraite spirituelle de sept jours (Karwa [*Khalwa*]). A l'issue de la retraite, le vieux Komara conseilla à son ami El-Hadj Youssouf de garder espoir car très bientôt il allait avoir trois autres fils qui assureront sa succession avec bonheur et aussi l'arrivée prochaine d'un étranger qui lui fournira les renseignements sur le site de son nouveau village (Odienné). Lorsque le vieux Komara voulut retourner à Ségou avec l'armée des Diarrassouba le vieux Kamaté lui demanda de rester pour l'aider à islamiser la région. Le vieux Komara accepta la proposition de son ami. L'armée des Diarrassouba eu[t] l'autorisation de continuer sa mission de protection.

Comme prédit par le vieux Komara, El-Hadj Youssouf Kamaté va avoir trois fils et c'est le jour du baptême du dernier fils, qu'arrivèrent Mianko Cissé et son frère Féréba Cissé, ancêtres des Cissé d'Odienné. Ils étaient en route pour d'autres destinations. Le cheval qui devait être immolé pour la circonstance fut livré à Mianko. Cet étranger semblait être un homme extraordinaire marqué par des taches blanches sur tout le corps. Il fut bien accueilli puisqu'il avait été annoncé par le vieux Komara à l'issue de sa retraite spirituelle. Après la présentation d'usage, le choix d'un site pour le nouveau village (Odienné) fut soumis à Mianko Cissé. Mianko répondra que le nouveau village devra être construit sur un site entouré d'un marigot encadré par sept autres marigots coulant en sens inverse entouré de sept collines et sept plaines pour les cultures.

Tous ces éléments étaient visibles sur le site actuel d'Odienné. Après la construction des premières cases du village, les marabouts Kamaté, Komara et Cissé firent des bénédictions pour l'évolution du village et la prospérité de ses habitants […].

Tienfou était l'ancien village des musulmans. Sur insistance d'El-Hadj Youssouf Kamaté, Mianko Cissé et son frère Féréba renoncèrent à leur voyage et acceptèrent de s'installer définitivement à Odienné. A partir de ce moment, Odienné se trouva habitée par quatre familles : Kamaté, Komara, Diarrassouba et Cissé. Ces quatre familles porte-

ront le nom historique de Sigui Nani [nom sous lequel sont désignées les « quatre" (*naani*) familles fondatrices]. Le vieux Kamaté prédit une sanction divine contre quiconque oserait pointer le canon de son fusil sur Odienné.

Une fois la religion musulmane stabilisée à Odienné, El-Hadj Youssouf Kamaté va la confier à ses proches pour aller vers la Guinée afin de poursuivre sa mission. Après son départ, ses descendants vont décider de préserver les acquis de leur ancêtre. Pour y parvenir, ils envisagèrent la création d'une communauté musulmane assez forte pour défendre sa religion contre les agressions animistes. Ils vont donc favoriser l'immigration de nombreux musulmans. Cette politique sera l'œuvre de Gnafou Youssouf Kamaté, petit-fils d'El-Hadj Youssouf Kamaté dont il porte le nom […]. Le premier immigrant à rejoindre les quatre familles précitées fut Vakaba Touré »[47].

Notre objectif n'est pas de valider ou d'invalider ce récit du Doyen Kamaté, mais de le considérer comme un des éléments du discours historique en circulation à Odienné. Ce récit condense une tradition familiale qui s'exprime d'autant plus vigoureusement qu'elle s'estime négligée. L'affrontement des mémoires oppose ici les descendants de Vakaba Touré, le fondateur du pouvoir de la dynastie, et les Kamaté, qui se considèrent dépossédés de leur primauté historique.

Parmi les choses remarquables dans le récit Kamaté, on observe le rôle pionnier d'El-Hadj Youssouf Kamaté, parti d'une des vieilles villes d'islam de la boucle du Niger (Sansandi), et qui, au retour du pèlerinage, aurait visité, d'est en ouest, une série de lieux devenus emblématiques de l'islam dans les savanes du Sud, y ancrant ou renouvelant la *da'wa* au passage, avant d'arriver à Odienné : Begho, Kong, Bondoukou, et, au Ouorodougou, Tiéninghoué et Bouandougou. Sans sous-estimer le rôle des Kamaté/Kamaraté/Kamaghaté, dont nous retrouverons, en effet, la trace dans plusieurs de ces lieux[48], on recevra évidemment avec prudence cette revendication de la primauté et du rôle fondateur, non seulement des Kamaté, mais d'El-Hadj Youssouf Kamaté à lui tout seul, non seulement à Odienné mais dans toute la bande islamisée du Nord ivoirien, d'est en ouest. Nous nous en tiendrons, pour le moment, au cas d'Odienné.

Nous trouvons d'autres récits à l'appui. Ainsi A.-M. Cotten décrit la période des origines, en des termes qui s'accordent avec le récit du Doyen Kamaté, les deux auteurs puisant probablement à des sources locales communes :

> « Selon la tradition orale, les premiers [Mandé] arrivés, Kamate et Komara se heurtèrent à une forte résistance des autochtones Sénoufo. Ils firent appel à Ngolo Diara, empereur de Ségou, qui envoya Bema Siranza Diarassouba prêter main-forte aux Malinké en difficulté. Il devint le premier "Dougoutigi" chef de village et tenta d'organiser le territoire de la région dans le cadre du royaume du Nafana. Ces Malinké étaient des commerçants. Ils étaient islamisés de longue date mais dans quelle mesure leur religion était-elle vécue ? Il est

47. A. Kamaté, s.d. [v. 2013] : 3-8.

48. Wilks confirme le rôle des Kamaghate/Kamaté à Begho : « The Juula entrepôt of Bighu (Begho, etc.) was situated on the northern edge of the Akan forest country […]. The Kamagate were among the earliest of the Juula to settle there » – soit, indique-t-il plus haut, au XVe siècle (I. Wilks, 2000 : 99).

difficile de le dire car la forte empreinte actuelle de l'islam fausse les récits d'autrefois. Enfin ils durent s'imposer par la force et leur caractère guerrier s'accentua au XIXe siècle »[49].

Nous trouvons, d'autre part, dans une interview d'El-Hadj Lanciné Touré, le chef de canton adjoint d'Odienné, en 2012, une présentation qui s'accorde, en partie, avec le récit Kamaté, tout en conservant, pour les Touré, la place principale. Cette interview illustre donc la thèse à laquelle s'opppose avec véhémence le Doyen Kamaté :

« À Odienné, la société est structurée par famille, qu'on appelle les kabla [de l'arabe *qabila,* « tribu »]. Combien de grandes familles dénombre-t-on ? Il y a trois grandes familles Touré. Il y a Mamérydougou, qui est le grand frère ; il y a Vakaba qui suit et Sanoussi qui est le petit frère. Mamérydougou n'attend que la décision de Vakaba pour agir. Et Vakaba est le chef du canton et Sanoussi, le chef du village. Après ces trois familles, il y a les familles Sylla et Samassi. Après quoi, il y a les quatre grandes familles de Sigui Nané. Il y a les Kamaté, les Komara, les Cissé et les Diarrassouba. Ensuite, il y a grand Nané, qui est formé par les Doumbia, Kouyaté, Diabaté et les Finè. Ceux-là sont des griots. Il y a aussi les grands marabouts qui sont tous des imams, on les appelle Moridougou [c'est le nom de leur quartier]. Avec les alliés, c'est ceux-là qui constituent les grandes familles d'Odienné »[50].

Comme nous allons le voir, Vakaba Touré fut le fondateur, au XIXe siècle, de la nouvelle hégémonie dont Odienné fut la capitale. Ses descendants et ceux de ses compagnons – ceux qui composent les kablas citées – prétendent donc à la première place.

La kabla Vakabala est composée des descendants directs de Vakaba Touré. La kabla « Mamérydougou », ou mieux « Mamberidugu », est composée des descendants directs de « Bounou Mambéri Touré », le fils aîné de Bréma Touré, frère aîné de Vakaba Touré[51]. La kabla Sanissidugu se compose des descendants directs de Vasanissi (Va étant le préfixe de respect). Celui-ci, qui était un homme de confiance de Vakaba Touré, cumulait la direction de l'armée avec la fonction civile de *dugutigi,* chef du village d'Odienné. Ses descendants détiennent le titre de *dugutigi*[52].

Nous retrouvons ensuite les quatre familles Sigui Nani (ou Nané), puis les griots et les marabouts réunis dans la kabla Moridougou (« le quartier/village des mori », les « marabouts »).

49. A.-M. Cotten, 1969a : 28. S'agissant des Diarassouba, « la plus grande partie émigra dans le Nafana actuel au sud d'Odienné » (*ibid.*). Ils restent cependant très présents dans la ville coloniale et post-coloniale : « Les Kabla "Vakabala" [celui de Vakaba Touré] et "Diarassoubala" représentent les deux clans qui ont successivement détenu le pouvoir politique à Odienné. Ils sont encore aujourd'hui les plus prestigieux et rassemblent le quart de la population » (*Op. cit.* 30).

50. Entretien avec El-Hadj Lanciné Touré, chef adjoint du canton d'Odienné, réalisé par Y. Doumbia, *L'Inter,* 7 juin 2012 (http://abidjan.net/AVANTGO/ACTUALITES/article.asp?ID=434875 et http://ivoirescoop.net/axps/mobile/permalink/7789.html).

51. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, s.d. [après 1987) : 11.

52. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, *op. cit.* : 10.

Ainsi s'est structurée, par strates successives, l'élite dirigeante de la société d'Odienné après la prise du pouvoir par Vakaba Touré. C'est donc par ce personnage que nous devons maintenant commencer l'histoire d'Odienné.

La naissance d'Odienné

Sans ignorer les évènements antérieurs dans la région, et notamment le rôle de la dynastie Diarrassouba, celle qui a précédé et été renversée, l'histoire de la ville d'Odienné, comme capitale, émerge vraiment, en effet, avec l'arrivée de ce chef de guerre Malinké, nommé Vakaba Touré. L'hégémonie politique ainsi créée est appelée Kabadougou, ou Kabasarana, du nom de son fondateur. Ce personnage et ses fils prennent place, aux côtés de Samori Touré[53] et de Mori Touré – tous des Touré donc, aux parcours d'ailleurs distincts -, parmi les seigneurs de guerre islamisés qui dominent, en différents points, le Nord ivoirien au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Yves Person le range parmi les « prédécesseurs » et précurseurs qui ont, en quelque sorte, préparé le terrain et ouvert la voie à ce qu'il appelle la « Révolution dyula » de Samori[54].

D'après ce qui est rapporté, Matiéoua Touré, le père de Vakaba Touré, peut-être attiré par la réputation des marabouts de Samatiguila, vint s'installer dans ce village et confia ses enfants aux enseignants locaux. D'abord colporteur au service de son maître, Kaba Touré, dit Va Kaba[55], fils de Matiéoua, se distingue à Samatiguila par ses qualités de combattant. Après avoir réuni une petite force, il se heurte aux Diarrassouba, alors maîtres du pays, et les vainc[56]. Telle est la trame de l'ascension de Vakaba Touré.

Les chronologies sont quelque peu flottantes. A. Kamaté se trompe, pour sa part, de deux siècles dans la chronologie de Ngolo Diara, qui aurait régné, selon lui, entre 1581 et 1597. En fait, le fama de Ségou a régné entre 1766 et 1790-92, ce qui situerait l'arrivée des Diarrassouba, envoyés par lui, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Dans un rapport de 1917, l'administrateur Le Campion parlait, pour sa part, de « l'invasion Mandé et fétichiste […] qui ne doit pas remonter au-delà de 1700 »[57].

Le même flottement existe pour l'arrivée au pouvoir de Vakaba Touré. Marty la situe « vers 1825 »[58]. D'après ses enquêtes publiées en 1976, M.-J. Derive évoque la fin du XVIIIe siècle : « la population de cette région, habitée surtout par les Diarassouba, vivait, ainsi que le rapporte la tradition […], dans la région d'Odienné avant d'en être chassée

53. Selon Y. Person, Samori et Vakaba auraient eu une souche commune : « Guindio est notoirement le lieu d'origine des familles de Samori et de Vakaba » (1963 : 142). Guindio se trouve dans la région du lac Debo dans le delta intérieur du Niger, entre Tomvouctou et Mopti. Sur le *diamu* Touré, d'origine Soninké/Sarakollé, voir l'ensemble de l'article.

54. Y. Person, 1963 : 125.

55. « Va » est un préfixe de respect.

56. Voir Archives privées Yves Person, « Notes prises par le 15 novembre 1944 à Odienné de 7 h 30 à midi sous la dictée de l'imam Kalilou Sawané, le vieux Sidiki Siran Touré se déclarant d'accord – Interprète le nommé Fama Touré contrôlé par l'interprète officiel Karamoko Ba ». Le document est signé par l'Inspecteur des Affaires administratives, P. de Gentile, et daté d'Odienné, le 15 novembre 1944. Pour le distinguer d'autres documents de nature analogue, nous le qualifions ci-après de texte A.

57. Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917. (Archives privées Yves Person, 4 B).

58. « vers 1825, les Diarassouba furent chassés du pays par Bakaba et durent se réfugier dans le canton actuel Kabadougou » (P. Marty, 1922 : 113) ;

par Vakaba Touré à la fin du XVIIIe siècle… »[59]. La tradition mentionnée par A.-M. Cotten parle du milieu du XIXe siècle. Il en est de même de D. Harre : « Entre 1840 et 1850, Vakaba Touré conquiert le royaume de Nafana, fondé au XVIIIe siècle par les Diarrassouba, Bambaras originaires de Ségou »[60].

Un rapport du cercle d'Odienné de 1954[61], attentif aux différentes séquences historiques, place l'arrivée de Samori – qui a eu lieu dans la région en 1892-1893[62] – trente ans après la prise de la capitale des Diarassouba par Vakaba ce qui nous renvoie aux années 1860 et au milieu du XIXe siècle. Person indique, pour sa part, que « vers 1850 le Kabasarana avait pris corps »[63].

Quant à la date de la mort de Vakaba Touré, Le Campion, dans le même rapport de 1917, retient l'année 1858[64]. C'est cette date que Person mentionne[65], sans doute à sa suite. Si l'on considère également que les fils de Vakaba Touré furent contemporains de la conquête de Samori, on retiendra donc la première moitié du XIXe siècle pour dater l'arrivée au pouvoir de Vakaba Touré de préférence aux chronologies plus hautes. Il n'y aurait ainsi qu'une génération entre sa prise du pouvoir et l'arrivée de Samori.

Vakaba Touré a commencé sa carrière à l'école d'un karamoko de Samatiguila, dont il est devenu le colporteur, avant de devenir son chef de guerre. Il est un de ces seigneurs de guerre qui incarne le mouvement d'affirmation politique et militaire qui saisit certains groupes Malinké, au XIXe siècle. C'est ce phénomène social que Person a qualifié de « révolution dyula », dans un contexte d'exacerbation de la compétition économique pour l'accès, notamment, aux marchés de la cola et aux « gisements » d'esclaves.

Sur ses débuts et sa carrière, nous allons utiliser deux récits : celui du Doyen Kamaté, qui fait de Vakaba Touré un cadet et celui de membres de la famille Touré, interrogés par l'Administration, en 1944.

La version Kamaté

Comme on peut s'y attendre, cette version place les Kamaté, à chaque moment de la vie de Vakaba, en position de mentors et de guides.

> « L'histoire nous apprend que Vakaba Touré était originaire de Sirikidougou en Guinée où résidaient ses parents. Ceux-ci vont envoyer leur fils à Samatiguila pour des études coraniques. Vakaba va y rencontrer un autre jeune du nom de Sanissi, originaire de Sanaférédougou[66] (Kaniasso). Les deux jeunes vont avoir

59. M.-J. Derive, 1990, fasc. 1 : 30

60. D. Harre, 1993 : 227.

61. Cercle d'Odienné, G. Lerendu, Rapport de tournée de recensement du groupe Nafana, 15 juillet 1954 (Archives privées Yves Person, 4 B).

62. « …l'exode vers l'est qu'en cette saison sèche 1892-1893 l'almami précipite » […] « il commence à restructurer un empire ayant d'abord pour centre la région d'Odienné » (Y. Person et F. Ligier, 1976 : 109 et 111). On sait que Samori finira par installer sa capitale à Dabakala en 1894.

63. Voir Y. Person, 1968, t. 1 : 174.

64. Cercle d'Odienné, Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917 (Archives privées Yves Person, 4 B).

65. Y. Person, 1968, t. 1 : 175.

66. Sanaférédougou (Sananférédougou) est à 25 km au nord de Samatiguila (à 24 km au nord d'Odienné).

des rapports très étroits et furent très brillants. Pendant qu'il suivait tranquillement ses études, un vieil homme aurait fait un songe qui lui a montré un futur chef de guerre dans le rang des jeunes de la génération de Vakaba. Les vieux marabouts de Samatiguila ont cherché à savoir l'identité du futur chef de guerre. Tous conclurent sur l'identité de Vakaba Touré. Ce qui n'arrangea pas ce dernier qui va dès lors avoir beaucoup d'ennemis. Il sentit sa vie en danger. Sur le conseil d'une vieille femme, il va quitter nuitamment Samatiguila pour se réfugier à Mamougoula[67] puis à Odienné où il se confia à Gnafou Kamaté, grand marabout, chef de la famille Kamaté.
[…] Gnafou Kamaté a semblé avoir en main l'oiseau rare pour conduire sa future communauté musulmane. Il va grandement ouvrir ses portes à Vakaba qui deviendra son fils adoptif dont il va guider les pas vers le sommet. Vakaba deviendra membre de la famille Kamaté. Il va marier une fille du vieux Kamaté du nom d'Aminata Kamaté qui lui donnera son premier fils Moyabi Touré.
Vakaba deviendra commerçant. […] Au fur et à mesure que le temps passait, Vakaba devint très apprécié par la population à cause de ses interventions dans les assemblées. Depuis la création d'Odienné, les Kamaté cumulaient les fonctions de chef religieux et de chef de village. Le vieux Kamaté ne se sentait pas à l'aise dans sa fonction de chef de village car, disait-il, on ne peut continuer à régler les litiges sans un jour porter tort à quelqu'un. Il va donc déléguer cette fonction à Vakaba en se réservant un droit de veto sur les décisions impopulaires. Vakaba va exercer cette fonction à la satisfaction générale de la population.
[…]
Jusque là Vakaba était le seul Touré arrivé à Odienné. Vers 1825, selon les historiens, une guerre fratricide éclata entre les Diarrassoubas, protecteurs d'Odienné. Ce qui créa la peur d'un retour des Sénoufos. Pour faire face à cette insécurité, le vieux Gnafou Kamaté va demander à Vakaba Touré, Tognin Djan Kamaté, Baba Komara et Férémory Cissé de se retirer pour créer une petite armée capable de défendre Odienné. Une fois prête, elle se regroupa à Gbankala (10 kilomètres d'Odienné) où vinrent les trouver les vieux du Siguinani. En ce lieu, le vieux Gnafou Kamaté eu[t] l'honneur de nommer le chef militaire en la personne de Vakaba Touré. En guise de reconnaissance, Vakaba prêta sur le Coran le serment de fidélité à la famille Kamaté. En retour le vieux Kamaté lui promit aide pour réussir sa mission.
[…]
Ainsi la communauté musulmane dont rêvaient les Kamaté se réalisa avec un chef musulman. L'appétit venant en mangeant, les premiers succès vont amener Vakaba à élargir son pouvoir. Ainsi commençait la création du royaume du Kabadougou en 1845 selon les historiens […] Le royaume du Kabadougou fut conçu par le vieux Gnafou Kamaté et exécuté par Vakaba, alors membre de la famille Kamaté. […]

67. Mamougoula, ou Mamouroula est à 8 km à l'ouest de Samatiguila.

> Le succès de Vakaba va provoquer une immigration massive de musulmans à Odienné. Ce fut Vabrahima [Bréma] Touré, frère aîné de Vakaba, […] Ensuite viendront des amis comme Vassanissi, son ami de classe, qui sera porté à la tête d'un kabla pour regrouper ses amis qui vont se joindre à lui. Ce kabla portera le nom de Sanissidougou. […]
> Le premier marabout fut Krankafere Savané que [dont] Vakaba demande expressément à Samatiguila sa mise à disposition pour être l'imam de la grande mosquée d'Odienné, chose qui devait l'aider selon ses rêves, à réussir sa mission. Les Siguinani donnèrent leur accord. Il faut signaler que lorsque le vieux Savané arriva à Odienné, il a préféré se faire loger par Gnafou Kamaté au lieu d'occuper une maison que Vakaba avait bâtie pour lui. Le vieux Savané appréciait que les Kamaté ne mangeaient que ce qu'ils ont produit à la sueur de leurs fronts. Les familles Kamaté et Savané ont passé des générations dans cette cohabitation avant de prendre leur autonomie. Ainsi Odienné aura deux générations de marabouts ayant différents objectifs.
> La première génération avait eu pour objectif l'islamisation de la région animiste d'Odienné. Il s'agit des Kamaté, Kamara, Cissé. La deuxième génération, Savané, Samassi, Diakité, Toungara, Sylla aura eu comme objectif la consolidation du pouvoir de Vakaba qui les consultait pour ses décisions »[68].

Cette version Kamaté a l'intérêt de montrer la mise en place successive de différents lignages, tels les Savané, Samassi, Diakité, Toungara au service de Vakaba Touré. La nomination d'un grand imam Savané, venu de Samatiguila, inaugure le rôle de cette famille à Odienné et consacre la fonction de Samatiguila comme source de la légitimité religieuse. On gardera cependant toujours la même réserve face à ce qui apparaît surtout comme un plaidoyer *pro domo* : à chaque étape, c'est un Kamaté qui aurait pris les mesures décisives.

Les témoignages recueillis par l'Administration (1944)

Nous pouvons, en remontant dans le temps, faire des comparaisons avec d'autres récits sur la naissance du mouvement de Vakaba Touré, qui sont issus, cette fois, notamment, de la famille Touré et de la famille Sylla et qui ont été consignés par des enquêteurs coloniaux en 1944.

Ces récits sont conservés dans trois rapports d'archives[69]. Il nous a paru préférable d'utiliser directement ces rapports, rédigés en 1944, plutôt que la synthèse qui en a été faite par Yves Person dans sa thèse à laquelle nous renvoyons le lecteur[70]. Il apparaît clairement que Person, qui les avait sous la main, et que nous avons retrouvés dans ses archives, s'en est directement inspiré, sans les citer expressément, et en y ajoutant une contextualisation régionale et, probablement, d'autres éléments recueillis par ses soins.

68. A. Kamaté, s.d. [v. 2013] : 8-12.
69. Ces trois documents figurent dans les Archives Person, dans une chemise intitulée « Notes historiques sur Odienné ». Person s'en est directement inspiré dans les lignes qu'il consacre à Vakaba Touré dans son article sur les ancêtres de Samori (1963 : 125), puis dans sa thèse.
70. Y. Person, 1968, t. 1 : 169 *sq*.

Ces trois rapports sont les suivants :

– « Histoire de Vakaba Touré, de sa famille et du village d'Odienné raconté par Siran Sidiki Touré, doyen de la famille Touré, et l'imam d'Odienné Kalilou Sawané, dit Ibrahima » (5 pp. dactyl.). Ce témoignage a été recueilli le 15 novembre 1944 à Odienné. Nous le désignerons comme le texte A[71]. Il y est question de l'arrivée du père de Vakaba à Samatiguila, de l'éducation de ses fils par les karamokos de la ville, et des qualités militaires de Vakaba, jusqu'à sa victoire sur les Diarassouba.

– Un document sans titre (2 pp. dactyl.), recueilli le 12 janvier 1944 auprès de quatre membres de la famille Sylla, « tous originaires de Tiémé (Kabadougou) et notables installés à Bouaké, en présence de Ismaïla Touré, fils de Vakaba et chef du quartier Odienné à Bouaké ». Nous l'appellerons le texte B[72].

Ce témoignage est identique, dans ses grandes lignes, au récit A, mais il insiste sur la place des Sylla – qui étaient venus de Tiémé à Samatiguila avec les Diabi – dans cette histoire[73]. Il fait notamment état de tensions survenues avec les Diabi, qui auraient amené Vakaba Touré à quitter Samatiguila, suivi par les Sylla, lesquels auraient pris son parti : « Les Diabi ne furent pas contents de voir que Sénéba Karamoko avait désigné son élève Vakaba Touré comme chef des expéditions. Vakaba, voyant le mécontentement des Diabi contre son maître Sénéba Karamoko, dit à celui-ci qu'il allait s'établir ailleurs […] Vakaba a quitté Samatiguila avec de nombreux Sylla pour venir s'installer à Odienné. C'est ainsi que maintenant les Sylla sont installés à Tiémé, Samatiguila et Odienné ». Et, plus loin, « installé à Odienné, Vakaba Touré a demandé des soldats à Tiémé. Vakaba réussit à constituer une petite armée devenue dangereuse parce que les Sylla de Tiémé avaient trente fusils ». Il est clair que cette version Sylla défend les intérêts des Sylla présentés comme des co-fondateurs du nouvel État créé par Vakaba[74]. Ce récit insiste aussi sur un lien quasi-ombilical d'Odienné avec Tiémé et Samatiguila[75].

– Un troisième document, daté lui aussi de Bouaké, le 12 janvier 1944, recueilli auprès de « Bala Diabi, originaire de Samatiguila, habitant Bouaké depuis trente ans et assesseur au Tribunal de 1er degré » contient une notice sur la fondation de Samatiguila, et une « Histoire de la famille Vakaba Touré ». Nous l'appellerons texte C. Le récit, qui

71. Les conditions de recueil de ce récit sont exactement précisées à la fin du compte rendu : « Notes prises par le 15 novembre 1944 à Odienné de 7 h 30 à midi sous la dictée de l'imam Kalilou Sawané, le vieux Sidiki Siran Touré se déclarant d'accord – Interprète le nommé Fama Touré contrôlé par l'interprète officiel Karamoko Ba ». Le document est signé par l'Inspecteur des Affaires administratives, P. de Gentile, et daté d'Odienné, le 15 novembre 1944. Il s'agit d'une copie certifiée conforme par le chef de la subdivision de Boundiali, Yves Person, à la date du 16 août 1960. Toutes ces indications permettent de reconstituer la chaîne de transmission. Le doyen de la famille Touré, âgé et malade, sert ici de caution au récit de l'imam, membre du lignage clérical influent des Savané.

72. Le document est daté de Bouaké, le 12 janvier 1944, et certifié conforme, à Boundiali, par le chef de subdivision Yves Person.

73. Nous aurons l'occasion de confronter plus loin des versions différentes sur la fondation de Samatiguila. Concurrents des Diabi (Diaby), les Silla (Sylla) affirment, dans cette version-ci, des prétentions à la fondation de Samatiguila.

74. A.-M. Cotten mentionne le quartier Sillana, dominé par les Silla/Sylla, à Odienné, « kabla d'un clan ayant accompagné Vakaba » (1969a : 29).

75. L'intimité des Touré avec les affaires de Samatiguila n'a d'ailleurs pas cessé après la création d'Odienné : « L'assassinat du chef de Samatiguila attribué à la famille Touré, entraîna en 1934 la « démission » obligée du chef [de canton d'Odienné] Ibrahima Touré » (A.-M. Cotten : 1969a : 31).

décrit surtout les guerres de Vakaba et de ses successeurs, comporte quelques variantes ou indications nouvelles : « Vakaba était venu du pays sarakolé… avec son frère aîné ». Et encore : « Vakaba a fait peu d'école. Il faisait plutôt du commerce pour son maître Sénéba Karamoko ». Sur le départ de Vakaba Touré de Samatiguila, cette version C impute plutôt son éloignement à son maître. « Vakaba ayant pris goût à la guerre, son maître Sénéba Karamoko lui dit… : "Moi je suis musulman [lire : homme de religion]. Je ne peux pas faire la guerre tout le temps comme cela. Va t'installer ailleurs[76] avec tes frères, parents et captifs" ».

Dans tous les cas, quelle qu'en soit l'interprétation, les exploits guerriers de Vakaba semblent avoir gêné les gens de Samatiguila[77] et suscité son départ. Le doyen Kamaté disait la même chose. Les jugements portés sur la famille Touré par Bala Diabi sont d'ailleurs très critiques. Sur l'installation de Vakaba à Odienné : « Alors Vakaba a ravagé tout le pays », déclare-t-il. Sur Mokhtar Touré, son deuxième fils, qui fut son successeur : « Ce fut un grand ravageur jusqu'à Mankono, Touba, Bougouni, Boundiali et jusqu'aux abords de Kankan », ajoute-t-il.

Ce jugement sévère confirme l'existence d'un contentieux avec les Diabi, tel qu'il est signalé plus haut d'après le texte B.

Si l'on considère globalement ce corpus, même si les versions recueillies diffèrent sur certains points, il existe une leçon commune. De la confrontation de ces différents récits, il ressort notamment que Vakaba Touré, trop encombrant, était devenu indésirable à Samatiguila. C'est en prenant de la distance avec la métropole des Diabi qu'il est venu construire, plus au sud, son propre pouvoir guerrier.

D'après le texte A, qui apparaît comme le plus circonstancié, et que nous prenons comme base pour cette raison, la trajectoire de Vakaba Touré et de sa famille peut être décrite en plusieurs phases. Trois générations auparavant, l'ancêtre du lignage vivait dans un village du pays Mandé (peut-être dans la vallée du Niger). Un de ses fils prit le chemin des savanes du sud et s'installa dans la région de Bougouni. À la génération sui-

76. Person s'inspire directement du texte C lorsqu'il fait dire à Sénéba : « Va Sénéba l'invita justement à quitter le village parce qu'il ne convenait pas aux marabouts de faire sans cesse la guerre (Y. Person, 1968, t. 1, loc. cit.).

77. Cette attitude de défiance à l'égard de la guerre se retrouve chez les karamokos du monde Dioula, où elle est attribuée à la tradition suwarienne, du nom d'El-Hadj Salim Suwaré, un maître Diakhanké. Al-Hajj Salim Suwari/Suwaré vécut à Dia (Diakha, Zagha, Jagha, au Macina), avant de fonder une nouvelle Dia (Diakhaba, litt. « la grande Dia »), plus à l'ouest, au Bambouk. Son influence a été grande dans la partie méridionale du réseau commercial Malinké-Dioula. Des désaccords existent sur sa chronologie. Nous suivons Wilks (1968 : 177-79 et 2000 : 97) qui place sa période de plus grande activité au début du XVIe siècle, et non au XIIIe comme l'a proposé Lamin Sanneh (1979 : 23-26). Un grand nombre de chaînes de transmission (*isnad,* pl. *asanid*) du savoir chez les karamokos Malinké-Dioula remontent à ce personnage, qui apparaît comme leur maître initiateur et fondateur. La question du jihad (y participer ou non) a agité les lettrés musulmans de Touba, Kankan et Samatiguila : voir A.M.L. Diallo et B. Salvaing, 2015, notamment p. 148 en ce qui concerne Samatiguila. Au-delà du jihad, c'est, par extension, la question de l'attitude à l'égard de la guerre en général qui est alors posée. Les clercs formés à la tradition sunnite, et pas seulement suwarienne, se défient de la guerre comme de tout ce qui est politique. Les circonstances peuvent cependant en décider autrement : l'imam de Samatiguila, Konya Mambi Diaby, a fait campagne en faveur de Samori dont le combat, dans un premier temps, fut assimilé par nombre de karamokos du nord-ouest de la Côte d'Ivoire, à un jihad légitime contre les Français.

vante, un fils du précédent nommé Matiéoua vint à Samatiguila et s'installa auprès des Diabi, clan de lettrés venus de Tiémé, qui se trouvaient déjà à Samatiguila. Il épousa une femme originaire de la région de Beyla, dont il eut trois enfants : Ibrahima Touré, Vakaba Touré et Karamoko Touré.

Ces trois fils furent mis comme élèves chez Karamoko Sénéba Diabi. Quand ils furent grands, Ibrahim et Vakaba firent le colportage surtout entre Koro (au nord de Touba) et Djenné pour y transporter des colas. À Djenné, ils acquéraient, en échange, des cauris et du sel. Avec les cauris, ils achetaient de l'or à Siguiri (c'est l'or du pays du Bouré, au nord de la Guinée actuelle, à 350 km au nord de Kankan), et avec le sel, ils achetaient des captifs qu'ils revendaient en Sierra Leone pour acheter des fusils et de la poudre. Ils en vendaient un peu en route et la plus grande partie était vendue à Samatiguila[78].

Alors que Vakaba était en voyage de colportage, Samatiguila fut menacée par un pouvoir local voisin et eut à subir un certain nombre de dommages. Le maître de Vakaba le rappela et lui demanda son aide. « Apprenant cette nouvelle, Vakaba échangea ses marchandises contre chevaux, fusils et poudre » (texte C). L'intervention de Vakaba fut décisive. Les villages ennemis furent détruits et soumis.

Devenu chef de guerre reconnu, Vakaba alla porter ses services dans la région puis remonta vers la région d'Odienné, encerclant les Diarassouba qui cédèrent le terrain et se replièrent. Vakaba créa sa capitale Odienné à côté de l'ancien site du pouvoir vaincu et continua à mener des opérations aux alentours. À sa mort, ses fils poursuivirent les conquêtes.

Nous reviendrons plus loin sur ses successeurs.

Les rapports que nous venons de résumer sont finalement assez prolixes sur Vakaba Touré, qui est le grand homme du lieu, et dont le tombeau, sans faire l'objet d'un culte particulier, se trouve au milieu de la ville qu'il a fondée[79]. L'Administration utilise d'ailleurs des membres de la famille dans la gestion des affaires locales. L'histoire du fondateur est donc tenue à jour et revisitée, comme le montrent les documents que nous venons de mentionner.

Un rapport de 1954 donne soudain à Vakaba Touré, et cela est nouveau, un profil islamique : « Menant la "guerre sainte", ce jeune étudiant de l'école coranique de Samatiguila voulut leur [les Diarassouba] imposer son autorité et sa foi »[80]. Ce texte est cependant le seul à parler de « guerre sainte ». Rappelons que le personnage a finalement fait peu d'études coraniques et n'a pas vraiment mené ses conquêtes au nom de l'islam, tout en tenant, il est vrai, une part de sa légitimité et de ses moyens du foyer clérical de Samatiguila, avec lequel il restait lié.

78. Ce circuit commercial est bien décrit dans le texte A.

79. Répondant à une question de Marty, en 1920, l'administrateur d'Odienné écrivait : « Le tombeau [de Vakaba] se trouve au milieu d'une avenue, n'est marqué que par une pierre. Les Tourés, en passant, se déchaussent à cet endroit mais c'est la seule marque de respect. Un chef de poste ayant proposé le transfert pour faire vrai tombeau : Gens d'Odienné refusèrent » (ANS, 5 G 64, Réponses au questionnaire (manuscrit) envoyé au cercle d'Odienné par P. Marty, Dakar, le 16 mai 1920). Nous reprendrons l'ensemble des questions et réponses plus loin.

80. Cercle d'Odienné, G. Lerendu, Rapport de tournée de recensement du groupe Nafana, 15 juillet 1954 (Archives privées Yves Person, 4 B).

Person adhère plutôt à cette version islamisante : « Quand il [Vakaba Touré] mourut, d'une plaie infectée pendant l'hivernage, sans doute vers l'année 1858, il avait assuré la prépondérance définitive de l'Islam dyula sur les hautes terres où se partagent les eaux du Sassandra et du Baulé. L'intervention de Samori et les péripéties de l'ère coloniale allaient consolider plutôt qu'ébranler cette œuvre »[81].

Pour notre part, il nous semble que les vecteurs de la diffusion de l'islam dans ce coin nord-ouest de la Côte d'Ivoire et le jeu des hégémonies politiques dans la même zone ne sont pas de même nature et correspondent à des rythmes différents. Le rôle islamisateur de Vakaba Touré et de ses fils a plutôt été un sous-produit de leurs guerres de conquête, un objectif qui, à lire les différentes relations, n'était pas si clairement affiché et qui a sans doute eu un impact très inégal selon les lieux. Sous cette réserve, on peut insérer les mouvements de Vakaba et des siens dans une chaîne d'actions aux effets islamisateurs, sans, pour autant, pensons nous, faire de Vakaba un champion de l'« islam dyula ». Rappelons les propos, cités ci-dessus, de cet informateur Diabi, il est vrai membre d'un clan hostile, recueillis à Bouaké en 1944, pour qui l'installation de Vakaba à Odienné était d'abord le fait d'un seigneur de guerre : « Alors Vakaba a ravagé tout le pays ».

Parmi les porteurs d'islam, il convient plutôt de citer un autre clan important, celui des Cissé, installés à l'est d'Odienné bien avant la conquête de Vakaba Touré, et qui comptaient dans leurs rangs de nombreux commerçants[82]. Ils ont joué un rôle islamisateur notable, à la fois antérieur à Vakaba Touré, et indépendant de celui-ci. Le Doyen Kamaté présente Mianko Cissé et son frère Féréba Cissé comme les ancêtres des Cissé d'Odienné, et il signale Mianko comme celui qui aurait désigné le site d'Odienné. Traditionnellement considérés, dans tout le monde Mandé, comme *maninka mori* (« marabouts » des Malinké), les Cissé (dont le nom est d'origine Soninké), font, en effet, partie, avec les Diarassouba, les Komara et les Kamaté, des « quatre premières familles fondatrices [les *Sigui Nani* déjà citées] *du village* »[83] – c'est-à-dire du premier site urbain qui a servi de capitale aux Diarassouba[84]. Selon le témoignage du Doyen Kamaté, comme on l'a dit, Kamaté et Cissé auraient été les pionniers locaux de l'islam, Vakaba n'ayant été qu'un bras armé.

Nous conclurons en citant une autre source, plus proche des évènements, qui laisse résolument de côté les explications du mouvement de Vakaba Touré « par l'islam » et replace les actions de Vakaba dans le cadre des rapports de force de la géopolitique locale du moment. Selon l'administrateur Le Campion, « vers 1815, une querelle pour un motif futile éclate entre le chef du Toron et Dosso Diarassouba, roi du Nafana[85].

81. Y. Person, 1968, t. 1 : 175.
82. D. Harre, 1993 : 227.
83. A.-M. Cotten, 1969a : 28 et 29
84. Selon Le Campion, « les Diarassouba, lors de leur venue, trouvèrent, à quelques centaines de mètres à l'est de l'emplacement où plus tard devait se construire Odienné, un gros village nommé Kadianne » (Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, Archives privées Yves Person :B). Selon Marty, Sirassa Diarassouba, le fondateur « résidait à Déou, dans les collines, aux environs d'Odienné » (1922 : 113).
85. Le Nafana était le nom du royaume des Diarassouba, et, après leur éviction, celui de la zone où ils se réfugièrent. Le Toron, qui commence à une trentaine de kilomètres, au sud-est de Kankan, s'étendait

Les musulmans de Samatiguila, de la famille des Touré, avec une habileté et une duplicité consommée, sous la conduite de Vakaba Touré, prirent tour à tour fait et cause pour le Toron et le Nafana et, l'un après l'autre, réduisirent ces deux cantons à merci »[86]. Selon Le Campion, Vakaba Touré s'installa alors à Odienné et se mit à razzier les pays voisins[87].

En fait, la dimension économique est centrale dans ces différentes opérations.

> « Cette conquête militaire est celle d'un lignage autant que d'un individu, lui-même colporteur de moyenne importance dans sa jeunesse. La mainmise de Vakaba Touré sur le Kabadougou permet à son lignage de détourner à son profit le commerce des noix de colas et d'ériger Odienné en un vaste caravansérail. Ils disposent d'une main d'œuvre servile abondante… »[88].

La question servile est donc au cœur du sujet. Le Campion rappelle comment, en mai 1907, fut décidée la libération des captifs, et il ajoute : « Les trois gros villages d'Odienné, Samatiguila, Tiémé, dont toute la richesse consistait en captifs, furent, par cet exode brutal, temporairement ruinés »[89]. En 1898, précise-t-il à propos du Kabadougou, « sur une population d'environ 19 000 habitants, on comptait plus de 12 000 captifs »[90]. Le commerce dioula a besoin d'esclaves pour les cultures vivrières (mil notamment) et le portage des marchandises[91]. Les clercs, pour leurs études et leurs affaires, ont besoin, tout autant, d'une main d'œuvre servile abondante, que les pouvoirs guerriers leur fournissent par leurs expéditions. « Moriba [Touré], the military elite and the Muslim merchant leaders of Kabadugu knew that their economic well-being depended on their control of the masses of people they had enslaved and forced to work

jusqu'aux limites du royaume du Nafana. Le royaume créé dans l'ancien Nafana par Vakaba Touré sera désormais appelé Kabadougou, ou Kabasarana, du nom de son fondateur.

86. On trouve une version concordante sous la plume du Doyen Kamaté : « Pour mettre fin à la guerre fratricide des Diarrassouba, la petite armée [de Vakaba] va s'allier avec l'un des belligérants pour battre l'autre et ensuite se retourner contre l'allié pour le battre » (A. Kamaté, s.d. [v. 2013] : 10).

87. Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné (Archives privées Yves Person, 4 B, s.d., v. 1917).

88. D. Harre, 1993 : 227.

89. Ces trois villages sont restés les bases principales des grands commerçants dioula dans les années 1920 et 1930 (*cf.* D. Harre, 1993 : 225).

90. Cercle d'Odienné, Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917 (Archives privées Yves Person, 4 B). Samatiguila est à trente huit kilomètres au nord d'Odienné, Tiémé à trente kilomètres à l'est.

91. Sur la question de l'esclavage au Kabadougou, voir J.M. O'Sullivan, 1980 et 1983. « It was estimated by early French visitors that that a full three fourths of Kabadugu's people were slaves » (1983 : 123). D. Harre cite un rapport de Le Campion selon lequel « en 1898, le Kabadougou comptait 104 villages dont huit étaient peuplés par les indigènes de condition libre, les autres étaient de simples villages de captifs appartenant soit au roi (captifs de la couronne), soit au chef de case. Bref ils représentaient une population d'environ 19 000 habitants » ANCI, Le Campion, Monographie du cercle d'Odienné, tournée du 28 avril au 28 mai 1914, dans D. Harre, 1993 : 225. On remarquera que Le Campion (1917) parle de 12 000 esclaves sur 19 000 habitants tandis que Le Campion (1914, cité par Harre) semble parler de 19 000 esclaves. D'après le contexte on retiendra cette proportion des trois quarts (12 000 sur 19 000), à partir de chiffres qui restent des estimations administratives.

for them »[92]. La question islamique, dans cette partie du Nord ivoirien, au XIXe siècle, est donc inséparable de ce système économique global.

Odienné s'impose alors, à cette époque, comme un carrefour du commerce interrégional de la cola. La ville tire sa prospérité de la position qu'elle a acquise au croisement de deux axes routiers : le premier, orienté sud-nord, part de Man en direction de Bamako, en passant par Touba, Odienné et Bougouni ; le second, orienté est-ouest, part de Korhogo en direction de la Guinée en passant par Boundiali et Odienné, et en rejoignant Beyla[93]. C'est à partir de ce moment que Samatiguila, à 38 kilomètres au nord, et Maninian, à 67 kilomètres au nord-ouest, jusqu'alors points de rupture de charge de la cola, sont progressivement supplantés par Odienné[94]. Il convient cependant de relativiser cette prépondérance locale : « La route passant par Odienné est loin d'être la plus importante. Celle passant plus à l'est, par Kong, le plus grand marché de l'époque, et Bobo-Dioulasso draine les quantités les plus élevées et notamment les colas de l'Ashanti (Ghana) »[95].

La succession de Vakaba Touré

Un nouveau régime dynastique remplace le précédent, celui des Diarrasouba. Pour consolider son assise, Vakaba a développé une politique d'alliances matrimoniales avec toutes les grandes familles d'Odienné, y compris, précisément, les Diarrassouba. Ainsi « Moctar Touré, le fils de Vakaba Touré, épouse Malon Diarrassouba »[96].

Sur cette succession, voici ce que rapporte Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, d'après ses enquêtes menées sur place dans les années 1980 :

> « Vakaba Touré n'avait pas d'héritier présomptif. A sa mort, Vassanissi était l'homme le mieux indiqué pour lui succéder. Homme de confiance de Vakaba, vaillant guerrier, tout portait à croire que Vassanissi, ministre de la défense, allait se proclamer roi. Il en avait la trempe, l'envergure politique, le prestige et la disparition de Vakaba lui laissait le champ libre. Il ne parviendra jamais au trône bien qu'il en eût la possibilité. Il usa de ce prestige et de sa personnalité pour organiser la succession suivant les principes qui rappellent ceux de l'islam : le *sitikala,* conseil des marabouts choisis dans des Kabla différentes, pour désigner, parmi les collatéraux du Roi, son successeur. Le conseil organise une prière mystique après laquelle on connaît le Fama capable de connaître un règne radieux. Vassanissi impose donc la lignée de Vakaba Touré.
> […] C'est encore les représentants de l'islam qui désormais avec un conseil de notables, vaillants guerriers nommés par Vassanissi, constituent un collège pour légitimer le nouveau roi au trône. C'est lors d'une cérémonie parrainée par les marabouts, les chefs de Kabla et les chefs guerriers que le roi reçoit les

92. J. O'Sullivan, 1983 : 129.
93. A.-M. Cotten, *op. cit.* : 21.
94. D. Harre, 1993 : 230 – « Si Samatiguila a maintenant perdu tout rôle commercial, Maninian et Beyla, de par leur situation frontalière, sont actuellement de grands centres commerciaux régionaux » (*ibid.*, n. 17).
95. D. Harre, 1993 : 226, n. 6.
96. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, s.d. [après 1987) : 6.

insignes de commandement (armes, bonnet, canne ayant appartenu à Vakaba »[97].

Selon un régime de succession de type adelphique, la priorité est donnée au frère aîné de Vakaba, Bréma Touré. Bréma Touré ne régna que quelques mois. Fut-il détrôné pour incompétence ou mourut-il de maladie ? Les sources orales sont contradictoires sur ce point. En tout cas, c'est le nom d'un de ses fils, et non le sien, qui va servir à désigner le quartier de ses descendants : Mamberidugu, d'après le nom de Bounou Mambéri Touré, son fils aîné, commémoré comme un vaillant guerrier[98].

Moctar Touré, fils de Vakaba, succéda à Bréma et régna pendant dix huit ans. « C'est sous son règne que le Kabadugu put atteindre son apogée car il l'étendit jusqu'au Mali et à la Guinée actuelle »[99].

Mangbe Amadou (1875-1894), autre fils de Vakaba, succéda à Moctar Touré. En 1892-1893, Samori s'installe dans le Kabadougou. L'arrivée des troupes de Samori au Kabadougou a un profond impact sur tout le pays. À Samatiguila, selon les traditions locales, l'armée samorienne était si nombreuse qu'elle construisit en un seul jour un village près de la ville et une route aussi large qu'une piste automobile moderne[100]. Les révoltes de la population avaient affaibli le régime des Touré. Ceux-ci accueillirent favorablement, en conséquence, l'arrivée, dans la région, d'un chef de guerre, plus ou moins auréolé d'islam et considéré comme leur parent. Cette alliance avec Samori Touré a alors pour effet de protéger le Kabadugu des destructions.

« Le Kabadugu apparaîtra comme une province du Wassoulou. Samori Touré, reconnaissant et établissant des liens de parenté avec les Touré de Kabadugu, avait surtout besoin d'espace et de territoire […]. Il donna sa fille en mariage à Magbé Ahmadou [Mangbe Amadou][101]. Malheureusement, le mariage ne fut pas approuvé à Odienné. Il est à la base de la mésentente entre les Touré d'Odienné. C'est sous le règne de Magbé Ahmadou qu'arriveront à Odienné d'autres sous-groupes. Touré, Sylla, Diabaté, Samaké et Kouyaté ont bénéficié de ce vaste mouvement migratoire vers Odienné […]. Ces groupes Touré, Diabaté et Sylla ne retourneront plus dans le Konya »[102] – le pays d'origine de Samori.

Tandis que Mangbe Amadou accompagnait Samori dans ses combats, le pouvoir sur place passait à son frère Moriba[103]. Pour tenter de se maintenir, celui-ci allait louvoyer entre Samori et les Français : « Moriba had no intentions of relinquishing any part of the kingdom, and sought to use the French to increase his prestige against Naoulu

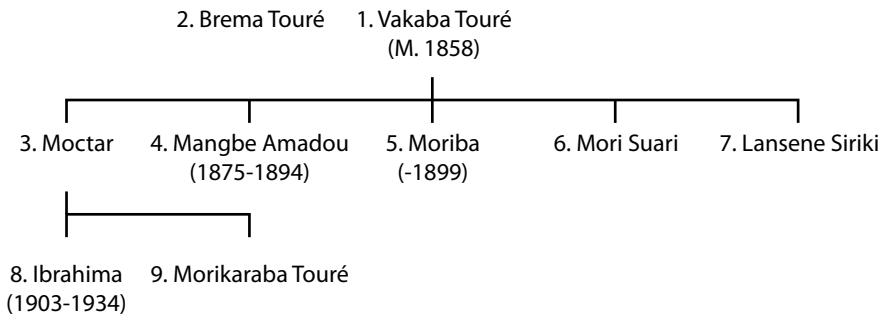
97. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, s.d. [après 1987) : 10.
98. voir Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, *op. cit.* : 9, 10 et 11.
99. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, *op. cit.* : 13.
100. J.M. O'Sullivan, 1983 : 124-125.
101. Samori donna une de ses filles préférées, Soronasi, en mariage à Mangbe Madu (Amadou) (*Op. cit.*, 1983 : 124).
102. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, *op. cit.* : 14-15.
103. J.M. O'Sullivan, 1983.

and Nafana[104], while making the French believe that he was a loyal ally »[105].

En mai 1896, Moriba accepta de se rendre à une convocation des Français. « He was careful to consult the marabouts of Samatiguila before going »[106]. Le pouvoir religieux à Samatiguila était, toutefois, favorable à Samori. C'est là sans doute le point de départ d'un conflit entre Moriba et l'imam de Samatiguila, Konya Mambi Diabi, qui, lui, était un chaud partisan de Samori. Des rumeurs circulèrent sur une possible intervention des sofas de Samori en soutien aux Diabi, et Moriba demanda alors l'aide des Français. L'occupation française d'Odienné eut lieu en juillet 1897[107]. Un résident français y fut installé en septembre. En décembre, la région d'Odienné fut érigée en cercle du Soudan français[108].

En mars 1899, Moriba fut déposé, arrêté par les Français et déporté à Siguiri et il ne fut autorisé à revenir à Odienné qu'en 1901. Après quelques essais avec plusieurs fils de Vakaba, ce fut un fils de Moctar, Ibrahima Touré, qui fut nommé en 1903 et resta en place jusqu'en 1934[109].

Successeurs de Vakaba Touré et ordre de succession, avec les dates de règnes connues (d'après les fiches de renseignements :1899, 1912 et 1923)



Les Touré avaient un tel poids à Odienné que l'Administration fut obligée d'utiliser leurs services, mais elle les surveillait constamment et tenait à jour leurs fiches nominatives. Bien qu'elles ne concernent pas des personnages religieux, ces fiches ne sont pas sans intérêt pour notre objet. Les Touré sont, en effet, à certains moments, le bras armé de l'establishment islamique de Samatiguila, lequel est, peu ou prou, leur instance légitimatrice. L'administration du cercle s'est d'ailleurs beaucoup plus préoccupée de la surveillance des membres de la famille Touré, notamment des fils de Vakaba, que de celle des marabouts locaux (nous n'avons qu'une seule fiche concernant un personnage religieux,

104. Le Naoulou est un groupe Sénoufo à une trentaine de km à l'est d'Odienné, dans la région de Séguélo. Le Nafana désigne ici les partisans des Diarrassouba.
105. J.M. Toungara, 1980 : 116.
106. J.M. Toungara, 1980 : 117.
107. Les Français avaient fait une première entrée à Odienné en 1893, puis s'étaient retirés (J.M. O'Sullivan, 1983 : 126).
108. J.M. Toungara, 1980 : 118.
109. J.M. Toungara, 1980 : 134 –136.

celle d'« Ismaïla Sarandé » dont nous reparlerons). C'est un indice du climat particulier qui règne à Odienné, où, contrairement à Samatiguila, les chefs politiques, ceux de la dynastie fondée par Vakaba Touré, l'emportent très nettement sur les personnages religieux.

Nous allons voir ainsi défiler, sous le regard attentif des administrateurs en poste, et notamment de Le Campion, ces différents personnages qui ont d'abord accompagné Vakaba, puis assuré sa succession, oscillant, selon les rapports de force, entre une collaboration active avec Samori, puis un ralliement aux Français. Le contenu de ces fiches montre à quel point l'engagement des Touré aux côtés de Samori est constamment rappelé, à leur passif, par l'Administration. On trouve aussi, dans ces documents, les traces des relations diifficiles entre les autorités coloniales et les différents membres de la famille Touré, dont plusieurs sont successivement nommés chefs de canton avant d'être révoqués et déportés. Nous allons examiner successivement les fiches de Mangbe Amadou, de Moriba, de Mori Souari et de Lanséné Siriki et analyser la manière dont les autorités françaises considéraient ces successeurs de Vakaba, qu'elles contribuèrent à introniser comme « chefs de cantons » avant de les renvoyer les uns après les autres.

Amadou Touré

Sur Amadou (ou Ahmadou, ou Mangbé Amadou, Mangbe Madu), déporté entre temps à Tombouctou, nous avons une fiche qui date de 1899[110].

Le document est bref: « Son père était dioula et a usurpé les États d'Odjenné de la même façon que Samory. Gendre de Samory dont il a épousé la fille aînée. A participé à plusieurs expéditions de son beau-père et été tout le temps son allié. Faisait cause commune avec Samory contre nous.

Déporté politique. N'a à Tombouctou aucune relation. A son prestige d'ancien roi. Intelligence ordinaire. Caractère très emporté. N'est pas en bon accord avec ses compagnons d'exil. N'est pas à craindre, mais ne peut rendre de service que comme auxiliaire ».

Moriba Touré

Sur Moriba Touré, celui qui fit finalement appel aux Français, il existe une fiche, postérieure aux évènements, qui date de 1912[111]:

> « Ex-chef d'Odienné et du Kabadougou », « né à Odienné en 1845, Malinké ».
> On ne lui prête pas d'appartenance à une « secte ».
> Il est fils de « Vakaba Touré, despote d'Odienné, roi du Kabadougou » et de « Madio Koné, sa mère, de Soukouroulla ». Il a alors « 3 femmes ».
> « Pendant l'absence d'Ahmadou Touré, qui était en colonne, Moriba Touré fit l'intérim de chef d'Odienné et fit quelques colonnes aux alentours d'Odienné.
> Était chef d'Odienné au moment de l'arrivée des Blancs. Étant chef, et au

110. ANS, 5 G 64, « fiche de renseignements concernant le nommé Amadou Touré » (fiche manuscrite, datée du 2e semestre 1899).

111. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 6 juin 1912 au nom de Moriba Touré.

début de notre présence, a commis beaucoup d'exactions, tua un grand nombre de captifs. Pour ces raisons, il fut envoyé en exil à Bafoulabé [en 1899]. De retour à Odienné, se livra à la vente des captifs et, pour ce, envoyé pendant sept ans en exil à Bingerville. Revenu à Odienné depuis 1912 ».
« Son prestige est bien éteint. Il nous déteste et il nous craint. Respectueux, ostensiblement soumis ».
« Très intelligent. Ne connaît pas les caractères arabes ».
« Ne quitte jamais Odienné. Ne pourrait d'ailleurs le faire sans autorisation ».
« A gardé un caractère de despote : les scrupules ne l'embarrassent pas.
Dans toute la mesure du possible fait opposition au chef du village d'Odienné, opposition sourde d'ailleurs et des plus habiles. Indigène à surveiller de très près ».
En 1915, l'administrateur Le Campion actualise la fiche avec cette évaluation générale, qui résume les appréciations antérieures : « Moriba Touré est très intelligent, plein d'astuce, dénué de tout scrupule. Son influence est médiocre sur la place d'Odienné : d'apparence très correcte, entièrement soumise, il fait opposition sourde mais tenace au chef d'Odienné, qui est beaucoup plus jeune, beaucoup moins intelligent et énergique que Moriba. Moriba doit être surveillé de très près »[112].

Mori Souhari

Sur Mori (ou Modi, Mody) Souhari (ou Souari)[113], nous disposons d'une fiche de 1912, dans laquelle il est présenté en ces termes : « Ex-chef à Odienné et du Kabadougou », « né à Odienné vers 1842 », « fils de Vakaba Touré […] et de Makoulako Barayoro de Soukouralla ».

« Prit part aux colonnes de Mactar [le fils et deuxième successseur de Vakaba] et de Samory. Envoyé en exil à Séguéla pour ses exactions. Revenu à Odienné en fin d'exil vers 1905 ». Il y réside depuis lors.
« Moyennement intelligent. Ne connaît pas les caractères arabes. Ne fait pas l'école. Ne se déplace pas ».
« Sans fortune. Actuellement sans influence aucune. Vieux et ruiné. N'ayant par suite aucune autorité. Soumis ».

Dans son appréciation générale actualisée, en 1915, Le Campion note à son sujet : « On ne peut rien attendre, ni en bien, ni en mal, de Mori Souhari. Est désormais trop vieux pour jouer un rôle actif. Mori Souhari est tranquille. Ne fait aucune opposition »[114].

112. Odienné, le 3 avril 1915. L'administrateur, Le Campion.
113. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 18 septembre 1912 au nom de Mori Souhari.
114. Odienné, le 3 avril 1915. L'administrateur, Le Campion.

Lanséné Siriki Touré/Lanténié Siriki Touré

Lanséné (ou Lanténé, Lanténié) Siriki Touré succédé à Mori Souari. C'était le dernier vivant de la génération des fils de Vakaba Touré[115]. Une fiche de renseignements a été ouverte à son nom en 1912, puis une seconde datée de 1923, qui reproduit très largement la précédente. Cette fiche de 1912/1923 figure à la fois dans les séries 5 G 59 (sous le nom de Lanséné Siriki Touré)[116] et 5 G 64 (sous le nom de Lanténié Siriki Touré)[117].

Lanséné Siriki Touré est présenté comme « ex-chef d'Odienné et du Kabadougou », résidant à Odienné. Il est qualifié de « Malinké » et de « musulman » sans précision de « secte ». Sa mère était « Lanséné Koné de Soukouralla ».

« A fait partie des colonnes d'Ahmadou ».

« A remplacé comme chef d'Odienné Mori Souari, envoyé en exil pour ses exactions. Lanséné à son tour ayant commis des exactions et fait opposition à notre autorité fut envoyé pendant deux ans en exil à la Bandama »

« Revenu à Odienné depuis 1903 ».

Il a « 7 femmes ».

« Influence peu considérable et purement locale ». « Reste toujours à Odienné ».

« Attitude : soumise. Ne crée aucune grosse difficulté ».

« Moyennement intelligent. Caractère faible et sournois ».

« Est demeuré longtemps à Soukouralla (Guinée) où il se retira quelque temps après son retour de la Bandama. S'est fixé à Odienné depuis 1912.

Dans son évaluation générale de 1915, Le Campion écrit : « Lanséné Siriki, ex-chef d'Odienné, déchu par suite de ses exactions, fait une opposition sourde au chef actuel d'Odienné Ibrahim Touré [son neveu, fils de Moctar]. Dans cette opposition, il est soutenu principalement par Mouroulaye Touré, Kokosiriki Cissé, et Moriféré Touré »[118].

Deux autres fiches concernent Ibrahim Touré et Mouroulaye Touré.

Sur Ibrahim (Ibrahima, Bréma) Touré, un nouveau successeur, il existe une fiche de 1912, renouvelée en 1923[119]. Avec lui, nous passons à la génération suivante des Touré :

« Chef d'Odienné et du canton ». « Fils aîné de Moctar Touré[120], [qui était le] quatrième fils[121] de Vakaba Touré. Nommé chef en remplacement de Lanténé

115. J. Maddox Toungara, 1980 : 132.

116. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Lanséné Siriki Touré.

117. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 12 septembre 1912 au nom de Lanténié Siriki Touré.

118. Odienné, le 3 mars 1915. Signé : Administrateur Le Campion.

119. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 20 juillet 1912 au nom de Ibrahima Touré et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Ibrahima Touré.

120. Il était le fils de Moctar et de l'une de ses épouses nommée Malon Diarrassouba (Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, s.d. [après 1987) : 7), d'où le nom, sous lequel il est également connu, de « Malon Bréma »,(Sur « Malon Bréma », voir J. Maddox Toungara, : 134) et Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, *op. cit.* : 9.

121. Le texte C, ci-dessus, désignait Moctar comme le deuxième fils.

Sidiki ». « Né à Odienné en 1865 ». « Réside à Odienné ». Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ».
« A pris part aux colonnes du Kabadougou (Ahmadou et Samory) ».
« Connaît les caractères arabes. Sait lire. Comprend un tout petit peu le français »
« Assez intelligent, mais caractère faible ».
« Assez bien obéi dans son village. A peu d'autorité dans son canton ».
« Attitude très correcte. Très soumis ». « Ibrahima Touré est plein de bonnes intentions. Il lui manque l'énergie suffisante pour les réaliser ».
Sur ce chef alors en exercice, Le Campion a rédigé une évaluation circonstanciée :
« Chef qui, parfois, a beaucoup d'allure. Orgueilleux, aimant le faste comme tous les anciens notables d'Odienné. Est soumis, respectueux, mais il est mal obéi dans son canton qu'il connaît peu. Parfois même, il se heurte à des oppositions à Odienné de la part des vieux. Caractère apathique, beau parleur, fait beaucoup de promesses mais trop souvent n'a pas la volonté suffisante pour les mettre à exécution »[122].

Mouroulaye/Mourlaye Touré

Comme cela est signalé dans sa fiche ci-dessus, Siriki Touré, le chef déchu entretenait une opposition persistante contre son successeur Ibrahima, qui était son neveu. Dans cette opposition, il était soutenu par Mouroulaye, ou Mourlaye, Touré, qui a fait, lui aussi, l'objet d'une fiche en 1912, renouvelée en 1923[123]. Mourlaye y est présenté comme un « notable d'Odienné », « né à Odienné en 1850 », et qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri est nommé « Karamoko Toungara de Ségou ».

Il était le fils de Sanissi Touré [un des proches compagnons de Vakaba] et de « Sorondié (ou Borondié) Koné de Soukouralla (Guinée) ». On lui prête « 5 femmes » en 1923.

« A fait partie des colonnes d'Ahmadou ».
« Intelligent. Connaît les caractères arabes ».
« Influence médiocre. Respectueux. Soumis ».
« A quelques relations avec Soukouralla, village de sa mère ».
« Subit l'influence de Moriba Touré, ex-chef déchu d'Odienné. Par lui-même, ne fait pas d'opposition au chef de village ».

Le Campion conclut à son sujet : « Notable intelligent, rusé. A de bonnes relations avec le chef de village, a également de bonnes relations avec le parti hostile au chef de

122. Odienné, le 2 mars 1915. Signé : Administrateur Le Campion.
123. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 18 juillet 1912 au nom de Mouroulaye Touré, et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Mourlaye Touré.

village. Sous ce rapport, peut servir d'élément de concorde. À surveiller néanmoins »[124]

Morikaraba Touré

On trouve encore un Touré de moindre notoriété mis en fiches en 1923 : Morikaraba Touré[125], « né à Odienné vers 1873 ». Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria », dont le maître et/ou transmetteur du *wird* se nomme « Samassi[126] de Samatiguila ».

Fils de Moctar, lui-même fils et deuxième successeur de Vakaba, il est désigné comme « frère du chef de canton du Kabadougou » (c'est-à-dire d'Ibrahima, lui aussi fils de Moctar).

Il a « 3 femmes. Plantations très peu importantes ».

« A pris part aux colonnes du Kabadougou sous les ordres de Moctar son père.

Situation relativement peu importante, surtout si l'on considère qu'il aurait pu tirer une grande influence du fait de sa parenté avec le chef d'Odienné ». Il est considéré comme « docile ».

Ce Touré modeste est, en fait, un karamoko. Son nom (« Mori ») est probablement un indice de son statut. C'est même le seul clerc dont nous ayons trouvé la trace dans la famille Touré à travers les fiches administratives. Il a « 10 élèves, d'Odienné », dont les parents sont « cultivateurs ». Nous rappellerons son existence dans l'examen des fiches de renseignements des karamokos de la ville.

La famille de Vakaba était devenue incontournable : les descendants de Vakaba Touré n'ont cessé d'exercer une influence sous le régime colonial en dépit des mesures administratives prises, périodiquement, contre certains d'entre eux. « Ce sont ces derniers qui donnent à la région un certain nombre de traits caractéristiques contemporains : une armature commerciale forte, une centralisation politique, l'expansion de l'islam et de centres religieux, l'essor de la cité d'Odienné »[127].

Godigui Sylla

À côté des Touré, nous avons déjà noté la présence des Sylla. L'Administration en a enregistré un, en 1912, dont la fiche est reprise à l'identique en 1923. Il s'agit de Goduigui Sylla[128], « chef du clan des Syllas », « né à Odienné vers 1860 ». Qualifié de « Malinké », il n'appartient à « aucune » « secte ». Ses parents étaient alors tous les deux

124. Odienné, le 12 avril 1915. Signé : Administrateur Le Campion.

125. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Morikaraba Touré.

126. Les Samassi sont l'une des grandes familles de Samatiguila. Selon Marie Miran qui est allée à Samatiguila en juillet 2011, « les Diabi sont imams mais les Samassi font les doua. Même chose à Odienné : les Sy Savané sont imams, les Samassi font les doua » (communication personnelle, 6 février 2013). Les *du'ā"* sont les prières de demande. De même, écrit I. Binaté, à propos des Samassi : « On les connaît sous le nom des douahou-kêla ou "chargés de faire des bénédictions" lors des prières ou actes socioculturels […]. À Odienné, siège du pouvoir central de la région du Kabadougou, cette famille assure la mission de faire des bénédictions, aux côtés des familles Savané ou Sy chargées de l'imamat » (I. Binaté, 2015 : 6).

127. D.D.A. Nassa, 2005 : 49.

128. ANS 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Goduigui Sylla, et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Goduigui Sylla.

décédés. Son père se nommait « Blamassi » Sylla, et était, lui aussi, d'Odienné, et sa mère, Mama Diarassouba du Nafana.

> « Prit part aux colonnes d'Ahmadou »
> « Ne sait pas lire l'arabe. N'a pas d'école ».
> « A de l'influence dans le clan des Syllas ».
> « Docile. Soumis ».
> « Va à Daloa et Bamako, mais dans un but commercial ».
> « Semble intelligent mais sournois ».
> « Fait souvent de l'opposition au chef de village d'Odienné ».
> Le Campion conclut à son sujet, en 1915 :
> « Homme énergique, à surveiller dans ses différends avec le chef de village ».
> « Godigui Sylla est un homme peu dangereux au point de vue politique. Ses démêlés sont purement locaux : luttes d'influence entre clans rivaux, Tourés et Syllas. Fait une opposition assez vive au chef de village [Ibrahima], chef du clan des Tourés »[129].

Marty s'est inspiré directement de cette fiche, avec quelques coquilles typographiques, et en a brossé une synthèse :

> « Le clan rival des Touré est celui des Silla, dont le chef est Godigui Silla [né] vers 1810 [*sic*, pour 1860]. Sa mère, Mama Diarassouba était une païenne du Nafana. Il a pris part aux colonnes d'Ahmadou et de Samory et a conservé une certaine activité qu'il dépense dans le commerce. Il va en caravane jusqu'à Daloué [*sic*, pour Daloa] et Bamako. Intelligent, énergique, très écouté dans le clan des Silla, Godigui a fait alliance avec les Touré dissidents pour tenir tète au chef de village, Ibrahima. Ces rivalités locales n'ont d'ailleurs aucune répercussion dans le domaine politique. Tous ces chefs et notables Touré et Silla sont musulmans à la façon des grands chefs noirs. Ce n'est pas par une piété exemplaire qu'ils se distinguent : quant à leur harem, qui contient toujours de 10 à 50 femmes, il ne se différencie en rien de ceux des chefs fétichistes »[130].

Si l'on considère le seul registre islamique chez les Touré, la moisson est modeste : on trouve la mention de quelques affiliations confériques, toutes qadiri. Aucun des chefs mentionnés ne connaît les caractères arabes, ce qui n'a rien de surprenant, s'agissant d'un personnel politique et guerrier. Deux exceptions : Mourlaye Touré – mais c'est un notable moins important – « connaît les caractères arabes » – ce qui, dans le langage administratif de l'époque, signale un niveau très modeste de connaissance. Morikaraba Touré, petit-fils de Vakaba est karamoko et a des élèves. On peut donc supposer que, lui aussi, « connaît les caractères arabes ».

129. Odienné, le 3 mars 1915. Signé : Administrateur Le Campion.
130. P. Marty, 1922 : 115-116.

Un nom de village revient plusieurs fois, dans ces fiches, celui de Sokourala. La mère de Moriba Touré était « Madio Koné, de Soukouroulla », celle de Mori Souari était « Makoulako Barayoro de Soukouralla », celle de Lanséné Siriki Touré était « Lanséné Koné de Soukouralla ». Mourlaye Touré avait pour mère « Sorondié (ou Borondié) Koné de Soukouralla (Guinée) », et l'on note aussi qu'il avait « quelques relations avec Soukouralla, village de sa mère ».

On peut hésiter sur l'identification de Sokourala. Il existe effectivement une localité assez importante de ce nom (Soukourala) qui se trouve en Guinée, sur la route de Beyla, à 70 kilomètres au sud-ouest d'Odienné. C'est la plus probable, d'autant plus que, dans le dernier cas cité (celui de la mère de Mourlaye Touré, une Koné), la localisation en Guinée est indiquée explicitement. Mais on notera aussi l'existence d'un village plus petit, à une trentaine de kilomètres. au nord-est de Touba, qui est elle-même à 160 kilomètres au sud d'Odienné. Comme nous le verrons, ce Sokourala de la région de Touba est un fief Touré (les trois fiches de personnages religieux de ce village sont consacrées à des Touré). Il y a enfin, un troisième Sokourala à proximité de Man, dont nous reparlerons également.

Un lien particulier unit donc, par des liens matrimoniaux, le clan Touré d'Odienné à des familles de Sokourala (dont deux Koné et une Baghayogho, soit deux clans islamisés notoires). Sokourala est un foyer islamique important dont nous aurons l'occasion de noter le rayonnement.

On aura aussi noté que Godigui Sylla, « chef du clan des Syllas », a pour mère une Diarassouba (une « paienne » selon Marty), peut-être issue du clan de la dynastie vaincue.

La diaspora Touré en Côte d'Ivoire et le rayonnement commercial d'Odienné

A l'époque coloniale, le rayonnement des Touré a dépassé les limites d'Odienné et du Kabadougou. On voit leur présence et leur influence se diffuser dans toute la Côte d'Ivoire. A Bouaké, les Odienneka ont un quartier distinct doté d'un chef qui a acquis son indépendance en 1928 par rapport au chef des Dioula de la ville. Le chef de ce « quartier Odienné » est précisément un fils de Moriba, nommé Sidiki Touré. En remplissant son « carnet signalétique » de chef, l'administrateur de Bouaké donne, en 1951, des renseignements sur la localisation de ses « 12 frères » et de ses « 10 sœurs ». Sur les douze frères, on trouve un autre Sidiki Touré, « adjudant des gardes de cercle » à Bingerville, Amara Touré, surveillant chef des PTT à Lahou, Abdoulaye Touré, cultivateur à Touba, Vakaba Touré, planteur à Daloa, Sakko Touré, chef d'équipe à Dabou, Ismaïla Touré, cultivateur à Bouaké, deux frères restés à Odienné (dont un tailleur et un cultivateur) et deux colporteurs sans localisation précise. Quant aux 10 sœurs recensées, quatre sont restées à Odienné, une est mariée à un Diaby, garde de cercle à Bouaké, une autre est mariée à un adjudant, également à Bouaké. On en trouve encore une à Bamako, une mariée à Daloa, une autre mariée à Agboville, une autre mariée à Beyla (Guinée), Si l'on en croit la liste, trois d'entre elles sont mariées elles-mêmes à des Touré[131].

131. ANCI, XIII-.36-91, cercle du Baoulé, subdivision de Bouaké, carnet signalétique de Sidiki Touré, chef de quartier, signé par l'administrateur-adjoint faisant fonction de chef de subdivision, 16 décembre 1951.

Les liens établis avec l'appareil militaire et économique colonial apparaissent (chef de quartier, adjudant et femme d'adjudant, femme de garde cercle, agent des Postes, chef d'équipe), parallèlement aux métiers traditionnels (tailleur, cultivateur, colporteur). Le lien des Touré avec Bouaké est souligné : outre Sidiki Touré lui-même, on y trouve un de ses frères et deux de ses sœurs. Le réseau familial s'étend d'Odienné jusqu'à Daloa, Bouaké, Dabou et Bingerville, ainsi que Bamako, au Soudan (Mali). Et ce n'est là qu'une partie de la famille de Vakaba Touré. Au sein de la diaspora Odienneka, cette famille est donc bien implantée dans le nouveau dispositif urbain de la colonie et elle donne des gages à l'administration française par la participation de certains de ses membres à des positions de responsabilité et d'autorité au sein de l'appareil colonial. Elle remplace ainsi ses positions précédentes perdues, par l'accès aux nouveaux modes de promotion sociale. Par contre, nous ne trouvons pas trace de membres signalés de cette famille Touré dans les fonctions de karamoko, mori ou autre spécialiste religieux. Depuis le début, ce n'est pas, sauf exception, la vocation des « grands » Touré d'Odienné.

L'occupation française n'a pas interrompu les activités commerciales de la ville d'Odienné elle-même, mais elle les a renforcées. « Au début du XXe siècle, le Kabadougou est traversé par une voie commerciale reliant les zones soudanaises (maliennes) à la forêt ivoirienne. L'exportation des noix de cola vers le nord justifie déjà depuis quatre siècles l'intense activité commerciale sous-régionale. Mais en contrepartie, les marchands procurent aux populations de la savane et de la forêt un produit vital et inexistant dans leur environnement naturel, le sel gemme provenant des mines du Sahara. Le cercle d'Odienné est un lieu de passage pour les caravanes, et la ville d'Odienné un gîte d'étape où sont reconditionnées les noix de cola. Les véritables transactions se passent à Man, d'une part, et à Kankan et Bamako de l'autre »[132].

Les rapports économiques et commerciaux trimestriels du cercle d'Odienné, entre 1921 et 1925, soulignent le passage incessant de caravanes en provenance du Soudan, et notent les exportations des produits locaux vers Kankan. Odienné continue à tirer profit, plus particulièrement, de sa position de transit dans le commerce de la cola[133]. Voici donc un centre politique, économique et religieux de création récente qui dispose d'une puissance de rayonnement dont nous retrouverons plus loin les effets dans les mouvements de migration vers le sud. D. Harre qui décrit le fonctionnement des réseaux Odienneka, fondés et structurés sur les liens de parenté (« famille patriarcale élargie »)[134], souligne leur rôle de plaque tournante dans les échanges régionaux :

> « Dans la région d'Odienné, un grand nombre de commerçants vivent ou ont vécu du commerce sur un espace compris entre Bamako, Kankan, la forêt ivoirienne, puis la basse Côte. Odienné, sans avoir été un centre commercial majeur, a néanmoins eu un rôle important comme étape du commerce préco-

132. D. Harre, 1993 : 224. Il ne s'agit là que de l'un des pôles du commerce de la cola, celui du nord-ouest de la Côte d'Ivoire. L'auteur rappelle que « la route passant par Odienné est loin d'être la plus importante. Celle passant plus à l'est, par Kong, le plus grand marché de l'époque, et Bobo-Dioulasso draine les quantités les plus élevées et notamment les colas de l'Ashanti (Ghana) » (*ibid.*).

133. D. Harre, 1993 : 230-231.

134. Voir D. Harre, 1993 : 249-253.

> lonial à longue distance. Très lié à Kankan, le Kabadougou est une des passerelles commerciales entre les pays de la côte de Guinée, le Mali et la Côte-d'Ivoire. Le dynamisme de ces échanges entraîné par la cola, a été essentiel pour la constitution du patrimoine commercial des familles marchandes de la ville jusqu'au milieu des années 50 »[135]. Harre note encore « A la fin de la période coloniale, la collecte et l'expédition de cola, concentrées à Anyama et Bouaké, restent pour beaucoup l'affaire des gens d'Odienné »[136].

Ce développement d'Odienné s'est fait aux dépens de sa voisine Samatiguila, à certains égards la ville-mère.

Samatiguila

Samatiguila (ou Sambatiguila), à 38 kilomètres au nord d'Odienné, représente le foyer islamique historique de la région du Nord-Ouest. Son histoire lui confère une place particulière dans le Nord ivoirien. Les évènements qui ont accompagné la chute de Moriba Touré ont mis en évidence le poids de l'imam Diaby et des marabouts de Samatiguila, qui représentaient les autorités morales et l'instance légitimatrice dans le royaume du Kabadougou. On invoque parfois son ancienneté « millénaire », ce qui est un hommage rendu à son passé, mais ne nous offre pas une chronologie sûre.

Les récits d'origine

La problématique des origines mobilise les sensibilités locales, si ce n'est celle des chercheurs. Les discours sur les origines, et leurs variations, mettent en évidence les différentes composantes de l'histoire locale et témoignent d'efforts de réécriture pour définir qui étaient les premiers occupants, quels furent ceux qui accueillirent les nouveaux venus, et qui furent les ancêtres fondateurs.

À Samatiguila, aucun tombeau de saint ne vient désigner à la mémoire des fidèles le nom d'un fondateur, ni dessiner un espace sacré. Le récit sur les Douze marabouts revenus de La Mecque désigne bien Samatiguila comme l'une des destinations des *hajji* à leur retour, sans doute vers le milieu du XVIIIe siècle, en la personne de « Hadji Diaya [Diaby ?] à Samatiguila, près d'Odienné »[137], mais nous n'avons pas retrouvé d'autre trace du nom de ce personnage, qui est probablement, en l'occurrence, un Diaby[138]. Nous retiendrons volontiers cette hypothèse qui s'accorde bien avec les données que nous allons maintenant présenter.

135. D. Harre, 1993 : 260.
136. D. Harre, 1993 : 255.
137. P. Marty, 1922 : 109 et 130-131.
138. La finale -ya et -by en arabe s'écrit de la même manière, si ce n'est deux points souscrits pour marquer la lettre « ya » (i long) et un seul pour marquer la lettre « ba ». La chaîne de transmission qui, à partir de sources locales, passe par Le Campion et débouche sur Marty est propice à ce genre de mutation dans la transcription.

Nous commencerons par un récit mis en ligne[139], dont nous ne chercherons pas à analyser la validité historique, mais dont l'intérêt vient de la manière dont les Diabi (Diaby est la forme francisée la plus usuelle) affirment actuellement le rôle pionnier de leur lignage. Il nous servira de point de départ dans notre réflexion :

> « Samatiguila a été créé par des Diaby.
> Babadjan Diaby[140] nous raconte comment cela s'est passé. Les Diaby se sont installés à Samatiguila avant tous les autres, sauf une seule personne, Samatigui. Avant Samatiguila, Kaniasso[141] existait déjà. Les ancêtres des Diaby sont venus de La Mecque. Il s'agissait de trois frères, à qui une révélation sur l'emplacement de Samatiguila fut faite.
> Après cette révélation, les trois frères prirent la route à pied en direction de l'endroit dont les caractéristiques leur avait été révélées en songe. Après de longues années, ils atteignirent Kaniasso et surent qu'ils étaient proches de l'endroit recherché. Ils informèrent le chef du village de Kaniasso du but de leur voyage et y firent une pause.
> À cette époque, il n'y avait aucun musulman dans la région de Kaniasso. Les habitants de Kaniasso étaient alors étonnés de voir nos ancêtres faire les gestes de la prière. Vu que l'eau n'était pas très abondante à Kaniasso, les femmes se plaignirent auprès de leurs époux du gaspillage d'eau par nos ancêtres (le fait qu'ils utilisèrent l'eau pour les ablutions et aussi pour se nettoyer dans les toilettes) parce que c'étaient elles qui faisaient la corvée d'eau.
> Les femmes suggérèrent qu'on demande aux étrangers (nos ancêtres) d'aller s'installer à côté du fleuve, ce qui fut fait. Le côté du fleuve qu'on indiqua à nos ancêtres se trouva être l'endroit qui leur avait été indiqué en songe.
> En ce temps-là, cet endroit était très boisé et peuplé de beaucoup d'éléphants. Les seuls êtres qui y vivaient étaient Samatigui, un chasseur, et son épouse. C'est ainsi que Samatiguila fut créé ».

Ce récit d'origine sur l'introduction de l'islam par des Diaby venus de La Mecque rappelle celui des Douze pèlerins. Dans les deux cas, une noble origine est attribuée à un ou plusieurs pèlerins de retour de La Mecque. Ces pèlerins Diaby sont présentés comme les fondateurs de ce qui va devenir Samatiguila, du nom d'un chasseur nommé Samatigui – un chasseur d'éléphants[142]. On notera l'importance de l'eau dans la relation, l'eau d'usage villageois, notamment pour la cuisine, d'un côté, et l'eau d'usage islamique et hygiénique de l'autre, cette dernière servant ici de marqueur du passage à l'islam. Le fleuve mentionné, celui qui passe à Samatiguila, est le Baoulé, une rivière coulant vers le

139. Enregistré le 24 juillet 2010 par Vama Diaby, transcrit par Mangossé Touré, épouse Diaby, et Aboubakar Assidiq Diaby (http://odienne.org/public/2010/10/30/creation-samatiguil/ – consulté le 20 janvier 2013). Un enregistrement sonore en odienneka accompagne le texte.
140. Marie Miran a rencontré Babadjan Diaby, alors très âgé, en juillet 2011, à Samatiguila. Il avait été le porte parole entre la chefferie et la population (communication personnelle, 3 février 2013). Voir aussi sa nécrologie : http://necrologie.abidjan.net/communique.asp?id=23993 – consulté le 21 janvier 2013.
141. Kaniasso est à quelques kilomètres à l'est de Samatiguila.
142. *Sama-tigi* désigne le maître (*tigi*) des éléphants (*sama*), et *-la,* le lieu où se trouve celui-ci.

nord, qui se jette dans le Bani, affluent du fleuve Niger.

Un autre texte a été mis en ligne[143] sur le même site dans lequel des distinctions sont introduites entre les Diaby :

> « Lorsque les ancêtres des Diaby sont arrivés à Kaniasso, une partie d'entre eux fut envoyée en mission pour aller retrouver l'emplacement de Samatiguila tel qu'il leur avait été décrit. L'autre partie attendit à Kaniasso. La description de l'emplacement consistait en une végétation dense à côté d'un fleuve, deux roches proches l'une de l'autre, une petite et une grande ; un rivage du fleuve fait de pierres sans aucune possibilité pour une végétation d'y pousser.
> Le groupe resté à Kaniasso était les ancêtres des Kramogossenina[144]. Ce groupe, durant le temps qu'il passa avec les gens de Kaniasso, adopta certains rites (contraires à l'islam) de ces derniers (alors que ceux-ci n'étaient pas encore devenus musulmans). C'est ainsi qu'on appela ce groupe les "Diaby noirs" (à l'opposé des autres qui restèrent fidèles aux prescriptions de l'islam qu'on appela les "Diaby blancs") ».

On reconnaîtra, dans ces récits, l'importance de la vision en songe, en même temps que le poids de l'environnement animiste, responsable de l'envoi du groupe pionnier vers le fleuve dans le récit précédent et de la contamination des pratiques islamiques dans le second cas. Nous retrouverons dans les documents du début du XXe siècle des allusions à cette proximité parfois conflictuelle avec les animistes, qui « encerclent » Samatiguila.

Il importe peu ici de s'interroger sur la validité historique de ces récits et la date de leur constitution. Nous en retiendrons leur signification allégorique et sociologique. Ils mettent en scène des acteurs sociaux et codifient leurs rôles et leurs positions. Selon ce récit, le village de Kaniasso est celui qui aurait parrainé, non sans quelques réticences, les nouveaux venus. Ceux-ci auraient été installés, pour cette raison, à distance. Les Diaby sont présentés, à la fois, comme les premiers occupants (à côté du chasseur) et comme les introducteurs de l'islam. Autour d'eux sont les animistes. La mention des Diaby « blancs » et des Diaby « noirs » insiste sur le caractère animiste de Kaniasso et introduit une hiérarchie entre les Diaby : les titres islamiques des Diaby « noirs » sont clairement mis en cause.

Ces versions, qui témoignent à leur manière d'une tradition locale vivante, désormais diffusée sur des supports modernes[145], n'épuisent pas le sujet. En remontant à des enquêtes antérieures, les variations vont se multiplier.

143. Enregistré le 24 juillet 2010 par Vama Diaby, transcrit par Vama Diaby. http://odienne.org/public/2010/12/19/les-diaby-noirs-et-les-diaby-blancs/consulté le 20 janvier 2013.

144. Ou « Karamokossena » : c'est une des *kabla* de Samatiguila. On trouve ainsi, parmi les personnalités qui figurent dans l'avis de décès du Dr Adama Diaby, survenu le 3 mai 2009, les noms de « Ladji Souleymane Diaby, chef de Kabla de Karamokossena à Daloa » et celui d'un « Karamokosseni Diaby à Abidjan » (http://necrologie.abidjan.net/communique.asp?id=12510 – consulté le 21 janvier 2013).

145. Voir K. Kamara, A. N'Guessan, 1982 sur les griots de Samatiguila. On émettra la suggestion que la mise en ligne d'un récit historique est une forme moderne de récitation en public, à la différence que nous ignorons, dans ce cas, si l'émetteur est une personne autorisée. D'autre part, l'interaction entre le récitant et son public disparaît. C'est aussi une manière d'imposer une version en utilisant l'autorité facilement accordée à la chose écrite et mise en ligne.

Selon d'autres récits, en effet, l'ancêtre des Diaby porte un nom. Il s'agirait de Fode Kasamba Diaby, originaire de Dia. Son fils, Souliman Kasamba, avait quitté Dia pour se rendre en pèlerinage à La Mecque. À son retour, il chercha un lieu pour s'installer. Après avoir exploré du côté de Mankono, il remonta vers la région d'Odienné[146].

Selon l'un de ces récits, deux des fils de Kasamba Diaby découvrirent un endroit qui ressemblait à celui qui avait été indiqué par un marabout (près d'une rivière et de deux lacs). Ils y trouvèrent Fode Yahaya Sylla qui vivait déjà là près du grand chasseur d'éléphants. Sylla permit aux Diaby de s'y installer[147]. On trouve encore une autre variante, selon laquelle les Diaby étaient d'abord allés à Tiémé, et de là, avec l'appui des Sylla, avaient demandé aux gens de Kaniasso la possibilité de s'installer. On leur avait alors montré l'emplacement de Samatiguila et les habitants de Kaniasso les avaient aidés à construire leur village[148].

Ces derniers récits célèbrent un lieu origine, Dia, cette ville Marka et foyer islamique du Moyen Niger souvent cité. D'ailleurs, si l'on en croit Person, le nom des Dyabi « indiquerait qu'ils sont issus de Dya, dans le Masina »[149], même si cette étymologie peut être discutée. La référence au pèlerinage à La Mecque se double donc, comme dans d'autres cas, dans le Nord ivoirien, d'une racine dans une ville prestigieuse de la boucle du Niger – ici Dia, aussi réputée, dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, que Djenné et Tombouctou. Mais surtout, quelles que soient les variantes, les Sylla de Tiémé sont présentés dans ce corpus comme les prédécesseurs et les introducteurs des Diaby, soit qu'ils aient servi d'intermédiaires auprès des habitants de Kaniasso, soit que l'un des leurs ait déjà été présent auprès du chasseur d'éléphants. Implantés à Tiémé, présents à Samatiguila, les Sylla ont, eux aussi, des droits à faire valoir et c'est la fonction de ces derniers récits. Le surnom du grand chasseur d'éléphants (Samatigui) a, lui, disparu.

Or, selon plusieurs autres récits en ligne, ce chasseur Samatigui est, au contraire, célébré, et son *diamu* nommé : il se serait agi, cette fois, d'un Koné : « Le fondateur de la ville est N'Golodjan Koné dit « samatigui » (le maître des éléphants) car c'était un redoutable chasseur. D'ailleurs, jusqu'aujourd'hui, les Koné restent les propriétaires terriens à Samatiguila, et c'est donc à la suite de N'golodjan que tous les autres sont venus s'installer, notamment les Camara ou Kamara, les Diaby, les Soumahoro, les Diabaté ou Diabagaté, les Sy-Savané ou Savané, les Samassi ou Samagassi, les Sylla, les Berthé ou Bérété, les Touré etc. »[150].

Cet éloge d'un ancêtre Koné se retrouve sur un autre site, avec des inflexions supplémentaires : « Samatiguila signifie littéralement "maison ou village de samatigui". En effet si le village a été fondé par Souleymane Diaby, il doit son nom au grand chasseur Samatigui Koné, le maître des éléphants. Ce dernier occupait le territoire actuel où se trouve Samatiguila et sa grande générosité l'a poussé à accepter que d'autres familles

146. J.M. Toungara, 1980 : 9.
147. M.-J. Derive, A. N'Guessan, 1976 : 29. L'informateur cité est Soumaïla Diabi, chef du village de Samatiguila.
148. J.M. O'Sullivan, 1976 : 76.
149. Y. Person, 1968, t. 1 : 169.
150. Site Wikipedia de Samatiguila : http://fr.wikipedia.org/wiki/Samatiguila – consulté le 21 janvier 2013.

partagent cet espace avec lui. En mémoire de cet acte de bonté, N'Golodjan Koné (un autre chasseur d'éléphant) a suggéré le nom Samatiguila à Souleymane Diaby »[151].

On retrouve ici le nom du pionnier fondateur, comme indiqué plus haut, celui de « Souliman Kasamba Diaby », ici Souleymane Diaby. Mais, dans ce nouveau récit, les Koné revendiquent également leur part dans la naissance de la ville. Par contre, il n'y a plus trace d'un Sylla.

Ces mises en ligne spontanées racontent à leur manière les débats autour du patrimoine local. Ce n'est pas la fiabilité historique de ces notices qui nous intéresse ici, mais l'instrumentalisation actuelle qui est faite, en ligne, des origines. Nous avons ainsi observé comment plusieurs clans se positionnent : Diaby, Sylla, Koné, chacun avec un récit justificatif.

Y. Person avait introduit, pour sa part, d'autres variations. D'après ses propres informations, dont les sources ne sont pas toujours clairement identifiées, le territoire de Samatiguila appartenait initialement aux Kuruma animistes du Masala (à une quinzaine de kilomètres au sud, autour de Kimbirila). Ce sont eux qui auraient donné la terre aux Diaby. Person met, lui aussi, en avant le rôle des Silla (Sylla) de Tiémé, venus du Moyen Niger vers la fin du XVIIe siècle : « c'est sous leur égide que Samatigila a été fondée une centaine d'années plus tard » – un peu moins, d'ailleurs, selon O'Sullivan, qui réduit cette chronologie à 70 ans[152].

Ces calculs restent conjecturaux, mais nous admettrons que Samatiguila aurait été fondée vers la seconde moitié du XVIIIe siècle, soit à une date relativement récente (à peine plus d'un siècle avant la création de la colonie de Côte d'Ivoire). Des familles Sylla et Samassi se seraient alors installées avec les Diaby à Samatiguila[153].

Les Sylla sont présentés, dans les versions recueillies par M.-J. Derive et A. N'Guessan, par J. O'Sullivan et par Y. Person, comme les co-fondateurs de Samatiguila. Le privilège de Kaniasso est également remis en question par Person. Selon les sources de ce dernier, ce seraient les Kuruma de Masala (Massala), au sud (et non plus les habitants de Kaniasso, à l'est), qui auraient donné la terre aux Diaby.

Mais il est aussi possible que Person ait été influencé par un informateur favorable aux revendications de Masala. En 1978, la chercheuse américaine Jeanne Maddox Toungara a recueilli auprès de Ladji Karanmogo Diaby, à Samatiguila, un récit qui confirme nettement le rôle initiateur des habitants de Kaniasso et évoque les pressions de Masala sur la zone : « When the people of Kaniasso led the Diaby to their settlement at Samatiguila, the town or Mamouroula did not yet exist. The inhabitants lived together with the Diaby of Samatiguila until the Mansa of Massala began to pressure them into establishing a village of their own for fear that they would one day become slaves of the

151. http://leblogdeyoro.ivoire-blog.com/archive/2012/05/31/samatiguila-ville-aux-tresors.html – consulté le 21 janvier 2013. Le texte est toujours accessible en janvier 2015 mais son créateur indique que son site déménage vers : www.yoroba.net. Il présente sa biographie en ces termes : « Né le 6 avril 1982 à Bouaké dans le centre de la Côte d'Ivoire, Israël Yoroba Guébo est diplômé de Sciences Politiques à l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (Ucao) d'Abidjan et titulaire d'un Master en Journalisme obtenu à l'École supérieure de journalisme (ESJ-Lille, 85e) en France » (http://yoroba.net/biographie-israel-yoroba).
152. Y. Person, 1968, t. 1 : 168. J.M. O'Sullivan, d'après ses enquêtes, place cette fondation 70 ans après la migration venue du Moyen Niger (1976 : 76).
153. J.M. Toungara, 1980 : 9.

Diaby. No one was able to cite the origins of these people. It is said that they descended from chain in the sky »[154].Mamouroula est un village situé à 8 kilomètres à l'ouest de Samatiguila. Ses habitants autochtones (« descendus du ciel ») qui vivaient d'abord en bonne intelligence à proximité des Diaby, durent, selon cette source, s'en séparer et fonder Mamouroula sous la pression de Massala, adversaire durable de Samatiguila. Selon la même source, les relations restèrent cependant bonnes entre les gens de Mamouroula, le nouveau village, et ceux de Samatiguila et c'est à Mamouroula que, plus tard, le marché de Samatiguila sera déplacé dans des circonstances que nous évoquerons plus loin.

Cet hégémonisme de Masala peut expliquer les revendications des Kuruma de Masala. On retiendra donc plutôt le parrainage de Kaniasso, qui s'inscrit dans un récit des origines plusieurs fois décliné et plus construit.

Les prétentions et les revendications contradictoires ne cessent donc de s'entrecroiser et de s'enchevêtrer dans cette histoire. Les procès en antériorité et légitimité reflètent autant qu'ils entretiennent clivages et compétitions entre les groupes locaux. En tout état de cause, les Diaby, d'abord, et les Sylla, ensuite, apparaissent comme les deux « gagnants » de cette histoire[155].

Nous avons indiqué que les Sylla et les Samassi se seraient installées, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, avec les Diaby à Samatiguila[156]. Bien qu'ils occupent une place moins en vue dans ces récits, les Samassi constituent, en effet, l'une des grandes familles de Samatiguila. Nous avons déjà noté qu'ils avaient rayonné jusqu'à Odienné, où ils remplissaient des fonctions religieuses, notamment dans la récitation des prières de *du'ā'* (demande).

Selon I. Binaté : « À Samatiguila, la famille Samassi – ou Souaré –, depuis leur ancêtre Kissi Magan Souaré, le premier de la lignée à s'établir, a une attribution religieuse au sein de cette société à dominance Mandé Malinké. On les connaît sous le nom des *douahou-kêla* ou « chargés de faire des bénédictions » lors des prières ou actes socioculturels[157]. Cette fonction, ils la tiennent du rôle de Salim Souaré (ou Salim Suwari Sissay)[158] dans l'islamisation du monde soudanais (Wilks, 1968 ; Launay, 1997) et de qui ils se réclament les descendants »[159]. Binaté ajoute en note que « Les patronymes Samassi et Souaré appartiennent à la même famille ». Cette revendication spirituelle confère une forme d'aînesse spirituelle à ce lignage. Les Samassi remontent donc à Dia, la ville de Suwari. Il en est de même des Diaby, dont le nom ferait aussi référence à cette ville. Il est difficile de reconstituer ces généalogies. Du moins mettent-elles en valeur, avec

154. J.M. Toungara, 1980 : 70. Entretien avec Ladji Karanmogo Diaby, Samatiguila, 6 avril 1978.

155. Person signale, par exemple, un « Matyè-Karamogho Silla, qui commandait l'un des quartiers de Samatigila », « sans doute vers la fin du XVIIIe siècle » (1968, t. 1 : 170).

156. J.M. Toungara, 1980 : 9.

157. Marie Miran, nous l'avons déjà indiqué, a recueilli, dans son enquête à Samatiguila, en juillet 2011, un propos convergent de Babandjan Diaby, notable âgé de la communauté, selon lequel « Samassi [est] un nom d'éloge », ajoutant qu'il est « quasi mélangé aux Suare » (note de terrain communiquée par M. Miran, 6 février 2013).

158. Le nom de Suwari (Suwaré, Souaré) revient souvent dans l'histoire des karamokos Dioula. C'est à Dia qu'aurait vécu, vers le milieu du XVe siècle, al-Hajj Suwari, auquel remontent la plupart des chaînes de transmission de l'enseignement sunnite et malikite dans le monde Malinké Dioula (Voir I. Wilks, 1968 et 2000).

159. I. Binaté, 2015 : 6.

constance, la ville de Dia, qui fait figure de ville-mère pour les karamokos de cette région, comme nous aurons l'occasion de le remarquer à différentes reprises. Al-Hajj Suwari, lui-même, est entouré d'une réputation de sainteté. Vers sa tombe, note ainsi I. Binaté, « se rendent régulièrement des visiteurs pour des retraites spirituelles ».

René Caillié à Samatiguila (juillet 1827)

Grâce à René Caillié, nous disposons d'un témoignage oculaire sur Samatiguila au début du XIXe siècle.

Parti de Kakondy, sur la côte Atlantique, près de Boké (actuelle Guinée), René Caillié (qui se faisait passer pour un pèlerin arabe) avait gagné Kankan, puis, après plusieurs escales, atteint Samatiguila, où il resta moins d'une semaine (27 juillet-2 août 1827), près d'un siècle avant l'ouvrage de Marty. Il fut reçu par l'almamy, qu'il ne nomme pas[160], lequel se préoccupa, avant le départ du voyageur, d'avoir « un grigri fait de la main d'un Arabe »[161]. Le village était pauvre. La nourriture manquait.

> « Sambatikila – écrit R. Caillié – est un grand village entouré d'un double mur ; il est indépendant, et habité par des Mandingues musulmans […] Les habitants se bornent entièrement au commerce ; ils vont à quelques journées dans le Sud acheter des noix de colats qu'ils portent à Jenné, et qu'ils échangent pour du sel. Ce commerce est peu lucratif car ces voyages sont très longs et pénibles […]. On fabrique dans le pays un peu de jolie toile faite avec le coton qu'ils achètent des Bambaras »[162].

Mais, comparé à Kankan, Caillié trouve que le marché local n'est pas très actif. Un des fils de l'almamy, chez lequel il loge, lui indique que, pour rejoindre Djenné, il faut deux mois et demi à trois mois[163].

« Le titre d'almamy, ou roi, est héréditaire ; c'est toujours l'aîné du fils du roi qui lui succède […] Il est le seul chef à Sambatikila et quand il survient quelques discussions, les vieillards se réunissent dans la mosquée ou chez l'almamy »[164]. Caillié, qui tient ses informations du fils de l'almamy qui le loge, considère que le pouvoir est alors détenu par l'almamy, et lui seul. Il n'a pas, en effet, rendu visite au chef de village et il n'en fait aucune mention. Il n'est pas sûr, cependant, qu'il ait pu évaluer en moins d'une semaine les rapports et les enjeux de pouvoir à Samatiguila. On recevra donc son affirmation avec une certaine prudence.

Caillié décrit la personne de l'almamy et les lieux où ce dernier le reçoit, à son arrivée, puis avant son départ. Comme les observations de René Caillié sont souvent citées de façon allusive ou abrégée, il est utile de les restituer plus longuement.

160. R. Caillié, 1830, t. 1 : 456 *sq.* Si l'on en croit Marty, qui a eu des informations sur la dynastie familiale des almamys de Samatiguila, il se serait appelé Anzoumana Diaby (1922 : 110). Nous y reviendrons.
161. *Op. cit.* : 465.
162. *Op. cit.* : 465-466. Les « Bambaras » sont ici les Sénoufo.
163. *Op. cit.* : 467.
164. *Ibid.*

Il décrit ainsi son arrivée :

> « Nous allâmes, sans nous arrêter, chez l'almamy : on nous fit entrer dans une première chambre, où nous attendîmes que l'on fût allé nous annoncer. Le bonhomme nous admit de suite en sa présence : je le trouvai couché sous un petit hangar dans sa cour ; il s'assit sur son séant, et me tendit la main pour faire les salutations d'usage […] Après m'avoir touché, il se porta la main sur la poitrine et sur la figure, comme une chose salutaire, car il est très religieux, et a beaucoup de confiance dans la sainteté des Arabes. Il me fit mille amitiés et me dit qu'il était aise de posséder chez lui un homme si près de La Mecque ; je lui dis même que j'y allais […]. Le vieillard était habillé en Arabe ; ses vêtements étaient de la plus grande propreté ; il portait un turban d'une étoffe à raies rouges et blanches, fabriquée dans le pays »[165].

Le 31 juillet 1827, Caillié note que le fils de l'almamy, ainsi que ceux qui sont avec lui, « ne manquaient jamais d'aller tous les matins chanter le Coran ; l'almamy lui-même avait bien soin de chanter aussi de temps en temps »[166]. Cette pratique de la cantilation coranique, s'il s'agit bien d'elle, mérite d'être notée. Elle indique une connaissance des règles précises de cette récitation chantée. Son usage peut éventuellement (mais pas nécessairement) résulter d'influences confrériques. Marty fait état, par exemple, d'un propos d'Anzoumani Diaby – celui dont il suppose qu'il était l'almamy lors du passage de René Caillié -, rapporté par son fils aux premiers officiers français venus dans la ville : « Anzoumana Diabi avait dans sa jeunesse reçu une affiliation d'une zaouïa de Tombouctou » – une zaouïa qui était donc vraisemblablement, dans ce cas, qadiri.

Le 1er août, Caillié rend visite à l'almamy chez lui. Il décrit son intérieur : c'est une habitation construite en terre (banco) avec des piquets en bois et couverte de paille, soit le style soudanais habituel. La pièce où l'imam reçoit sert aussi de chambre à coucher et d'écurie pour son cheval[167]. Deux autres grandes pièces servent de magasins. Dans la grande cour intérieure, il y a plusieurs cases et des métiers de tisserand[168]. « Il était en prières, et tenait à la main un chapelet long de deux pieds et demi[169], dont les grains étaient aussi gros qu'une balle : il paraissait très recueilli. Il m'adressa la parole pour me prier de faire ses complimens aux vieillards de La Mecque et de Médine, quand j'y serai arrivé »[170]. Caillié ne donne aucune information, ni sur son nom, on l'a dit, ni sur son âge.

En manque de nourriture car on lui en offrait fort peu, René Caillé voulut compléter l'ordinaire et fit chercher des ignames et du riz dans le village, mais « le dévot almamy avait interdit le marché qui, ordinairement, se tenait deux fois par semaine, sous pré-

165. *Op. cit.* : 456-457.
166. *Op. cit.* : 461-462.
167. *Op. cit.* : 462.
168. *Op. cit.* : 463.
169. Le « pied du roi », officiellement aboli en 1799, valait environ 32 cm, soit un chapelet d'une longueur de 80 cm.
170. *Ibid.*

texte que cette occupation dérangeait de la prière ». Cependant, dans un village voisin, le résultat fut tout aussi négatif. La cause de la fermeture du marché n'était peut-être pas seulement religieuse. En effet, Caillié écrit ensuite : « On nous prévint que les provisions étaient rares, qu'il n'y en avait pas assez pour attendre la récolte, et que cette disette était la même dans tous les environs »[171]. Caillié note également, au passage, l'arrivée d'une « caravane de marchands saracolets, allant dans le Foulou acheter des esclaves, pour les revendre soit dans le Fouta, ou dans le Kankan »[172].

L'argument religieux doit cependant être pris en considération. Lors de ses enquêtes, J.-M. Toungara a enregistré auprès de ses informateurs une sorte d'incompatibilité entre la vocation religieuse de la cité et l'activité des commerçants : « At Samatiguila, although many traders passed through and even the village people were frequently absent in pursuit of markets, local informants insisted that the traders never settled at Samatiguila. There was said to be not a single compound where the family did not pray or where one could say that traders lived there. I took this to mean that commerce was subordinate to their main occupation : prayer. The elimination of the market in Caillié's time was probably to serve that very purpose »[173]. On n'écartera donc pas cette représentation d'un village religieux, où les fonctions de chef et d'imam semblent se confondre et où les impératifs de la prière passeraient avant ceux du commerce.

Samatiguila, carrefour marchand

Pourtant, l'image de Samatiguila comme carrefour marchand et place commerciale, sur les routes de Kankan, vers l'ouest, et de Bougouni et Djenné vers le nord, s'impose aux observateurs : « The market at Samatiguila was widely attended by the surrounding villages, especially those east and south of Samatiguila [...]. The importance of the markets at Samatiguila and Minignan [Maninian][174] should not be underestimated. All of the inhabitants of the region were, generally, supplied in kola nuts, salt, cloth and slaves from these two centers »[175]. On peut donc facilement imaginer qu'il y avait des arrangements en conséquence entre intérêts économiques et religieux. L'un de ces arrangements semble bien avoir été le déplacement du marché de Samatiguila chez les alliés de Mamouroula, à moins d'une dizaine de kilomètres à l'ouest :

> « Finally, due to the importance of the commerce at Samatiguila, it was decided that the market be transferred to Mamouroula. The decision was made before Vakaba [Touré] became Faama of Kabadugu. The importance of the market grew and was renowned throughout the region. But, because the traders spent the night at Samatiguila before and after market day, and because of the role played by the marabouts of Samatiguila in the founding of the market, it was always referred to as the market of Samatiguila. Based on the prece-

171. *Op. cit.* : 459.
172. *Ibid*.
173. J.M. Toungara, 1980 : 105, n. 61.
174. Maninian est situé à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Samatiguila. C'était un autre marché important.
175. J.M. Toungara, 1980 : 70.

> ding information, one can suppose that the town [Mamouroula] was founded sometime at the turn of the nineteenth century, and the market after 1827, the year of Caillié's visit, but prior to 1844, the beginning of Vakaba's wars of expansion »[176].

Selon les sources de J.-M. Toungara, les gens de Masala auraient obligé, comme nous l'avons rappelé, ceux de Mamouroula à prendre leur autonomie autour de 1800, sans que les bonnes relations entre Mamouroula et Samatiguila aient jamais cessé. Puis les marabouts de Samatiguila auraient décidé, autour des années 1830, du transfert du marché – un lieu autour duquel la loi islamique n'était pas toujours bien respectée et où des biens impurs étaient entreposés – chez ces voisins de Mamouroula. Ce transfert se serait donc produit après le passage de René Caillié, puisqu'il n'en fait aucune mention, tandis que, au moment de la conquête coloniale, Mamouroula était réputé être l'emplacement du marché de Samatiguila[177], un marché d'ailleurs bien connu comme marché d'esclaves. C'est ainsi que Ladji Karanmogo Diaby avait clarifié les choses aux yeux de J.-M. Toungara.

De la même façon que nous avons parlé d'une diaspora Touré à partir d'Odienné, il existe une autre importante diaspora, celle des Diaby, à partir de Samatiguila. Nous aurons l'occasion de retrouver des Diaby en de nombreux endroits en Côte d'Ivoire. L'histoire de ce vaste lignage reste à faire. L'aire de diffusion et d'influence des Diaby dépasse d'ailleurs la Côte d'Ivoire. L. Fourchard cite, à Bobo-Dioulasso, la famille Diabi-Kassemba, « lignage originaire de Samatiguila » qui « s'allia dès le XVIIIe siècle, à l'aristocratie guerrière des Sanou de Bobo-Dioulasso » et devint, jusqu'à nos jours, un lignage *karamogow* influent. Un Bakary Kassemba fit construire une mosquée en 1935, devint chef du quartier Koko et assesseur au tribunal[178], soit une belle carrière de notable pendant le temps colonial. On reconnaît, au passage, la perpétuation de ce nom Kassemba qui est celui de l'ancêtre fondateur du lignage Diaby. À travers l'histoire de Samatiguila, c'est donc celle des Diaby qui constitue aussi, pour nous, le cœur du sujet.

Nous examinerons plus loin, au chapitre 7, la situation de la société et le personnel religieux de Samatiguila dans les années 1920 d'après les fiches de renseignements et d'autres sources, et nous retrouverons des Diaby sur les routes du Sud, entre autres, à Daloa.

176. J.M. Toungara, 1980 : 71.
177. *Ibid.*
178. Laurent Fourchard, 2002 : 238.

3

Les foyers du centre-nord de la Côte d'Ivoire. Le rôle des Saghanogho dans la propagation de l'Islam

Kong, la « métropole musulmane » du nord

On est étonné aujourd'hui par la place qu'a occupé Kong dans l'imaginaire colonial. Longtemps la cartographie européenne plaça des « montagnes de Kong » fantasmagoriques dans cet arrière-pays mal connu[1]. À la fin du XIXe siècle, Kong, ville mythique, quoique à un degré bien inférieur à Tombouctou, devint l'un des objectifs déclarés de la conquête française. Binger, le premier Français qui y entra, cache mal une certaine déception : il n'y trouve ni montagnes, ni mines d'or[2]. Kong n'est pas, pour autant, un endroit négligeable dans l'histoire de la région. On a parlé d'empire de Kong, de royaume de Kong, d'États de Kong, et ces mots, par eux-mêmes, ont résonné et inspiré l'historiographie des indépendances[3]. Ils témoignent, à tout le moins, de la fascination qu'a exercée cette cité, dont l'architecture ajoute aussi à son image. Binger décrit « une ville ouverte ayant la forme d'un grand rectangle et s'étendant de l'est à l'ouest,

1. Binger est très déçu, car il avait mission, entre autres, de confirmer l'existence de ces montagnes : « À l'horizon, on n'aperçoit même pas une ride de collines : la chaîne de montagnes de Kong n'a jamais existé que dans l'imagination de quelques voyageurs mal renseignés » (1892, I : 285). Sur les « montagnes de Kong », voir R.F. Burton, 1882 ; E. Terray, 1986 ; P.J. Bassett & P.W. Porter, 1991).
2. Voir E. Bernus, dans L. Tauxier, 2003 : 241-242.
3. M. Saul, 1993 : 417.

ayant toutes ses habitations construites en terre à toit plat »[4]. Il y note la présence de cinq mosquées[5]. On a pu comparer Kong à Djenné, deux cités marchandes qui ont une architecture à base de briques d'argile cuites au soleil[6]. Nous verrons d'ailleurs que l'on faisait venir des maçons de Djenné, la ville modèle qui commandait de longue date la majeure partie de ces réseaux dioula et leur servait de métropole[7].

Le domaine historique de Kong correspond à l'interfluve Bandama-Comoé. Les origines de la ville sont incertaines. Son développement est assurément lié à celui des axes commerciaux Dioula, et notamment celui partant de Djenné vers le sud. Par recoupements, Kodjo situe le règne du premier souverain important entre la fin du XVe siècle et la première moitié du XVIe siècle[8]. On dit que la cité a été fondée par les Nafana, et d'autres éléments Mandé du sud, avec la collaboration de lignages qui avaient quitté Begho (l'escale médiévale antérieure à Bondoukou), après sa destruction. Selon Massing, une analyse des lignages de Kong révèle une double origine : les uns venus de la région de Ségou-San (Moyen Niger : soit, grosso modo, le long de l'axe commercial de Djenné), les autres, Mandé du sud, passés par la Guinée et le nord-ouest de l'actuelle Côte d'Ivoire[9]. La première islamisation à Kong, précise-t-il encore, semble être le produit de marabouts locaux d'origine Marka[10] : Saghanogho, Kamaghaté, Timité, venus de la boucle du Niger, renforcés, à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, par des apports venus de Begho. Nous y reviendrons.

Les mouvements migratoires Dioula commandent toute cette histoire régionale. Pour l'espace qui s'étend aujourd'hui au centre-nord de la Côte d'Ivoire, Launay offre une vue d'ensemble du début de ce processus qui commence dans le dernier quart du XVIe siècle[11] :

> « The first three Dyula settlements were Boron, Dyendana and Faraninka, the last town in the immediate vicinity of the [present] town of Korhogo. Dyendana as well as Boron became the site of a small chiefdom, later superseded by Korhogo and about which we possess virtually no information. Dyula immigration continued throughout the seventeenth century century, leading

4. L.G. Binger, 1892, I : 297.
5. *Op. cit.* : 498.
6. G.N. Kodjo, 2006 : 30.
7. Sur l'architecture de Kong, voir les observations d'E. Bernus, 1961 : 310.
8. G.N. Kodjo, 2006 : 35.
9. A.W. Massing, 2000 : 298.
10. « Les Marka […] sont des Soninké entièrement assimilés aux Malinké-Bambara » (Y. Person, 1963 : 128). « Ce terme utilisé par les Bambara […] pour désigner les Soninké en général a pris des sens très variés. Tantôt il finit par recouvrir l'ensemble des éléments commerçants d'origine septentrionale […] tantôt il est restreint à notre région du Sud-Masina et à ses colonies proches, comme les Dafing de Haute-Volta. En fait, le seul critère permettant de distinguer les Marka est qu'il seraient plus urbanisés et plus mobiles, donc plus islamisés […] Ils proviennent d'innombrables lignées de toute origine que leurs activités commerciales ont rassemblé dans ce vieux carrefour du Sud Masina » (Y. Person, 1963 : 132) « Quand commença l'expansion des Marka à travers l'ouest de la boucle du Niger, à partir du XIVème siècle, ces Marka avaient probablement perdu, au temps de l'empire du Mali, l'usage de la langue soninké au profit de divers dialectes malinké-dioula » (Y. Person, t. 1, 1968 : 96). Sur ces Marka de l'ouest de la boucle du Niger, voir R. Roberts, 1978 et 1987.
11. R. Launay, 1988b : 355, qui cite Y. Person, 1964 : 327-328.

not only to the establishment of new villages, but also to the occupation of separate quarters of Senufo villages, including the site of Pundya – the present location of Kadioha. At least, two new chiefdoms emerged in the the seventeenth century : the first in Kong, under a Voltaic chief, Lassiri Gombele ; the second in Nafana under a Manding chief, Signele Tondosama in Boron (Bernus, 1960 : 247-250).
The decisive event in the political history of the region was not, however, the establishment of these early chiefdoms about which we know next to nothing. In the beginning of the eighteenth century, Lassiri was deposed (and killed) in Kong under a coup d'état led by a Dyula, Sekou Wattara »[12].

Nous allons revenir à cette prise du pouvoir par Sekou Wattara (ou Watara, Ouattara), une affaire politico-militaire qu'il convient de distinguer des développements proprement religieux.

Les Saghanogho

Pour mieux comprendre les débuts de l'histoire cléricale à Kong, il convient, en suivant les travaux d'I. Wilks, de faire une place à cet autre grand lignage savant, celui des Sanogo/Saghanogho[13], qui sont, dans cette partie de la Côte d'Ivoire, et au Ghana, les principaux acteurs de l'implantation du savoir islamique, comme les Baghayogho, l'ont été plus à l'ouest. Les Saghanogho sont considérés dans le monde Dioula de cette zone comme les *mujaddidūn* – les rénovateurs de l'islam – de leur temps[14]. Wilks date leur action rénovatrice des XVIIIe et XIXe siècles, notamment par la construction de grandes mosquées du Vendredi dans les cités de la région. Citant *al-Jawāhir wa al-Yawāqīt* d'al-Hajj Muhammad Marhaba Saghanogo, savant lettré de la région[15], il date la construction de celles de Kong en 1200 H./1785-6 , de Bouna en 1210 H./1795-6, et de Bondoukou en 1212 H./1797-8[16].

Dans ce mouvement de réveil, Kong occupe une place centrale. Wilks observe que presque toutes les chaînes de transmission savantes (*isnād,* pl. *asānīd*) du Nord Ghana, du Burkina Faso et du nord-est de la Côte d'Ivoire convergent vers la figure vénérée de l'imam de Kong Abbas Saghanogo (« Kong Limam Abbas »)[17]. Ce personnage s'inscrit lui-même dans l'un de ces multiples mouvements ouest-est qui ont fécondé le monde Dioula du nord de la Côte d'Ivoire. Comme l'indique Wilks, à partir des manuscrits arabes consultés, il est possible de dater ce mouvement des enseignants Saghanogho vers l'est de la seconde moitié du XVIIIe siècle, à travers quatre générations : Muhammad al-'Afi, l'ancêtre de ce lignage en mouvement dans le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire, est enterré à Koro ; la tombe de son fils, Abbas, dont la mort est datée de 1178 H./1764-5, est

12. R. Launay, 1988b : 355-356.
13. « Le nom Saghanogho dont la prononciation marka donne Sanogo…» (B. Traoré, 2012 : 238, n. 4).
14. I. Wilks, 2000 : 101.
15. Sur l'imam Marhaba (1896-1981), personnalité bien connue de Bobo-Dioulasso, voir I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 554-562, et B. Traoré, 2012.
16. I. Wilks, 2000 : 101.
17. I. Wilks, 1989b : 98.

à Kani, à 95 kilomètres à l'est ; le petit-fils d'al-'Afi, Muhammad al-Mustafa, s'est installé à Boron, environ 70 kilomètres plus loin vers l'est. Il y serait mort en 1190 H./1776-7 (si, ajoute Wilks, on retient la date la plus vraisemblable parmi celles qui circulent)[18] et sa tombe est un lieu de pèlerinage local. Ses enseignements ont été transmis principalement par son fils al-Abbas. C'est ce dernier, qui, après la mort de son père, vint s'installer à Kong, à 160 kilomètres au nord-est de Boron et devint l'imam de la cité de Kong. Il y est mort en 1215 H./1801[19]. Ces tombes ponctuent le cheminement de cette lignée Saghanogho et permettent ainsi d'en reconstituer la trame et la chronologie. Nous verrons plus loin comment cette famille Saghanogho s'est installée à Kong, à la suite de Kong Limam Abbas, à la fin du XVIIIe siècle.

L'hypothèse, ou l'hypothèque, ibadite

Sur ces Saghanogho, ou Sanogo, de Kong, on observe un mécanisme analogue à celui que nous avons noté à propos des Baghayogho du Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire : il arrive que la mention du même *diamu,* ou nom patronymique, en des lieux et à des moments différents, soit pris comme un indice suffisant d'une continuité directe et d'une même appartenance. La prudence est à nouveau nécessaire. Comme l'indiquait Yves Person, « il faut garder à l'esprit qu'un "clan" Mandé comprend une infinité de lignées locales qui n'ont en commun qu'un nom (dyamu) […]. Elles ne sont pas forcément apparentées, d'autant plus que certaines sont castées et d'autres non. Tout se réduit finalement à un vague sentiment de solidarité, qui est d'ailleurs fort utile pour des commerçants appelés à circuler sans cesse et ayant besoin un peu partout de garants »[20]. Comme les Baghayogho, les Saghanogho ne constituent donc pas un bloc traversant les siècles à l'identique.

Les récits d'origine assimilaient les Baghayogho du nord de la Côte d'Ivoire aux Baghayogho de Tombouctou, mais J. Hunwick avait invité à la prudence dans l'évocation d'une telle continuité, rappelant qu'il y avait des Baghayogho d'adoption. Dans le cas des Saghanogho, on retrouve une démarche un peu analogue, qui tend à établir une continuité entre des porteurs de ce même diamu à des siècles et des centaines de kilomètres de distance. Le fait, en particulier, que des Saghanogho, au XIVe siècle, dans la boucle du Niger, aient été qualifiés d'ibadites dans la relation de voyage d'Ibn Batttûta a ouvert la voie à l'hypothèse d'une appartenance ibadite de ce lignage, considéré à nouveau comme un bloc traversant les siècles à l'identique.

Rappelons que les ibadites constituent une branche plutôt modérée du kharijisme, vieille dissidence au sein de l'islam remontant à 657 de notre ère lorsque des partisans de 'Ali refusèrent un arbitrage entre 'Ali et l'omeyyade Mu'awiya. Ces partisans déçus devinrent les adversaires irréductibles des deux camps. Rejetés du Proche Orient, certains leaders kharijites trouvèrent refuge au Maghreb et firent des adeptes qui incarnèrent la résistance de différentes populations berbères à la domination arabe et sunnite. Fidèles aux formes de la démocratie tribale pratiquée dans la péninsule arabique, les kharijites répudiaient tout particulièrement les formes dynastiques prises par la succes-

18. G.N. Kodjo retient, pour sa part, la date de 1168 H./1754-1755 (2006 : 227), en cohérence avec les évènements suivants qu'il décrit à Kong.
19. I. Wilks, 2000 : 102.
20. Y. Person, 1963 : 138.

sion du Prophète et préconisaient des procédures électives. Considérant les autres musulmans comme des incroyants, les kharijites les plus radicaux justifiaient les opérations militaires ou les attentats perpétrés contre leurs adversaires. Tous défendaient des positions puritaines et rigoristes. L'expansion ibadite à travers le Sahara, du VIIIe au XIe siècle, a été source d'intérêt pour les chercheurs et la rareté des sources a renforcé les hypothèses, voire les spéculations, à son sujet[21]. Les vaincus, restés « en creux » de l'histoire, suscitent parfois une certaine fascination. Y aurait-il ainsi un « mystère ibadite », une grande saga occultée qui se poursuivrait bien au-delà des limites dans le temps et dans l'espace qui lui ont été reconnus sur la base des sources disponibles[22] ?

Cette présence ibadite au Sahara et au sud du Sahara entre le VIIIe et le XIe siècle ne fait pas de doute. Elle est attestée par un certain nombre de sources, sunnites et ibadites. Pour la période du XIVe au XVIe siècle, par contre, il n'existe, à vrai dire, que deux indices, qui, comme tels, ont été largement sollicités et, éventuellement, surinterprétés : un bref passage d'Ibn Battûta, sur lequel nous allons revenir, et l'accusation de kharijisme proférée contre Sonni 'Ali, souverain du Songhay au XVe siècle, par l'auteur du *Tarikh es-Soudan,* la chronique tombouctienne, au XVIIe siècle. Il convient de considérer ces sources de plus près, en évaluant leur impact sur l'histoire du « Nord ivoirien ».

Le voyageur marocain Ibn Battûta signale la présence, en 1352, dans un village de l'ouest de la boucle du Niger, d'« un groupe de Blancs qui suivent le rite Ibadiyya des Khawârij. On les appelle Saghanughû »[23]. Ibn Battûta le distingue d'un autre groupe de Blancs, appelés Tûrî (Touré) qui, eux, sont sunnites malikites. Ce village, situé, d'après le contexte, à proximité du moyen Niger, se nomme Zâgharî. Le texte précise qu'il s'agit d'un village de Sûdân Wanjarâta, c'est-à-dire de Wangara, ces marchands musulmans de l'époque médiévale, précurseurs des modernes Dioula.

21. Nous y avons, nous même, d'une certaine manière, participé (J.-L. Triaud, *B. IFAN,* B,, 30, 1968) . Rappelons que le spécialiste de l'ibadisme transsaharien est Tadeusz Lewicki (voir sa bibliographie dans J. Cuoq, 1975 : 458).

22. C'est la thèse défendue notamment par Pierre-Philippe Rey, puis par son étudiant Olivier Meunier. Voir Pierre-Philippe Rey, « La jonction entre réseau ibadite berbère et réseau ibadite dioula du commerce de l'or, de l'Aïr à Kano et Katsina, au milieu du XVème siècle et la construction de l'empire Songhay par Sonni Ali Ber », *Revue de Géographie alpine,* vol. 1, juillet 1994 : 111-136, et « Les gens de l'or et leur idéologie. L'itinéraire d'Ibn Battûta en Afrique occidentale au XIVème siècle », in Bernard Schlemmer (Textes réunis par), *Sur les terrains de Claude Meillassoux,* Paris, Karthala, 1998, 121-155. L'auteur s'est intéressé aux Saghanogho (139 sq.). Il y voit d'abord les correspondants d'un islam ibadite aux confins du Sahel et l'un des principaux agents de ce raccordement entre réseaux marchands ibadite et dioula dont il cherche à reconstituer la configuration sur plusieurs siècles, puis il établit un lien (147-148) entre le nom commun sanou, qui désigne l'or le long d'un axe Djenné-pays mossi, et le nom de clan Saghanogho/Sanou. Ce nom commun aurait été appliqué à ce groupe Dioula parce que ce dernier aurait été spécialisé dans le commerce de l'or le long de l'axe Dia-Djenné-Bighu. La thèse culmine dans l'affirmation spéculative d'un « espace de rationalité universaliste » (berbère et Mandé), d'une « route de la rationalité » imprimée par l'islam ibadite et, à son contact, dioula (153). C'est évidemment faire la part belle à une représentation « démocratique » et plus « rationnelle » de l'ibadisme qui, elle-même, mériterait discussion. Les khârijites ne se distinguaient pas par leur esprit de tolérance et ils avaient, de l'islam, une approche très littéraliste. Voir aussi Olivier Meunier, 1997. Nous n'adhérons pas, pour notre part, à cette thèse qui ne s'appuie pas sur des sources circonstanciées autres que les bribes surinterprétées que nous commentons. La destruction invoquée des sources ibadites éventuelles par les sunnites ne constitue pas, à cet égard, un argument démonstratif suffisant.

23. J. Cuoq,1975 : 299.

Sur cette base, Massing introduit une thèse sur un clivage sociétal durable entre « les rois » (*kings*), « du clan Touré », qui auraient été sunnites et les Saghanogho ibâdites, qui « étaient probablement les imams »[24]. Un retour au texte d'Ibn Battûta permet cependant de noter que, dans ce village de Wangara, où les « Touré », comme les « Saghanogho », sont qualifiés de « blancs », il n'est nulle part indiqué que les premiers fussent « rois » et les seconds, « imams ». Massing poursuit, en affirmant que la distinction entre sunnites et ibadites se perpétua, cette fois au Songhay, jusqu'au temps de l'askia Muhammad (en référence à l'accusation de kharijisme proféré par l'auteur du *Tarikh es-Soudan* contre Sonni Ali pour mieux charger la mémoire de ce « tyran maudit »[25]) : « tandis que les rois suivaient le rite sunnite, les imams suivaient le rite kharijite ». L'auteur impute à ce clivage doctrinal supposé la persécution des lettrés de Tombouctou – ce qui va d'ailleurs complètement à l'encontre de sa propre théorie, car, en application de celle-ci, le « roi », Sonni Ali, aurait dû être « sunnite » et les lettrés de Tombouctou, les « imams », auraient dû être kharijites. Non seulement il n'en est rien, mais c'est le contraire qui est rapporté.

Dans cette affaire, on sait qu'il s'agissait, en fait, d'un conflit d'ordre politique et économique, de la part d'un pouvoir guerrier, celui de Gao, jaloux de la richesse et de l'indocilité de cette ville cosmopolite de Tombouctou. Rétrospectivement, les auteurs tombouctiens des Tarikhs ont voulu charger la mémoire de celui qui les avait opprimés. Sonni Ali, loin d'avoir été kharijite, est beaucoup plus connu pour avoir pratiqué de nombreux accommodements avec les cultes locaux. Dans son édition critique du *Tarikh es-Soudan,* John Hunwick résume la position déjà ancienne des historiens sur ce point : « It is unlikely that the epithet al-Khârijî is intended to link Sunni ʻAli to the Khârijite sect, regarded by other Muslims as heretical. The evidence suggests that he was a Maliki Sunni etc.»[26].

Quant aux « imams », la seconde catégorie putative, Massing rattache leur « ibadisme » supposé à l'influence des Berbères Senhadja et Zenata qui avaient adopté cette doctrine à la suite de la première vague de conversions à l'islam[27], au Sahara. Or les Senhadja (Sanhaja) du désert occidental (actuelle Mauritanie) avaient précisément mis fin à la prépondérance des Zenata ibadites sur les pistes de l'or dès la seconde moitié du XIe siècle à travers le mouvement almoravide, fer de lance du triomphe du sunnisme et du malikisme au Sahara. Nous sommes là, en outre, quatre siècles plus tard.

Revenons au texte d'Ibn Battûta. D'après le contexte, ce village de Zâgharî, qui est atteint en venant de Oualata, est proche du fleuve Niger, très probablement dans la région du Macina. On a rapproché ce nom de Zaghari de celui de Zagha, Jagha ou Dia, peuplé de Marka (donc de « Wangara » d'origine Soninké), vieux centre islamique de la région occidentale du Macina, la ville d'origine d'al-Hajj Salim Suwari.

Levtzion, dans son annotation de ce passage, s'étonne surtout de la présence d'ibadites dans cette zone à une date aussi tardive et ajoute qu'ils étaient peut-être, en ce cas, des représentants des communautés ibadites résiduelles qui subsistaient plus au nord,

24. A.W. Massing, 2000 : 285.
25. Voir notamment le *Tarikh es-Soudan,* 1981 (chapitre 2) : 9-12, 103-104.
26. J.O. Hunwick, 1999 : 8 n. 4. Voir la suite de l'argumentation.
27. A.W. Massing, *op. cit.* : 286.

notamment au Mzab, et entretenaient des relations commerciales avec les pays soudanais[28]. Il s'agirait alors de commerçants ibadites arabo-berbères venus du nord, et pas nécessairement de Soudanais de souche. Y. Person, pour sa part, met en avant une hypothèse, qui peut s'accorder avec celle de Levtzion : « Le fait que ces gens aient adopté des dyamu africains me pousse à suivre l'interprétation de Marty qui en fait, non des Maghrébins, mais des descendants de commerçants blancs établis et mariés dans le pays »[29] – donc des métis intégrés à la société africaine, dont certains seraient issus d'aïeux ibadites ayant commercé dans la zone une ou deux générations plus tôt. Mais ce n'est là qu'une hypothèse à partir d'une phrase trop concise[30].

G. N. Kodjo, à son tour, a essayé d'intégrer ce même passage d'Ibn Battûta en replaçant les Touré et les Saghanogho dans le cadre d'une proto-histoire de Kong. Il en fait les premiers détenteurs du pouvoir local, affirmant, « d'après un document de la cour royale », « *à Kong,* l'existence, d'une monarchie Traoré dès l'an 810 H./1407 ». « En toute hypothèse – ajoute-t-il – cette date indiquerait un changement de régime politique, la fin du pouvoir théocratique des Touré et des Sanogo, sur lesquels, malheureusement, nous n'avons pas d'informations solides. Nous savons qu'ils furent les fondateurs de la première dynastie musulmane de Kong. Ces premiers maîtres de Kong, formés à Kairouan, avaient institué une cité-état de type khârijite, comme ce fut le cas à Tâhert ou à Sijilmasâ où le pouvoir était exercé par un imam élu par une aristocratie d'intellectuels et de théologiens. À Kong, les maîtres à penser étaient recrutés au sein des Saganogo et des Turé Ulé. Nous savons qu'ils professaient encore l'ibadisme et le malikisme au XIVème siècle, comme l'a signalé Ibn Battûta lors de son passage à Dia »[31].

Kong et Kairouan

Le modèle des cités dominées par les ibâdites en Afrique du Nord entre le VIIIe et le XIe siècle, relayé par l'hapax battûtien du XIVe à propos de Zâghari/Dia, dans l'ouest de la boucle du Niger, puis l'assimilation entre les Saghanogho de Zâghari et les pionniers Saghanogho/Sanogo de Kong (« sur lesquels, malheureusement, nous n'avons pas d'informations solides » – reconnaît Kodjo), tous ces éléments donc, mis en perspective, créent une sorte de chaîne apparemment logique qui culmine avec la référence à Kairouan comme matrice intellectuelle. Il s'agit d'ailleurs d'une référence plus allusive et symbolique qu'historiquement sourcée.

Rappelons brièvement que Kairouan a connu une période ibadite à la fin du VIIIe siècle, puis un autre épisode assez bref, face aux Fatimides, entre 944 et 946. Pendant le VIIIe siècle, des pouvoirs kharijites ont, d'autre part, pris la tête de villes actives dans le commerce transsaharien, comme Sijilmasa et Tahert, au nord du Sahara. Au cours du XIe siècle, ces pouvoirs ibadites ont partout été renversés. En ce qui concerne Kairouan,

28. N. Levtzion, dans N. Levtzion et J.F.P. Hopkins, 1981 : 415, n. 17.
29. Y. Person, 1963 : 135, ap. P. Marty, 1920, t. 2 : 136. Y. Person repère, plus généralement, une tendance, dans la boucle du Niger et au Haoussa, « à baptiser Touré les éléments d'origine blanche » (*ibid*., n. 5).
30. L'autorité d'Ibn Battûta n'est pas toujours incontestable. On sait notamment qu'il avait dicté de mémoire le texte de sa *Rihla* (relation de voyage), après son retour au Maroc, à Ibn Juzayy entre 1852 et 1855. Le voyage au Mali d'Ibn Battuta était le dernier qu'il avait effectué et il était récent.
31. G.N. Kodjo, 2006 : 33- 34.

celle-ci est devenue sous les Hafsides (1207-1574), après une longue période difficile, une métropole du sunnisme malikite pour tout le Maghreb. Compte tenu de cette chronologie haute, l'affirmation selon laquelle les fondateurs de la première dynastie musulmane de Kong auraient été formés dans une Kairouan ibadite prête donc à discussion.

Peut-on considérer le bref, et unique, passage d'Ibn Battûta comme un relais et un support suffisants dans une telle démonstration ? La présence d'une poignée de Saghanogho ibadites « blancs » dans l'ouest de la boucle du Niger, au milieu du XIVe siècle, ne saurait prouver l'existence supposée de Saghanogo ibadites à Kong avant le XVe siècle, à moins de suggérer l'existence, pendant plusieurs siècles, de tout un réseau Saghanogho ibadite dans la zone soudano-sahélienne, dont Zâghari et Kong nous offriraient des vestiges. On ne saurait généraliser à partir de traces aussi minimes ou conjecturales. Kodjo reconnaît que, sur ces anciens Saghanogho de Kong, il n'y a « pas d'informations solides »

Pour établir le lien entre Kong et Kairouan, et, plus précisément, entre les Saghanogho de Kong et Kairouan, nous disposons d'une autre chaîne logique qui est plus circonstanciée et donc plus fiable. L'image de Kairouan au sud du Sahara n'est pas celle d'un centre ibadite, mais, au contraire, celle d'une métropole sunnite, d'un foyer intellectuel du malikisme, d'une ville où de nombreux ouvrages ont été composés qui servent de manuels de référence au Maghreb et en Afrique de l'Ouest. C'est cette Kairouan malikite qui est considérée comme un lieu formateur, comme un berceau de la science islamique au sud du Sahara.

Rappelons, comme Wilks l'a établi, que presque toutes les chaînes de transmission[32] des lettrés musulmans du Ghana, de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso remontent à Kong Limam Abbas (Saghanogho), l'imam de Kong (m. en 1215 H./1801), puis à Al-Hajj Salim Suwari[33]. Personnage universellement connu et révéré dans le monde des clercs Dioula, al-Hajj Salim Suwari/Suwaré avait vécu à Dia (Diakha, Zagha, Jagha au Macina), la Zâghari probable d'Ibn Battûta. Il est réputé avoir accompli sept fois le pèlerinage, puis s'être installé dans une nouvelle Dia (Diakhaba, litt. « la grande Dia »), plus à l'ouest, au Bambouk. Bien que des désaccords existent sur sa chronologie, nous suivrons Wilks qui place sa période de plus grande activité au début du XVIe siècle (et non au XIIIe[34]), ce qui correspond à la période de désagrégation de l'empire du Mali. Si l'on consulte l'*isnād* des Saghanogho, reproduit par Wilks, on compte neuf échelons entre Muhammad al-ʻAfi Saghanu (celui que nous avons rencontré plus haut, père de al-Hajj Mustafa Saghanogho, le grand nom de la famille, à Boron, et grand-père de « Kong Limam Abbas », l'imam de Kong, m. en 1801), et al-Hajj Salim Suwari – une chaîne difficile à interpréter en termes de chronologie mais qui signale probablement une profondeur d'au moins deux siècles et nous renvoie, en effet, vraisemblablement au XVIe siècle. Il s'agit, en tous cas, de Saghanogho malikites.

32. *Isnād* (pl. *asānīd*), un mot dont la racine renvoie à l'idée de support, désigne les différents échelons de la chaîne d'autorités le long de laquelle un enseignement a été transmis de maître à disciple.
33. I. Wilks, 1989b, 98.
34. Voir I. Wilks, 1968 : 177-79 et 2000 : 97. Lamin Sanneh (1979 : 23-26) proposait une chronologie haute (XIIIe siècle), mais, ajoute Wilks, « this appears incompatible with the burden of the evidence » (2000 : 110, n. 23).

Ces chaînes de transmission inscrivent à leur tour Suwari dans une succession de maître à disciple, en amont, qui, selon les usages, a pour fonction de le rattacher aux grands maîtres de la lignée scolastique. Cette transmission en amont passe par plusieurs lettrés de l'Ouest soudanais qui ne sont pas identifiés, puis se rattache ensuite à la lignée malikite nord-africaine bien connue à travers Abd al-Salam Sahnun[35] de Kairouan (m. en 854) et Abd al-Rahman al-Qasim du Caire (m. en 806-7) jusqu'à l'imam Malik b. Anas de Médine (m. vers 795)[36]. Comme le rappelle Wilks, al-Hajj Salim Suwari, en matière de droit islamique, s'identifiait lui-même fermement avec le *madhhab* (école juridique) malikite.

Par conséquent, lorsqu'il est dit que les premiers maîtres à penser de Kong auraient été « formés à Kairouan », il convient plutôt d'y voir, comme cette chaîne d'appuis le suggère, non pas tant une éducation sur place dans cette ville, mais plutôt une inscription dans cette succession intellectuelle qui remonte à Kairouan. Ces « premiers maîtres » de Kong, notamment les Saghanogho, pouvaient être, en ce sens, des disciples (à distance) de Kairouan. Mais en outre, comme l'indique cette chaîne d'*isnād*, ce n'est pas sur la base de l'ibadisme mais du malikisme qu'un lien doctrinal fort a été établi entre les lettrés de l'espace Mandé, y compris ceux de Kong, et Kairouan.

Ce détour était nécessaire pour mieux mesurer la puissance de suggestion de certains thèmes et l'utilisation qui en est faite pour intégrer Kong dans une plus grande histoire et lui donner une profondeur chronologique dans la longue durée. Mais ce n'est pas dévaloriser l'histoire de Kong que d'en fixer certaines limites – celles de notre information solide, dans l'état actuel des connaissances. Dans cet état actuel des sources, c'est bien la fin du XVe et le début du XVIe siècle qui marquent, avec le règne du premier souverain important, le début d'une histoire dûment attestée, comme le souligne Kodjo déjà cité[37].

On retiendra surtout de cette revendication d'une origine remontant à Kairouan une volonté, de la part des élites lettrées de Kong, plus précisément des Saghanogho, d'affirmer un statut de métropole savante. Le récit des « Douze pèlerins » à l'ouest, avait, de la même manière, rattaché les nouveaux foyers musulmans du Nord-Ouest à de pieux personnages venus de Tombouctou en passant par La Mecque. Les discours sur les origines sont ainsi reliés, dans toute la zone, à des lieux emblématiques. Dans le cas des Saghanogho de Kong, c'est Kairouan qui remplit cette fonction.

Une version de cette légende a été rapportée par Al-Hajj Marhaba Sanogo et reproduite par Kodjo dans sa thèse. De façon significative, cette version relie Kairouan, la métropole islamique, Kangaba (ou Kaaba), la capitale de Soundjata, le fondateur de l'empire du Mali (vers la première moitié du XIIIe siècle), et Kong :

35. Sahnun (m. 240 H./854) est l'auteur de la fameuse compilation malikite connue sous le nom de Mudawwana, dont les commentaires, gloses et résumés ont nourri les lettrés malikites au nord et au sud du Sahara. Une homologie esquissée entre le nom de Sahnun et celui de Saghanu/Saghanogho (G.N. Kodjo, *op. cit.* : 28) est difficile à soutenir.
36. I. Wilks, 1968 : 176-177, et 2000 : 97.
37. G. N.Kodjo, 2006 : 35.

> « Les Saganogo ont d'abord construit Kairouan[38]. Le roi Okba[39] est mort. Les Saganogo ont traversé avec leur armée jusqu'à ce qu'ils tombent sur Kaké[40] : ils l'ont détruit et sont entrés dans la brousse pour arriver à Kaaba. C'était un grand village royal. Il n'y avait que des féticheurs là-bas (…). Nous sommes arrivés dans les affaires du Mandé (…). Ils avaient entendu dire qu'il y avait peut-être de l'or au Ghana et qu'il y en avait beaucoup. Ils se sont tous rencontrés au Ghana (…). Quand ils sont arrivés là-bas, ils étaient heureux. Mais ils se sont disputés. La force de Soundiata était considérable, oui il a pris le village, les Haoussa ont fui et sont partis dans le pays haoussa (…) Nous aussi, nous nous sommes éparpillés partout et nous instruisons les gens ». Le récit se termine en évoquant le passage des Saghanogho à Koro et à Boron et la demande faite par Mustafa Saghanogho à ses enfants, avant de mourir, d'aller se mettre au service des Ouattara de Kong[41] ».

Il ne faut pas chercher des fondements historiques dans ce discours sur les origines, qui est une sorte de construction généalogique destinée à justifier les titres exceptionnels du lignage, mais plutôt y reconnaître les différents marqueurs symboliques qui jalonnent le récit et font de cette longue marche supposée des Saghanogho à travers les siècles et les terres d'islam un des signes de leur distinction.

L'avènement des Watara

À partir du milieu du XVIIe siècle, des conflits politico-religieux opposent les animistes aux musulmans de Kong. Ces conflits portent sur les taxes exigées par le pouvoir animiste, sur les exactions et violences contre les commerçants et sur la question de la construction d'une grande mosquée à côté de la place du marché. Les karamokos appellent à la rébellion[42].

La « grande histoire » de Kong commence vraiment avec l'épopée des Watara (ou Wattara, Ouattara), chefs de guerre Dioula liés au monde des marchands, laquelle n'est pas sans évoquer l'aventure de Samori, deux siècles et demi plus tard. Le souverain de Kong est alors Lasiri Gbombelè, descendant d'une dynastie Traoré. Sous son règne, « Kong était devenue désormais la capitale des idoles »[43].

En 1705, Shaikh (Seku) Umar Abd El Kader, un personnage enrichi dans le négoce, prend la tête de l'insurrection[44]. Il est plus connu sous son titre de Seku. Son père Tyèba,

38. Kairouan a été fondée en 670. C'est un camp militaire pour les troupes de 'Uqba Ibn Nafi', le conquérant arabe. L'attribution de sa fondation aux Saghanogho est purement imaginaire.
39. Il s'agit de 'Uqba Ibn Nafi', le conquérant arabe du Maghreb (m. 683).
40. « D'après Marhaba, Kaké serait un village au nord de Kangaba Informations recueillies en février 1979 à Bobo-Dioulasso » (note de G.N. Kodjo).
41. «G.N. Kodjo, 1986, t. 1 : 747. Les coupures (entre crochets) dans le texte sont celles de Kodjo.
42. Sur la montée des conflits entre le pouvoir local de la dynastie Traoré et les lettrés et les marchands, voir G.N. Kodjo, *op. cit.*, 59-67.
43. G.N. Kodjo, *op. cit.* : 51.
44. G.N. Kodjo, *op. cit.* : 67.

un Kulibali, avait déjà tenté de renverser Lasiri, dans les années 1670[45], mais il avait échoué. C'est Tyèba qui avait adopté le patronyme (*diamu*) Mandé de Watara (ou Wattara, Ouattara)[46].

Tyèba était le fils de Dé Maghan, que des traditions locales font venir de « Kaba » (Kangaba), présentée comme la capitale de l'empire du Mali. Celles-ci l'identifient, en outre, avec le dernier héritier de la dynastie de l'empire[47]. Ce récit d'origine, qui fait ainsi de Kong un surgeon du grand empire, contribue aussi à la légende de la cité[48].

Seku Watara entre à Kong en 1710. Se posant en défenseur de l'islam, il ordonne la destruction des cases à idoles. Il adoptera plus tard un cours plus modéré, réutilisant certains rituels animistes[49]. Le nouvel État prend le nom de Kpon-Gènè, ou Kènè[50]. On trouve aussi Gbon ou Kpon, et Ghum ou Kum dans les manuscrits arabes. Les Français l'ont transcrit en Kong.

Un nouveau système politique se met en place dont la complexité ne se réduit pas, nous met en garde Mahir Saul, à celui d'un simple royaume. Se servant des termes des langues locales, Saul propose d'appeler « Maison de guerre » ce pouvoir Watara qui se met en place à Kong et dans les villages environnants, et qui se démultiplie ensuite par voie de conquêtes et par la dissémination de ses héritiers dans une vaste zone. Les armées Watara attaquent les populations de la boucle du Mouhoun (partie amont de la « Volta noire ») et du Niger avec des forces itinérantes et aussi en formant des alliances avec des hommes puissants rencontrés sur place[51]. Le frère de Seku, Famagan, notamment, lance de nombreuses expéditions vers le nord. Une sorte de clivage va séparer ensuite les branches issues de Seku et celles issues de Famagan (ou Famaghan), les premières installées à Kong et dans ses environs, les secondes à Sya (Bobo-Dioulasso), dans ce que l'on appelle le Gwiriko[52].

« Au XIXe siècle, dans la région de Kong, on disait qu'il y avait quatre branches [de la maison de Seku] : Kombi, Soma, Jangina, Soma Ule. Aucun d'eux ne vivait dans la ville de Kong. Certains avaient leurs hameaux à plus de 200 kilomètres de Kong. Cette dispersion est expliquée par la politique menée par Seku lui-même, qui avait installé ses fils à de grandes distances. Malgré ces liens généalogiques, les blocs de Watara n'étaient pas vraiment des lignages, mais plutôt des coalitions justifiées par plusieurs types de liens historiques. Pour cette raison, il serait préférable de maintenir le mot local de

45. *Op. cit.* : 59-60.
46. *Op. cit.* : 58.
47. *Op. cit.* : 53-56.
48. Sur ces traditions, voir le regard critique de Kathryn Green, 1991.
49. Les cérémonies d'investiture illustrent cette continuité des rituels. Ce sont les bambadyon, esclaves royaux, garde rapprochée du fama, qui procèdent à l'investiture du souverain et lui remettent l'insigne de sa fonction : le sinzebu. Selon E. Bernus (1960 : 253), le sinzebu, qui est un objet interdit à la vue d'autres que ses gardiens (des bambadyon), est constitué de « parchemins en arabe qui viennent directement de Sekou et qui sont enroulés dans une peau et enfermés dans une caisse métallique » (*ibid.*) – mais sans doute aussi d'objets fétiches d'autres origines (*Cf.* G.N. Kodjo, *op. cit.* : 99-100).
50. *Kènè,* en bambara, désigne une surface, et, par là, un territoire. Cette dénomination correspond au processus d'expansion spatiale du nouvel État.
51. M. Saul, 2003 : 393.
52. Sur les relations entre Kong et Bobo-Dioulasso, voir C. Cissé, 2013.

"Maison" pour ces formations, au lieu d'emprunter le vocabulaire anthropologique de lignages »[53].

Une Maison de guerre est organisée comme une Maison d'agriculteurs, avec une hiérarchie et des objectifs économiques, ici la capture. Chaque Maison de guerre a, en effet, son terrain d'opérations guerrières, sa zone de prédation. Elle rassemble les descendants, les femmes, les esclaves, les griots, les guerriers proches de l'aîné de la maison, ainsi que des dépendants et des gens raflés ou recrutés à la périphérie de l'espace contrôlé. « Tous ces gens étaient soutenus par des spécialistes de la magie et de la religion, parmi lesquels les plus importants étaient les membres de familles maraboutiques associées à la Maison depuis plusieurs générations »[54].

Des médiateurs étaient périodiquement nécessaires entre les différents groupes et sous-groupes : « C'était une des fonctions des karamogow, les marabouts. Leur fonction principale consistait à garantir le succès dans la guerre et dans la vie, en fournissant amulettes, prières, prédictions et conseils, mais ils servaient aussi de diplomates, d'intercesseurs, de négociateurs […]. Au XIXe siècle, les marabouts des Watara étaient les Saghanogho qui jouaient aussi le rôle d'émissaires »[55].

Mais les familles guerrières ne pratiquaient pas, ou fort peu, l'islam[56]. Le terme qui les désignait, celui de sonangui (ou sonangi, sunangui, sunangi), quelle que soit son étymologie discutée, servait à les distinguer culturellement des marabouts, dont la collaboration leur était cependant indispensable. « Le sunangi affirmait qu'il était avant tout soldat et accessoirement musulman »[57].

On doit à Edmond Bernus une définition claire de cette catégorie :

> « Ce terme n'a pas de signification ethnique, puisqu'il désigne aussi bien les descendants de Sékou que les bambadion [« esclaves royaux »] et les premiers occupants de la région. On pourrait dire que les sonangui sont les guerriers […]. Par opposition aux Dyoula, commerçants, marabouts, qui restent à l'écart des commandements, les sonangui sont les chefs militaires, mais aussi ceux qui détiennent les chefferies de villages et celles de la terre. Ils ont adopté presque toujours le dyamou Watara. […] Les sonangui rassemblent donc des éléments d'origine très diverse, unis par le ciment de la guerre plus que par celui d'une islamisation très superficielle »[58].

À quoi Saul ajoute les précisions suivantes, qui montrent la relative fluidité du système et la complémentarité des rôles : « en fait la frontière entre ces deux groupes était très perméable ; non seulement des fils de guerriers devenaient marabouts ou mar-

53. M. Saul, 2003 : 408.
54. M. Saul, 2003 : 402.
55. 110 M. Saul, 2003. : 411.
56. Sur le faible degré d'islamisation des sonangui, voir K. Green, 1984 : 103-104 ; 270-305.
57. G.N. Kodjo, 2006 : 86.
58. E. Bernus, 1960 : 254-255.

chands, et inversement, mais des changements de carrière dans un sens ou dans l'autre pouvaient intervenir dans la vie d'une personne»[59].

Les Français eurent du mal à comprendre le système de fonctionnement de ces Maisons de guerre. « Les premiers explorateurs français passèrent par le Haut Bandama et le Mouhoun vers la fin des années 1880, une dizaine d'années seulement avant le début de l'occupation coloniale. Ils décrivent une réalité politique émiettée et quelque peu chaotique […] Aucun des trois explorateurs de cette fin de siècle, Binger, Crozat et Monteil, n'a pu reconnaître ceux qui étaient les vrais dirigeants des groupes watara qu'ils visitèrent »[60].

En 1888, Binger, lors de son périple « Du Niger au Golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi »[61], s'arrêta à Kong pour se renseigner sur les marchés et préparer les habitants à accepter un traité de protectorat. Selon les informations recueillies par Kodjo, il aurait joué un parti contre un autre, celui d'un prétendant au pouvoir, Karamoko Ulé, descendant d'une ancienne dynastie déchue, responsable de la sécurité du marché, contre le souverain Watara alors en place, Sokolo Mori. Le traité qu'il signa, en 1889, à l'issue de son séjour, n'était, en fait, conclu, selon ces sources, qu'avec ce notable « et ses domestiques » et il fut immédiatement dénoncé par le souverain. Karamoko Ulé espérait, en fait, se servir de l'alliance française pour accéder au pouvoir. Après cette affaire, il fut écarté de la ville[62].

À Kong, Karamoko Ulé impressionna effectivement Binger par son pouvoir et sa richesse. Il se présenta comme un descendant de Seku, alors que, en réalité, il était l'aîné de la famille des descendants de Lasiri, renversé par Seku Watara, une famille encore très influente à ce moment à Kong[63]. En rendant compte de son passage à Kong, en 1888, Binger justifie son choix :

« Sekou a laissé de nombreux descendants répartis sur le territoire et qui ont tous un petit commandement, ce qui ne les empêche pas de reconnaître l'autorité absolue de Karamokho-Oulé et de la djemmâa de Kong, sorte de Conseil des anciens dont Karamokho-Oulé est le président et le pouvoir exécutif »[64].

Il signa derechef un traité de protectorat avec ledit Karamoko Ulé qui lui facilita ses mouvements vers le pays Mossi. Or, lors du passage de Binger, l'aîné de la Maison de Seku dans la région de Kong était Sokolo Mori. Le voyageur français le savait mais il conclut que « ce vieux menait une vie de débauche et d'ivresse » et n'avait aucun intérêt pour lui[65].

Cette querelle en légitimité a ses limites. Comme le remarque Saul :

« le rôle d'aîné de Maison ne conférait pas nécessairement richesse et pouvoir […]. Par conséquent, […] ces chefs de Maisons n'étaient pas toujours les acteurs politiques les plus considérables »[66]. Binger, en cherchant un partenaire utile, et apparemment

59. M Saul, 2003. : 412.
60. M. Saul, 2003: 394 et 396.
61. C'est le titre de son livre publié en 1892.
62. G.N. Kodjo, *op. cit.* : 284-286.
63. M. Saul, 2003. : 390.
64. L.G. Binger, 1892 : 324.
65. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 326.
66. M. Saul, 2003 : 396.

mieux installé, n'avait donc pas nécessairement fait fausse route. Saul note d'ailleurs qu'il y avait encore deux autres personnages plus puissants que Sokoro Mori parmi les descendants de Seku. Il y avait ainsi « disjonction entre préséance généalogique d'une part, succès guerrier et accumulation de richesses d'autre part »[67].

Le fait que l'aîné de la Maison portât le titre de *Masa* (mansa) était une source supplémentaire d'ambiguïté.

> « Dans beaucoup de dialectes de la langue mandingue, le mot masa désigne un chef qui a des charges rituelles mais qui est aussi à la tête d'une confédération politique de villages sans assumer pour autant des fonctions militaires et sans avoir un pouvoir étendu de décision […] Dans la région du Haut Bandama où le manding était parlé seulement par une minorité de guerriers et de lettrés, le titre de masa est parfois utilisé pour désigner un chef guerrier, c'est-à-dire quelqu'un qu'on appelle plus communément faama »[68].

Tel est le système Watara à Kong à la fin du XIXe siècle : un pouvoir guerrier multicentrique qui rayonne sur toute la zone, à travers les actions des différents membres du groupe. Les chefs des Maisons Watara respectent l'aînesse du lignage de Seku, mais agissent de façon autonome. À Kong même, l'aîné des Seku n'exerce qu'une primauté d'honneur. C'est la guerre et l'accumulation de biens qui fondent le pouvoir effectif. Il apparaît aussi que cette ville d'islam est sous la coupe d'un pouvoir sonangui, cette classe de guerriers qui n'est pas, ou peu, musulmane. Les lettrés y prospèrent dans la mesure où ils exercent leurs talents occultes au service des dirigeants. Ils y disposent aussi d'un pouvoir de consultation et d'influence qui n'est pas négligeable.

Kong, carrefour économique

L'importance de l'État de Kong ne tient pas seulement à la puissance de son aristocratie militaire sonangui. C'est la position de marché et de carrefour qui fait de Kong une place convoitée et lui donne les assises de sa puissance. On y ajoutera le rôle majeur de l'or. Plusieurs sites aurifères se trouvent dans un rayon de 10 à 40 kilomètres autour de la ville, déterminant ainsi sa vocation à ce commerce[69].

Kong occupe, en outre, une position privilégiée entre une série de gisements aurifères régionaux : ceux du pays Lobi, dans un nord proche, et ceux de l'Achanti et de la région de Bondoukou plus éloignés au sud, mais qui ont fait de Kong l'un de leurs relais principaux. Il y a, enfin, les gisements méridionaux les plus proches, ceux de l'Anno[70], à

67. M. Saul, 2003 : 397.
68. M. Saul, 2003 : 398-399. Sur les usages variables du terme masa, voir aussi Saul, 1988 : 555.
69. Ce sont Limono, à une dizaine de kilomètres au nord de Kong, Samata, à une quarantaine de kilomètres au sud-est et Bugu, à une vingtaine de kilomètres au sud-est. Voir G.N. Kodjo, 2006 : 182-184 et la carte de localisation h.t.
70. Anno, ou Ano, ou Ando. Pays appelé Mango par les Dioula, situé entre les 7° et 8° degrés de latitude nord, sur la rive droite du Comoé. Il comporte une bande de terrains aurifères de 40 km environ. Groumania est le village Dioula situé à l'entrée de cette zone, qui se trouve aujourd'hui dans le département de Prikro. Ce pays de l'or est situé à environ 220 km au sud de Kong, en zone forestière (soit à une douzaine de journées de marche pour un porteur – *cf.* G.N. Kodjo (2006 : 30) pour le calcul de la journée de marche). Sur l'or

une douzaine de journées de marche vers le sud. L'or servait à la fabrication de bijoux et parures, mais plus encore comme monnaie d'échange avec la vallée du Niger, d'où provenaient sel saharien et chevaux, et avec la côte atlantique, d'où provenaient fusils et poudre.

Le second produit qui faisait la fortune des marchands était la noix de cola. Binger évoque son action tonique, stimulante, et son rôle social[71]. Les colatiers, qui ont besoin de sols constamment humides, sont cultivés au nord de la zone forestière.

Nous avons vu comment ce commerce a favorisé le développement urbain dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, notamment celui d'Odienné et des villes du Ouorodougou. Kong joue le même rôle plus à l'est, servant de marché de la cola qui vient, comme l'or, de l'Achanti et de l'Anno[72]. Au XIXe siècle, Kong est le principal fournisseur de la vallée du Niger. L'essentiel des marchandises que Kong expédie en direction des pays soudanais et sahéliens passe par la grande route Kong-Sya (Bobo-Dioulasso). C'est aussi par cette route que parviennent, en retour, les chevaux du Macina et des pays Mossi, dont les Watara, « vrais maîtres de la route des chevaux »[73], avaient acquis un monopole stratégique dans leur aire d'expansion. Sya représente, pour sa part, au milieu du XVIIIe siècle, un débouché important pour les pagnes, les noix de cola, l'or, les esclaves et les armes à feu qui remontent de Kong[74].

Outre l'or et la cola, plusieurs ressources fondamentales font la prospérité de Kong :

- le sel – sel marin qui vient de la côte, et sel gemme saharien venu sous forme de barres de la vallée du Niger, qui s'entrecroisent en ce lieu.
- le coton et l'industrie du tissage[75]. Les artisans de Kong, qui fabriquent leurs produits tinctoriaux avec des végétaux du coin, tissent des bandes de tissus blanches ou de couleur (bleu, rouge). Leurs tissus sont réputés dans tout l'Ouest africain.
- l'ivoire : Kong était un gros marché de défenses d'éléphants, dont l'ivoire servait à acquérir des armes[76].

de l'Anno, voir D. Rey-Hulman, 1978. Nous reparlerons de Groumania et de l'Anno au chapitre 21. « Dans l'Anno, on fore des puits de cinq à huit mètres à travers la couche argileuse. Sur les parois des puits est formé à la glaise un bourrelet hélicoïdal qui permet la montée et la descente des travailleurs. Malgré la grossièreté des procédés d'extraction, le rendement est rémunérateur surtout après l'hivernage quand la nature s'est chargée du lavage des minerais. L'or de belle qualité est en poudre ou en pépites polies plus ou moins grandes. Il n'est pas rare d'en rencontrer qui pèsent de 40 à 50 grammes » (Bibliothèque de l'Institut de France, Rapport Marchand, cité par G.N. Kodjo, 2006 : 186). Le capitaine Marchand était arrivé à Kong en 1894.

71. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 309-310. :

72. Binger (1892, t. 1 : 309-315) parle de trois récoltes par an dans l'Anno. « Le cola de l'Achanti est toujours rouge, plus petit en général que le cola de l'Anno et d'apparence moins veloutée. Enfin sa durée de conservation peut atteindre 18 mois. Le cola de l'Anno ne se conserve que sept à huit mois, il est ordinairement blanc ou rose, mais quelquefois complètement rouge […] Pour empêcher les colas de se dessécher on les enveloppe dans les feuilles d'une plante nommée par les Diaulos [*sic*] "Wuro Bourou" » (Gouvernement Général de l'AOF, *Notice sur la Côte d'Ivoire*, Benquey, *Cercle de Bondoukou*. 1906 : 187).

73. G.N. Kodjo, 2006 : 304.

74. G.N. Kodjo, 2006 : 240.

75. « Le nord et le nord-est de la Côte d'Ivoire ont toujours été, par excellence, les pays où pousse le mieux le cotonnier » (G.N. Kodjo, *op. cit.* : 196).

76. G.N. Kodjo, *op. cit.* : 198-200.

– et enfin les esclaves. Les guerres locales et les bandes qui mènent des razzias sur les villages entretiennent un important commerce d'esclaves, lui aussi rémunérateur. Au XVIIIe siècle, Kong était l'un des plus principaux marchés d'esclaves de la région [77]. Les esclaves étaient nécessaires à tous les niveaux de la société, depuis les « esclaves de cour » jusqu'à ceux qui cultivaient la terre. Il fallait aussi des nuées d'esclaves pour assurer le portage des marchandises et constituer la piétaille des armées belligérantes, sans parler de la domesticité des marabouts, très dépendants du travail manuel de leurs serviteurs.

Le lieutenant Braulot, qui était en mission à Kong en juin 1892, donc avant sa destruction par les forces samoriennes, célèbre Kong comme « la capitale du Soudan central », ajoutant que « c'en est à la fois le centre commercial et le centre intelligent ». Il vante son marché « fréquenté par les gens de tous les pays »[78]. C'est l'époque où les Français surestiment, il est vrai, les potentialités commerciales de la cité. Kong n'en était pas moins, au XIXe siècle, un carrefour renommé. Binger, estimait sa population à 15 000 habitants, soit, ajoutait-il selon les témoignages locaux, plus que la ville de Djenné[79].

Cette ville marchande constituait, par conséquent, un enjeu majeur, aussi bien pour les Français que pour Samori. Pour les Français de la côte, c'était un point d'appui jugé indispensable pour assurer la jonction entre le commerce soudanais et le golfe de Guinée. En 1882, Arthur Verdier, l'un des pionniers français en Côte d'Ivoire, avait précisément créé, à Grand-Bassam, une compagnie de commerce à laquelle il avait donné le nom « prospectif » de « Compagnie française de Kong ». Les réalisations ne furent d'ailleurs pas à la hauteur des espérances. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

Le contrôle de Kong était aussi, du côté de Samori, essentiel. Il devait lui permettre d'accéder, par Bobo-Dioulasso, au marché des chevaux du Mossi, réputés pour leur robustesse et leur résistance, et, par Bondoukou et d'autres pistes, aux comptoirs de la côte d'où provenaient armes et munitions. Le prestige religieux de Kong comme ville d'islam attirait enfin le conquérant Malinké, qui avait besoin de garants islamiques.

Kong, ville islamique

Outre sa fonction de pôle commercial, Kong tire sa notoriété de son rôle religieux. Cependant, présenter Kong comme une métropole d'islam – cliché commode et souvent répété – ne constitue qu'une partie de la réalité. La ville de Kong est, en fait, le théâtre d'affrontements récurrents entre musulmans et animistes, et les représentants de l'islam eux-mêmes ne brillent pas toujours par leur savoir et leurs qualités. Même sous ses souverains les plus musulmans, les pratiques animistes sont restées puissantes dans la cité. Certains karamokos n'hésitent pas, en outre, à participer activement aux luttes de pouvoir, voire à tenter de l'exercer eux-mêmes. Pour retracer les principaux moments

77. *Op. cit.* : 201.
78. Rapport du lieutenant Braulot, dans ANOM., série SOM, Côte d'Ivoire, III, 3, cité par G.N. Kodjo, 2006 : 203 (s.d.). Dans sa thèse de 1986, Kodjo a présenté ses prénoms dans l'ordre « Niamkey George » (soit N.G.) et, dans l'édition de son ouvrage imprimé (2006), dans l'ordre Georges Niamkey » (soit G.N.). Nous suivrons ces usages dans les références.
79. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 298.

en cause, nous allons, à nouveau, prendre appui sur l'historique fourni par Kodjo.

Ce sont, dit-il, les règnes de deux souverains, au XVIIIe siècle, qui ont donné à la Kong islamique ses lettres de noblesse.

C'est d'abord celui du fondateur de la nouvelle dynastie, Seku Watara, qui a pris le pouvoir en 1710. Se posant en défenseur de l'islam, il protégeait les lettrés et fit construire la grande mosquée de la ville. Mais les affaires passaient avant les préoccupations religieuses. Il constitua une armée professionnelle, dont la majorité était constituée de soldats de condition servile[80].

Kodjo dresse un portrait contrasté de la situation des institutions islamiques sous son règne, et notamment du rôle de l'imam Baro. Il évoque ainsi le *barola,* conseil créé par Seku Watara, « pour faire plaisir à son ami d'enfance, imam Baro, un riche négociant qui l'avait aidé à prendre le pouvoir. Ce conseil était en fait une haute cour de justice pour les affaires musulmanes. Vers 1730, Baro cumulait les fonctions de grand imam et de kundigi (chef de guerre). Ce dernier titre lui permettait d'avoir sa part de butin, car il avait un goût prononcé pour les guerres. Il jouissait d'une grande influence au sein de la famille royale. Avant sa nomination au titre de grand imam, il était le second personnage du royaume. Il avait la haute main sur l'instruction publique, les créations des écoles coraniques et il était le *dyatigi* [hôte] des érudits de passage à Kong. Au milieu du XVIIIe siècle, Baro était devenu un personnage incontournable »[81].

> « Baro participait aux grandes décisions du pays […] Il était ambitieux et aimait le pouvoir. Il cumulait les fonctions d'imam et de Dioula-mâsa [chef des Dioula], reléguant au second rang les titulaires de ces portefeuilles. […] Cet appétit pour le pouvoir et l'argent lui attira la foudre de ses adversaires […] On le traita publiquement de corrompu, et les mécontents demandèrent sa démission du poste de chef religieux, rôle qu'ils jugeaient incompatible avec celui de Dioula-mâsa »[82].

Cet islam du temps de Seku Watara pratiquait, d'autre part, de nombreux accommodements avec l'animisme.

« Les karamogo qui avaient aidé le souverain à bâtir l'empire savaient à peine lire le Coran. Ces chefs religieux baignaient dans la magie et la sorcellerie […] Ainsi l'islam qui se développa sous le règne de Seku Watara fut un islam syncrétique où dominaient la magie et la sorcellerie. Il suffit d'écouter les vieux de Kong pour se rendre compte de la place que les *dyo* (fétiches, divinités animistes) […] jouaient dans la société dioula »[83]. D'après des informations orales recueillies en 1978, Kodjo précise encore ce point : « Vers la fin du règne du grand souverain, beaucoup de musulmans de cette époque possédaient des *dyo.* Certains d'entre eux étaient de grands magiciens et leur renommée avait dépassé les frontières de l'empire des Watara. C'est, sans doute, la réputation de la

80. G.N. Kodjo, 2006 : 86.
81. G.N. Kodjo, 2006 : 112. E. Bernus, 1960 : 261.
82. G.N. Kodjo, 2006 : 113.
83. *Op. cit.* : 224.

magie à Kong qui fascina les souverains étrangers »[84]. Michel Izard donne l'exemple de Naba Kango, souverain du Yatenga, venu à Kong pour solliciter des aides occultes afin de retrouver son pouvoir : « À Kong Naaba Kango baigne littéralement dans le monde des devins, des charlatans de toutes sortes »[85].

Après le bref interrègne d'un premier fils de Seku, qui s'attira les foudres du « parti musulman »[86], la véritable réforme religieuse vint d'un autre fils et second successeur de Seku Watara, Kumbi Watara, qui régna pendant vingt cinq ans sur le Kpon-Gènè (1750-1775).

Dès la mort de Seku Watara, en 1745, l'imam Baro qui, pendant une quarantaine d'années, avait régenté la communauté musulmane de Kong, perdit toutes ses fonctions[87]. Les Baro furent évincés de toute autorité religieuse. Le poste d'imam fut confié à un marabout de Djenné connu sous le nom de Karamoko Turé qui s'était installé à Kong sous le règne de Seku Watara[88]. Il est aussi question d'« un certain Bakayogo »[89], qui vécut longtemps à Tombouctou et qui fut, vers 1750, l'un des principaux conseillers » de Kumbi Watara. Ce « Baba Bakayoko » (autre forme de son nom) encouragea Kumbi à développer des relations diplomatiques et commerciales avec Djenné et Tombouctou.

À la mort de Karamoko Turé, vers 1753, une violente crise secoua la cité. Son successeur, Fama Dao (connu également sous le nom de Bamori Bèlè, peut-être un Dafing), s'était lui aussi installé à Kong sous le règne de Seku. « Il est présenté par les sources orales comme un homme riche et puissant qui possédait le don de la parole et qui apparemment jouissait d'une grande autorité dans le pays »[90]. Cependant, son entrée en fonctions entraîna des émeutes. Certains le dénonçaient comme un grand sorcier. On l'accusa d'avoir souillé la mosquée. La Grande mosquée bâtie par Seku Watara fut détruite dans la tourmente. Une nouvelle fut construite à sa place, qui sera à nouveau détruite par Samori en 1897.

« Tous, les vendredis, on assistait à des affrontements violents entre les deux camps qui se soldaient souvent par de nombreux morts »[91].

L'imam fut obligé, contre son gré, de démissionner. On dit qu'il empoisonna nombre d'autres candidats. Siri Mori Kulibari (ou Kulibali) fut finalement nommé à sa place[92].

84. *Ibid*.
85. M. Izard, 1980 : 1500, cité par G.N. Kodjo, *ibid*.
86. G.N. Kodjo, 2006 : 215.
87. *Op. cit.* : 113 et 224.
88. *Op. cit.* : 223.
89. *Op. cit.* : 225. Il est nommé ensuite « Baba Bakayoko » (p. 243).
90. *Op. cit.* : 225.
91. *Ibid*.
92. *Ibid*. Son nom est aussi orthographié « Siri Mori Kulibali » (p. 226).

L'arrivée des Saghanogho de Boron à Kong (2e moitié du XVIIIe siècle)

Le calme revenu – vers 1756, selon Kodjo –, les autorités décidèrent de faire appel à des lettrés extérieurs pour réorganiser sur de nouvelles bases les institutions islamiques de la cité, et plus particulièrement à une lignée Saghanogo qui avait déjà eu des relations avec Kong et les Watara. Siri Mori Kulibali envoya une délégation pour aller chercher « el-Hajj Muhammad Mustafa Saghanogo », qui avait été un conseiller personnel de Seku Watara entre 1720 et 1730[93], et qui résidait à Boron avec sa famille et ses disciples. Mais comme il était décédé peu de temps auparavant, ce fut son petit-fils du même nom, al-Hajj Muhammad Mustafa, qui fit le voyage. Pour le distinguer de son grand-père, on l'appela Sitafa[94]. Ce dernier s'établit à Kong vers 1760 – toujours selon la chronologie retenue par Kodjo[95].

« Peu après, il s'installa à Sakara – un quartier de Kong – qui devint "en quelques années la retraite des savants et des hommes pieux, à l'écart des masques et des danses qui étaient fort nombreuses à Kong" »[96]. Un peu plus tard, il créa le quartier Katagora au nord de la grande mosquée actuelle et édifia, en 1765, sa propre mosquée qui porte encore son nom[97]. Cette mosquée de Sitafa devint un lieu d'enseignement islamique réputé. Sans doute devenu « grand imam de la grande mosquée de Kong » à partir de cette date[98], il réorganisa les études d'arabe et les structures d'études[99]. Il fut aussi l'inspirateur d'une production écrite en arabe sur l'histoire de la ville et de la région, qui constitue un patrimoine important[100]. L'enseignement délivré par Sitafa dans sa mosquée attirait de nombreux étudiants venus de toutes les directions (de Bouna, du Gonja, entre autres)[101].

Nous devons à Ivor Wilks une relation parallèle, qui comporte un certain nombre de différences et de divergences.

Selon lui, « al-Hajj Muhammad al-Mustafa » est mort à Boron en 1190H./1776-7 (1168 H./ 1754-1755, selon Kodjo[102]). C'est, d'autre part, un de ses fils, nommé al-Abbas, et non un petit-fils, qui vint s'installer à Kong et en devint l'imam[103]. Ce dernier est resté dans la mémoire locale de Kong comme « a highly revered figure » sous le nom de « Kong Limam Abbas »[104].

93. *Op. cit.* : 227.
94. Kodjo place le décès d'al-Hajj Mustafa Saghanogho, à Boron, en 1168 H./ 1754-1755 (à la différence de Wilks qui la situe en 1190 H./1776-1777).
95. *Op. cit.* : 227.
96. *Op. cit.* : 227-228. La citation interne vient d'une information orale recueillie auprès de Labi Mamadou à Kong par l'auteur en 1977.
97. *Op. cit.* : 228.
98. *Ibid.*
99. Sur l'organisation, au demeurant conforme aux modèles connus dans la région, des cycles d'enseignement, voir G.N. Kodjo, 2006 : 228-229.
100. G.N. Kodjo, 2006 : 230.
101. G.N. Kodjo, 2006 : 229.
102. Kodjo connaît la chronologie choisie par Wilks et indique les raisons de son propre choix (1986, t. 1 ; 2006 : 227).
103. I. Wilks, 2000 : 102.
104. I. Wilks, 1989b : 98.

Wilks souligne l'importance de cet imam Saghanogho de Kong. Presque toutes les chaînes de transmission des lettrés musulmans du Ghana, de Côte d'Ivoire et du Burkina Faso, indique-t-il, remontent à Limam Abbas, puis à Al-Hajj Salim Suwari, le maître de Dia, en douze générations[105].

Selon Wilks, Limam Abbas a ensuite fait venir à Kong quatre de ses frères, Yahya, Sa'id, Ibrahim et Muhammad Fudimuru, chaque aîné éduquant le frère suivant :

> « … the line of teachers passes through one or more of five of the sons of Muhammad Al-Mustafa : al-'Abbâs, Yahya, Sa'id, Ibrâhîm and Muhammad Fudimuru (also known as al-Mustafâ). All five removed from Boron to Kong, where the eldest, al-'Abbâs, starting teaching and later became imam. The isnads suggest that only al-'Abbâs had been taught personally by his father, and that the younger sons received instruction through their elder brothers »[106].

À la suite de cette cascade éducative de frère en frère, le cadet, Muhammad Fudimuru, dit Mustafa, est devenu le dernier titulaire du magistère : « Subsequently the main Saghanughu school in Kong came under the direction of Muhammad Fudimuru, youngest of all the twelve sons of Muhammad al-Mustafa »[107].

Cette école porte le nom du quartier où elle était installée : Karankara (Wilks), Katagora (Kodjo) : « I shall call the school maintained by Muhammad Fudimaru the Karankara school, from the name of the quarter in which it was situated »[108].

Suit, chez Wilks, un tableau généalogique[109] qui illustre la composition de ce segment du lignage Saghanogho :

En tête (S1), figure Muhammad al-Mustafa Saghanogho, de Boron.

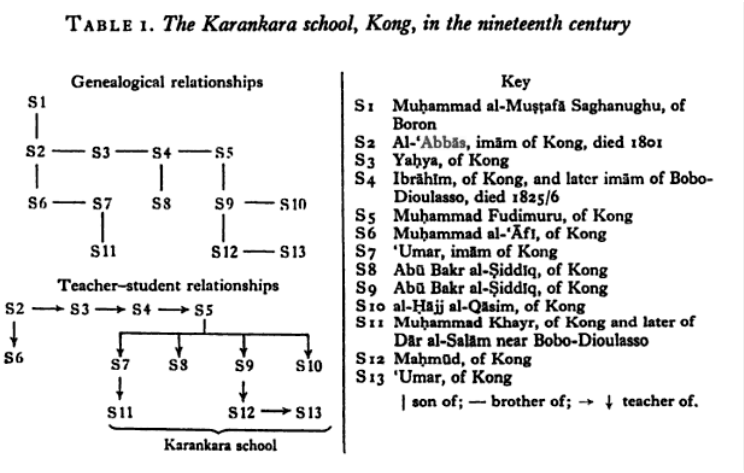
Ensuite (S2 à S5), figurent ses fils : successivement, Al-Abbas Limam Kong, Yahya, Ibrahim et Muhammad Fudimuru, connu aussi sous le nom de Mustafa, et devenu le chef de l'école de Karankara. C'est là que nous retrouvons le Sitafa présenté par Kodjo, et qui était, selon Wilks, un fils cadet de Muhammad al-Mustafa, le patriarche Saghanogho de Boron, et non son petit-fils. Il s'appelait donc Muhammad Fudimuru, dit Mustafa, ou, en abrégé, Sitafa.

Ce sont principalement, selon Wilks, l'aîné de la fratrie Limam Kong Abbas, et Sitafa, le cadet des quatre frères, qui ont marqué la scène islamique à Kong. Kodjo a souligné le rôle de Sitafa, tout en en faisant un petit-fils, et non un fils de Muhammad al-Mustafa, mais il ne mentionne pas, ou fait peu de cas, du premier[110].

La généalogie de la famille étant ainsi précisée, Kodjo et Wilks s'accordent sur le rôle central de « Sitafa » dans l'organisation et le développement des études arabo-islamiques à Kong.

105. I. Wilks, 1989b : 98.
106. I. Wilks, 1968 : 181
107. *Ibid.*
108. I. Wilks, 1968 : 182.
109. *ibid.*
110. Il n'en parle pas dans son ouvrage imprimé (2006), mais en fait mention brièvement, au détour d'une phrase de sa thèse : «… Mustafa Saganogo, son fils aîné Al-Abbas est allé s'établir à Kong ». (G.N. Kodjo, 1986, t. 1 : 743).

Généalogie des Saghanogho de Kong et composition de l'école de Karankara[111]



Le règne de Kumbi Watara (1750-1775) marque donc l'apogée de la Kong islamique. C'est finalement une chronologie assez tardive. Il a fallu plusieurs siècles pour que les premiers noyaux de lettrés, à Kong conquièrent une position sociale et culturelle réellement prédominante dans la cité. « Kumbi avait fait de l'islam et de la culture les fondements de la nouvelle société ». Cependant, il accentua la « fracture sociale » entre les marchands et les lettrés d'une part, et le monde paysan, resté largement animiste, de l'autre[112].

Les règnes des fils de Seku Watara, qui se succèdent au pouvoir jusqu'en 1805-1810, furent traversés par des conflits internes entre princes, par de nombreux ressentiments contre le pouvoir acquis par les marabouts, par des soulèvements aux périphéries et par les menaces Abron. Asoroba (1805-1810), le dernier fils régnant de Kumbi Watara, rétablit la situation et rendit sa prospérité au Kpon Gènè[113] dont les lettrés allaient profiter. Une nouvelle période faste, la troisième, s'ouvre alors pour eux.

> « A partir du règne de Karamoko Dari [1835-1850], les autorités musulmanes, et particulièrement les imams, devinrent des personnalités incontournables dans la vie politique. Les sunangi devinrent des marionnettes aux mains des ulémas qui poussaient plus à la guerre qu'à la paix. Les milieux d'affaires s'adressaient d'abord aux marabouts avant de songer aux sunangi pour enrayer l'insécurité sur les voies caravanières […]. L'année 1850 marqua les débuts du pouvoir des karamoko à Kong et à Bobo[114] ».

111. I. Wilks, 1968 : 182.
112. G.N. Kodjo, 2006 : 256.
113. *Op. cit.* : 258 *sq.* et 269.
114. *Op. cit.* : 279.

C'est ce pouvoir des lettrés dans la société de Kong que Binger reconnut à son passage et souligna. Mais ce pouvoir musulman s'exerçait sur un territoire resté, en majorité, animiste. D'autre part, cette année 1850 marque aussi le début d'une série d'épidémies et de famines qui frappèrent le Kpon Gènè et dont il mit plus de trente ans à se relever[115]. De nouvelles turbulences majeures allaient ruiner définitivement le monde des lettrés de Kong, avec la destruction de la cité par Samori (1897), puis son occupation par les Français (1898).

Les imams de Kong

Au moment du passage de Binger (1888), « le chef religieux de Kong est l'almamy Sitafa Sakhanokho ; il semble ne jouer aucun rôle politique et a beaucoup moins d'influence que n'en avait son prédécesseur l'almamy Saouty. Il […] a sous son autorité les écoles arabes (au nombre d'une vingtaine). Lui-même fait un cours aux adultes et aux hommes âgés. Karamokho Oulé et tous les anciens, du reste, vont deux ou trois fois par semaine assister à des conférences faites par l'almamy Sitafa »[116]. Qui est ce nouveau Sitafa ? S'agit-il d'un petit-fils du précédent ? Nous ne le retrouverons pas dans les listes d'imams recueillies par Kodjo (voir ci-après), et Tauxier en conteste l'existence.

Tauxier a, en effet, recueilli, lors de son enquête, en 1922, une liste des almamys successifs de Kong :

> « L'almamy actuel est Alémori Sogodogo. Il est presque aveugle et peut difficilement se déplacer hors de sa case. Il est almamy depuis vingt ans (1902-1922). Avant lui, c'était Karamokho Lagui Sarhanorho (ou Sakhanokho). Il était almamy du temps de Samory, approximativement de 1895 à 1902. Avant lui c'était Karamokho Sidiki Sarhanorho appelé encore Ba Sidiki. Puis, auparavant, Karamokho Amourou Sakhanokho. C'est l'almamy qui était à Kong au moment du passage de Binger (1888). Il semble certain que celui-ci, en lui donnant le prénom de Sitafa (Sitafa Sakhanokho), s'est trompé, et a sans doute confondu avec un autre personnage, car ce Sitafa est ignoré de tous actuellement, tandis que tout le monde est d'accord pour dire que c'est Amourou Sarhanorho qui était almamy lors du passage de notre voyageur.
> Avant lui, c'était Karamorho Saouti Sakhanokho que Binger […] regrette de n'avoir pas pu voir[117]. Il venait de mourir quand l'explorateur atteignit Kong.
> Avant lui, il faut mettre, dans l'ordre ascendant,
> – Karamorho Fodé Mori Sarhanorho ;
> – Karamorho Sidiki Sarhanorho ;
> – Karamokho Saouti (ou Sawati) Sarhanorho ;
> – Karamokho Laranzani ;

115. *Op. cit.* : 281.
116. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 326. Karamokho Oulé est considéré comme le « roi » de la cité par Binger. Il se présenta comme un descendant de Seku, alors que, en réalité, il était l'aîné de la famille des descendants de Lasiri, renversé par Seku Watara, une famille encore très influente à ce moment à Kong » (M. Saul, 2003. : 390). « Celui-ci n'assurait, en réalité, que la sécurité du marché de Kong », écrit Kodjo (1986 : 284).
117. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 323.

– Karamorho Laguiba ;
– Karamorho Baba ;
– Karamorho Amara Sarhanorho.

Ceux-ci n'auraient pas été de vrais almamys. Avant eux, il n'y avait pas encore d'almamys, mais seulement des gens pour appeler à la prière. Ce sont, dans l'ordre ascendant : Kouloubali, Baro et Sira »[118].

Dans cette succession de 15 noms, on compte au moins 8 Saghanogho.

Nous allons maintenant considérer, à titre comparatif, les quatre listes d'imams de Kong recueillies par N.G. Kodjo à la fin des années 1970. On retrouve dans la liste de Tauxier, les noms cités par Kodjo : Siri Mori Kulibali et Baro, l'imam tout puissant sous Seku Watara, Kulibali étant l'un de ses successeurs. Ils figurent sous les formes Baro et Murisiri dans 3 des 4 listes d'imams recueillies par Kodjo et Kouroubari dans la quatrième liste seulement (voir ci-après) Sira, ou Sila, figure également en première ou deuxième position, dans les quatre listes.

Il est difficile d'effectuer une comparaison entre ces différentes données. Les trois premières listes recueillies par Kodjo donnent les mêmes listes de noms, et des durées de fonction concordantes pour certains, très différentes pour d'autres. Mais elles semblent avoir une même matrice. La quatrième liste suit un canevas général assez proche, mais avec différentes variantes.

Dans le haut des listes, on retrouve, de façon constante, même dans un ordre différent, les noms de Baro, Sila et (dans une seule des quatre) Kouroubari/Kouloubali. C'est un point d'accord avec la liste de Tauxier. Le nom de Turé revient constamment, d'autre part, dans les premiers noms des quatre listes. Il est, par contre, ignoré par Tauxier. Rappelons que Karamoko Turé est ce marabout de Djenné qui remplaça Baro, après sa destitution.

Il y a, d'autre part, dans ces listes, plusieurs Bamori/Bamoriba et plusieurs Basidiki, ce qui ne simplifie pas l'analyse. Les chiffres romains qui les accompagnent pour les distinguer ont été ajoutés, sans doute par Kodjo lui-même.

Quant à la confrontation avec la liste recueillie par Tauxier, celle-ci est assez décevante. À part « Karamorho Laguiba », que l'on retrouve effectivement dans les listes sous la forme « al-Haj » et « Lajiba », les autres assimilations risquent d'être assez spéculatives, et ce n'est pas notre objet.

Le nombre d'imams entre les premiers de liste et 1897, date de la destruction de Kong par Samori, tourne autour d'un chiffre similaire (14 chez Tauxier, 15 ou 16 dans les quatre listes de Kodjo).

Quant à la totalisation des durées de fonction indiquées dans les quatre listes, elle va, note Kodjo, de 104 années (hégiriennes) à 235, soit 100 à 227 ans années grégoriennes. Et puisque le dernier imam des quatre listes, Salim, est, selon les sources orales recueillies par Kodjo, mort pendant le sac de Kong en mai 1897, cela fait 187 années

118. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 109-110.

Liste des imams de la grande mosquée de Kong avec les années de fonction(1).

Manuscrit de M'Bahiakro		Manuscrit de l'imam de Kong		Manuscrit de Basièri	
1. Sila	3	Baro	7	Sila	3
2. Baro	44	Sila	3	Baro	44
3. Turé	4	Turé	4	Turé	4
4. Bamoriba I	7	Bamori	7	Bamori	7
5. Murisiri	40 (45)	Murisiri	13	Murisiri	40
6. Umar Sitafa	(35) 3	Umar	3	Umar	3
7. Basidiki	4	Basidiki I	4	Basidiki	4
8. Bamoriba II	8	Bamoriba II	8	Bamoriba	8
9. Al-Abbas	7	Al-Abbas	7	Al-Abbas	7
10. Bamoriba III	8	Bamoriba III	8	Bamoriba	8
11. Al-Haj	3	Al-Haj	3	Lajiba	3
12. Bafélémori	41	Bafélémori	8	Bafélémori	8
13. Basidiki II	8	Basidiki II	8	Basidiki	8
14. Al-Hasane	7	Al-Hasane	7	Alasane	7
15. Bamadu	11	Bamadu	11	Bamadu	11
16. Salim	3(2)	Salim	3	Salim	3
.....		.....		.....	
17 -					
Total 201, soit 194 ans A.N		Total 104, soit 100 ans A.N.		Total 168, soit 161 ans A.N.	
Manuscrit de Labi					
1. Baro .	41	6. Umar	26	11. Ahmad	7
2. Sila	21	7. Al-Hasane	14	12. Abbas	28
3. Turé	19	8. Bamoriba	3	13. Muhammade	11
4. Kurubari	14	9. Al-Abbas	21	14. Sidiki	14
5. Bamori	7	10.Sidiki	8	15. Salim	1
				Total 235, soit 227 ans A.N.	

(1) Les années citées dans ces manuscrits sont des années lunaires ; pour obtenir l'équivalent en années grégoriennes il faut les multiplier par 0,97.

(2) Nous savons par les sources orales que le dernier imam est mort lors du sac du Kong ; soit, en mai 1897 cf. Bernus, op. cit., p.273. Cette date est un repère chronologique important.

Liste des imams de Kong et de leurs durées de fonctions d'après quatre sources (G.N. Kodjo, 1986 : 52).

« Il s'agit de quatre documents anonymes et non datés ; deux. proviennent de la ville de Kong (fournis par l'imam actuel et le traditionaliste Basièri (1) ; les deux autres viennent, l'un de la région de M'Bahiakro (2) et l'autre de Bouaké (3) » (*op. cit.* : 50).

grégoriennes entre le début du règne de Sekou Watara (1710), donc, approximativement, de l'imamat de l'imam Baro, et la ruine de la ville en 1897. Les différents totaux font donc le grand écart. C'est dire à quel point ces chiffres sont peu fiables.

Les listes d'imams de Bondoukou, nous le verrons, sont beaucoup mieux structurées et cohérentes. Elles sont, il est vrai, contrôlées par une même source (celle des imams Timité). L'institution, à Kong, est beaucoup plus faible. Elle a d'ailleurs été bouleversée par la destruction samorienne. Les variantes selon les dépositaires et émetteurs de ces listes peuvent, en conséquence, être plus grandes et refléter les intérêts de telle ou telle branche des Saghanogho.

C'est ce qu'exprime Kodjo très clairement dans son commentaire :

> « Tous les documents que nous présentons ici mentionnent le nom de l'imam actuel Bamadu qui a pris ses fonctions en 1954 ; ces manuscrits ont donc été rédigés après cette date[119]. En 1975, nous avons appris que la plupart des archives des Saganogo ont été détruites lors de la ruine de Kong par Samori ; il est possible que les manuscrits originaux aient disparu à cette époque ; nous assisterions donc à une reconstitution de ces archives ; dans ces conditions, on peut attribuer les divergences à un désaccord entre les marabouts à propos des dates et de l'ordre de succession des imams »[120].

En guise de bilan, il nous suffira de retenir cette profondeur d'une quinzaine d'imams de la Grande mosquée de Kong sur moins de deux siècles, et cette difficulté à reconstituer, avec plus de précision, une mémoire cléricale sans doute, au moins en partie, mutilée.

Les mosquées de Kong d'après Binger

Binger a aussi réuni des informations sur les mosquées de la ville. Selon lui, il y avait alors cinq mosquées à Kong, parmi lesquelles la Grande mosquée (*misiriba*), sur la place du Marché. Elles avaient toutes « deux minarets ». « Les trois *qbaïla* qui n'ont pas de mosquée ont chacune une grande case où se font les prières où se réunissent les lettrés et dans laquelle ont lieu les réunions des musulmans lettrés ; on les nomme ici *bourou* »[121]. Une reproduction accompagne le texte.

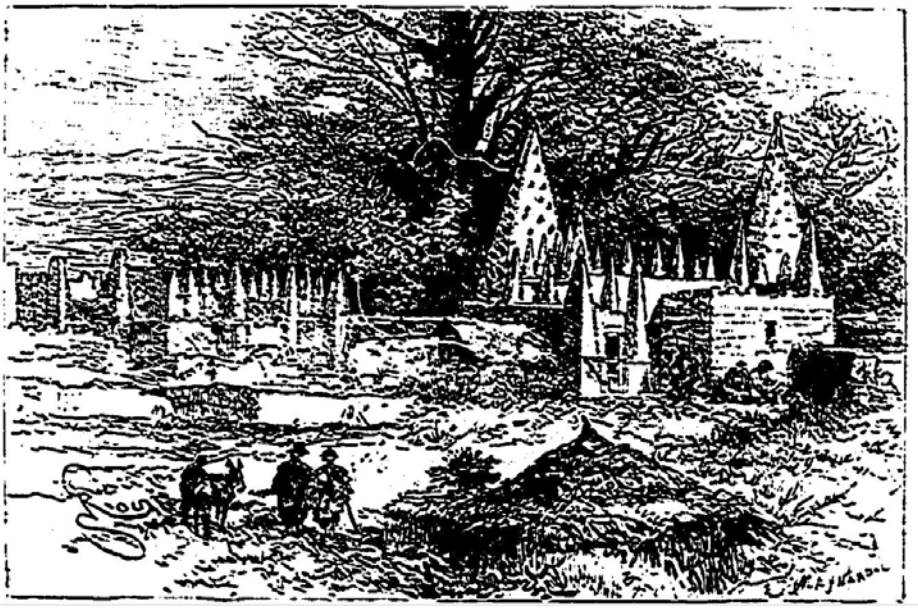
En ce qui concerne Misiriba, la Grande mosquée, Binger indique qu'elle « mesure 20 à 25 mètres de côté. Devant sa face sud s'élève une pyramide en terre de 2 mètres de hauteur »[122]. Cette Grande mosquée de Kong a été détruite par Samori en 1897, puis reconstruite, à l'initiative de l'administration coloniale, au début du XXe siècle. Elle a fait

119. Qu'ils aient été rédigés après 1954 et aient donc inclus le dernier imam du moment n'exclut pas que leurs auteurs aient pris appui sur des listes antérieures (orales et/ou écrites) et les aient ainsi actualisées. Ce sont donc ces versions mises à jour qui auraient été communiquées.

120. N.G. Kodjo, 1986, t. 1 : 54.

121. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 298. *Qbaïla* : de l'arabe *qabā'il* (pl. de *qabīla)* : « tribu », ici famille large, ou lignée, et quartier occupé par elle.

122. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 297-298.



L.G. Binger, 1892, t. 1 : 299. La localisation et le nom de l'édifice ne sont pas précisés.

Mosquée de Kong (source Wikimedia Commons. Cliché daté de 2002).
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kong3.jpg

l'objet, en 1978, d'une restauration contestée[123] (voir la présentation à l'Unesco, par les autorités ivoiriennes, d'un dossier sur les « Mosquées de style soudanais du Nord ivoirien » en vue de l'inscription au Patrimoine mondial, 2006 (http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/).

Les sites des mosquées de Kong et l'archéologie

Le site de Kong a fait l'objet de fouilles archéologiques importantes, dont les résultats s'ajoutent aux sources orales et écrites pour reconstituer son histoire urbaine. Ces fouilles ont été principalement menées sous la direction de Victor Tiegbè Diabaté entre 1974 et 1985. Elles ont permis la mise au jour d'une importante culture matérielle (objets lithiques, céramique, objets en fer, os, fusaïoles etc.), à partir de laquelle des séries stratigraphiées et des hypothèses sur la chronologie ont pu être déterminées.

Les résultats de ces recherches ont fait successivement l'objet d'une Table Ronde sur l'histoire de Kong en 1975 (réunissant notamment archéologues et historiens), d'une thèse de 3e cycle de Diabaté en 1979 et d'une thèse d'État du même chercheur en 1988 (voir Table Ronde sur les origines de Kong, 1977, et V. T. Diabaté, 1979 et 1988).

Nous renvoyons à ces travaux dont les résultats s'intègrent dans la chronologie historique générale qui a été ici rappelée. Nous nous contenterons de donner quelques exemples significatifs de ces résultats, appliqués précisément à la zone des deux principales mosquées de la ville :

- à l'est de la Grande mosquée, un échantillon de charbon, prélevé à 65 cm. de profondeur a été daté (par la technique du carbone 14) de 1600 + /- 120. Des trous circulaires, interprétés comme des traces de cultes animistes, ont été identifiés dans le niveau 105 à 161 cm. (V. T. Diabaté, 1979 : 286 ; G.N. Kodjo, 1986 : 141)
- au sud du secteur oriental de la Grande mosquée, des trous circulaires, dans la couche entre 110 et 155 cm de profondeur, sont également attribuées aux cultes animistes des anciens rois de Kong (V. T. Diabaté, 1979 : 99 ; G.N. Kodjo, 1986 : 142-143).
- À « l'emplacement présumé de la mosquée de Sitafa », un échantillon de charbon de bois prélevé à 66 cm. est daté de 1765 + /– 90. (V.T. Diabaté, 1979 : 100 ; G.N. Kodjo, 1986 : 143-144).

Ces datations qui se concentrent sur les XVIIe et XVIIIe siècle se trouvent dans ce que Diabaté a classé au niveau III : les niveaux I et II étant plus anciens et plus pauvres en traces et vestiges, les niveaux IV et V étant postérieurs au XVIIIe siècle (V. T. Diabaté, 1979 : 201 ; G.N. Kodjo, 1986 : 145).

La technique du carbone 14 ne peut prétendre fournir à l'historien des dates fines et définitives. Il apparaît cependant que les fouilles dans le niveau III, autour des sites des deux principales mosquées historiques, renvoient, comme les listes d'imams, en direc-

123. « Son architecture restée longtemps intacte du fait d'un entretien régulier, a toutefois subi, en 1978, une restauration inadaptée qui a quelque peu déstructuré l'édifice » (Article « Mosquée de Kong » de Wikipedia. L'article remonte à 2009. L'auteur a utilisé le pseudonyme « Zenman »). La destruction de 1897 n'est pas évoquée, ce qui relativise l'observation sur une « architecture longtemps intacte ». On verra plus loin qu'une nouvelle restauration, sur un mode plus habituel, a eu lieu en 1991.

tion du XVIIIe siècle, voire du XVIIe. On retiendra cette confirmation de la montée en puissance de la ville musulmane de Kong et de ses institutions islamiques pendant cette période. Nous retrouvons donc, comme dans la liste des imams, une profondeur d'environ deux siècles avant la destruction par Samori et la conquête française. On note ainsi le décalage existant entre des revendications d'ancienneté qui peuvent remonter jusqu'au début du Moyen Âge, notamment dans la légende des Saghanogho, et une inscription beaucoup plus tardive de la période de la Kong islamique historique. D'ailleurs, si les interprétations faites des trous circulaires par Diabaté et Kodjo sont exactes, les traces animistes attribuées aux anciens maîtres des lieux ne sont jamais très loin dans les niveaux étudiés sur les mêmes sites.

L'émergence de la région de Korhogo (XVIIe-XIXe siècle)

Korogho va prendre la relève de la ville de Kong déclinante, puis déchue.

Bien avant la conquête française, les conditions préalables à l'émergence de nouvelles entités politiques dans les pays à l'ouest de Kong se sont mises en place. Elles ont même précédé, au cours du dernier quart du XVIe siècle, comme nous l'avons vu, la naissance ou la montée en puissance de Kong. Il s'agit notamment des implantations Dioula à Boron, Dendyana et Faraninka, ces deux dernières étant situées à proximité du site actuel de Korhogo[124]. Au cours du XVIIe siècle, il y a eu une nouvelle implantation à Pundya, où se trouve aujourd'hui Kadioha. Launay, qui donne ces précisions, ajoute que la population de Boron était entièrement Dioula tandis que qu'à Kadioha, les Dioula n'occupaient qu'un quartier[125].

Une nouvelle vague surgit au XVIIIe siècle, cette fois à partir de Kong. Des groupes Dioula issus de l'armée de Kong, plus ou moins en rupture de ban avec les dirigeants Wattara[126] de la cité, viennent tenter leur chance et chercher fortune à l'ouest, de l'autre côté du Bandama, s'imposant de différentes manières aux sociétés Sénoufo en place.

> « This event marked a radical shift in the regional balance of power. Kong dispatched a variety of military expeditions during Sekou's reign, one reaching as far as the banks of the Niger […] During the mid-eighteenth century, several armies from Kong established their hegemony over territories to the west of Kong […]. There is some evidence that at least one of these expeditions, if not the others, was not officially under the aegis of Kong, but essentially an independent force. In any case, at least three chiefdoms in the region – Korhogo, Nielle and Kadioha – trace their origins to these military expeditions. All three of them were […] independent of their founding state. If indeed there ever existed any tributary relationship between Kong and these

124. R. Launay, 1988b : 355.
125. *Ibid.*
126. Kodjo écrit « Watara » et Launay « Wattara ». La forme francisée courante est « Ouattara », sans que les deux « t » soient véritablement prononcés. À la suite de Kodjo, nous écrivons, pour notre part, « Watara ». Lorsque nous citons, directement ou indirectement, Launay, nous utilisons la forme « Wattara ».

polities (and there is no evidence there ever was), it certainly lapsed by the nineteenth century »[127].

Pour Launay, loin de marquer le début d'une hégémonie politique régionale de Kong, ces aventures militaires de groupes autonomes en marche vers l'ouest correspondent plutôt à une phase de déclin, celle qui prélude à la dislocation de l'« empire de Kong ».

Avant d'en venir plus précisément à Korhogo, il convient de faire une place à Kadioha, ou du moins, aux Dioula de Kadioha, dont nous allons retrouver le rôle à la naissance de Korhogo. Ils en auraient été, avec ceux de Boron, les parrains. Kadioha n'est donc pas un site secondaire mais le lieu d'une expérimentation politique et sociale dans la longue durée qui précède et, dans une certaine mesure, éclaire celle de Korhogo. Les expéditions armées venues de Kong au XVIIIe siècle marquent l'histoire de Kadioha aussi bien que celle de Korhogo. Dans le premier cas, elles verrouillent Kadioha dont elles prennent le contrôle, dans le second cas, elles s'intègrent et s'adaptent. Deux expériences « jumelles », deux issues différentes.

Kadioha

Launay s'est intéressé particulièrement à l'histoire et à la sociologie de Kadioha. Nous empruntons donc directement à son exposé les lignes qui vont suivre[128]. Il rappelle d'abord comment une première vague d'immigrants Dioula s'était installée pacifiquement, au cours du XVIIe siècle, dans un quartier du village de Pundya (le village ancien qui a précédé celui de Kadioha). Au XVIIIe siècle, l'arrivée d'une bande armée venue de Kong sous la direction de Dyangarawuru Wattara, qui lançait des opérations dans toute la région, allait modifier l'ensemble des relations locales. La cohabitation est alors difficile entre les nouveaux venus et les Sénoufo. Devant la menace, ces derniers émigrent quelques kilomètres plus loin et fondent un nouveau village de Pundya. Le vieux village, lui, désormais sous le contrôle des nouveaux venus, va être connu sous le nom de Kadioha. À partir de Kadioha, ce groupe Dioula armé étend sa domination sur les villages alentour, aussi bien Sénoufo que Dioula plus anciens. Contrairement à d'autres régions Sénoufo où la cohabitation avec les Dioula était restée pacifique, la nouvelle principauté militaire Dioula instaure un climat de tension durable avec ses voisins Sénoufo. Périodiquement, les Sénoufo se révoltent et lancent de nombreux coups de main.

Comme dans les autres communautés Dioula, la population de Kadioha était divisée en *kabila,* ces unités de famille étendue réunissant une parentèle sur une base principalement patrilinéaire, augmentée des clients et des esclaves du clan et leurs familles, dont nous avons déjà observé le rôle à Odienné. Les *kabila* étaient jalouses de leur autonomie et occupaient, chacune, un quartier spécifique. Chaque *kabila* rassemblait un certain nombre de « feux », ou foyers, ou « concessions », unités familiales et économiques de base, et réglait les affaires internes et les différends de façon à écarter l'intervention directe du chef de village Les mariages en son sein étaient fortement encouragés. L'ensemble du système encourageait le factionnalisme et limitait fortement, face aux

127. R. Launay, 1988b : 355-356.
128. R. Launay, 1988b : 355-373.

chefs de *kabila,* l'autorité du chef de village, un Wattara de la famille du premier conquérant. La *kabila* alors la plus nombreuse à Kadioha était celle des Cissé, qui détenait, en outre, le pouvoir religieux.

Chaque *kabila* était, en effet, caractérisée par sa « spécialité » dominante, guerrière (pour ceux qualifiés de *tun tigi*) ou savante (pour ceux qualifiés de *mori*). Comme dans d'autres sociétés Dioula, un antagonisme structurel opposait guerriers et lettrés, les seconds dépassant, à Kadioha, les premiers en nombre. Cependant, à Kadioha, la distinction entre « Dioula » et « Sénoufo » était celle qui restait la plus forte.

Guerriers et lettrés étaient assurément considérés tous les deux comme « Dioula », et donc « musulmans ». Mais leurs niveaux de pratique étaient différents : les *mori* suivaient assidûment les règles de la loi islamique tandis que les *tun tigi* pouvaient boire de la bière de mil et sauter les prières. Ils avaient aussi adopté, sur le modèle Sénoufo, l'institution du *poro,* une « société secrète » qui assurait l'initiation des jeunes hommes dans un « bois sacré », organisait leur entraînement militaire et surveillait le maintien de l'ordre social.

En théorie, les activités typiques des membres des deux catégories différaient également : guerre et politique pour les *tun tigi,* commerce et études islamiques pour les *mori,* mais, en pratique, il y avait beaucoup de mobilité entre elles. Il arrivait que des *mori* participent, à titre individuel, à la guerre, sans parler des différentes formes de soutien matériel qu'ils apportaient aux guerriers. De même, il arrivait assez souvent que des guerriers participent au commerce. Ce modèle social est connu : à Kong, les guerriers *sonangui* occupent une position identique à celle des *tun tigi* de Kadioha.

Bien que le village ne fût pas alors situé sur les grands axes du commerce à longue distance et ne fût point une grande place marchande, les Dioula de Kadioha étaient engagés dans les activités commerciales. Comme dans tout le Nord, les Dioula de Kadioha étaient aussi fortement impliqués dans le tissage et la production d'étoffes appréciées, recherchées par les Sénoufo. Les profits du tissage et de la vente de tissus permettaient à certaines familles d'investir également dans le commerce de la cola. Des liens particuliers, y compris de parenté, avaient été établis avec les marchés de la cola du Worodougou, dont Kadioha était un des débouchés.

Les *kabila* concernées par les études islamiques étaient celles des Haidara, réputés *sharif* (descendants du Prophète), des Saganogo et des Cissé. Ces derniers, qui constituaient la plus grande *kabila* de Kadioha, cumulaient eux-même activités de tissage, de commerce et d'études islamiques.

Ce système complexe de division des pouvoirs et des fonctions, et de répartition des tâches, avait pour effet d'affaiblir et de canaliser le pouvoir du chef du village et, par conséquent, d'empêcher l'émergence d'un pouvoir central puissant dans les mains de celui-ci.

Ces équilibres, à Kadioha, comme dans l'ensemble de la région, furent bouleversés, à la fin du XIXe siècle, par l'irruption de forces armées venues de l'extérieur. Ce fut d'abord l'armée de Babemba, le chef de Sikasso (Kénédougou), en 1893, même s'il n'est pas sûr qu'il ait occupé Kadioha. La menace de Sikasso fut rapidement supplantée par l'arrivée de Samori. Celui-ci occupa la ville (1894) et désigna un chef à sa convenance, violant les règles en usage et procédant ainsi à un véritable coup d'état. Il choisit, en effet, un Cissé, Sabati Cissé, aux dépens des Wattara. La pression exercée sur la population Sénoufo pour assurer le ravitaillement des troupes de Samori entraîna également une révolte Sénoufo, rapidement vaincue, en 1896.

En 1898, les forces de Samori durent reculer devant la progression des troupes françaises. Les Français confirmèrent Sabati Cissé dans sa position de chef et ignorèrent les Wattara, mais lorsque, à la mort de Sabati Cissé, deux de ses fils se disputèrent la succession, les Français remirent alors en place les Wattara[129]. Cependant, le chef Wattara de Kadioha avait désormais perdu toute autonomie et n'était plus qu'un rouage de l'administration coloniale.

La naissance et le développement de Korhogo (XVIIe-XIXe siècles)

Korhogo représente, par rapport à Kadioha, un contre-modèle. Dans le cas de Korhogo, et à la différence de Kadioha, la cohabitation et la coopération entre Sénoufo et Dioula l'emporte tandis qu'un pouvoir central finit par émerger, non pas à l'initiative d'un groupe armé Dioula, mais à celle d'une famille Sénoufo. Cependant, les deux villages, à 70 kilomètres de distance, sont étroitement liés, vieille association qui remonte, comme nous allons le voir, à la naissance même de Korhogo et qui se poursuit au fil des générations. Commerçants et lettrés de Kadioha et Korhogo entretiennent des relations suivies. Il y a un va-et-vient constant entre les deux localités. C'est notamment le cas des Cissé, principaux détenteurs du savoir islamique, qui sont bien implantés des deux côtés.

Avant la conquête française, Korhogo est le centre d'un pouvoir régional récent qui n'atteint pas l'importance des autres cités et hégémonies mentionnées dans ce chapitre, ni leur profondeur historique. Les conditions même de sa fondation, puis de son développement, vont lui conférer progressivement une position centrale dans l'ouest du pays Sénoufo.

P. Labazée fournit une vision historique d'ensemble de la naissance de Korhogo, qui vient recouper et prolonger le tableau des migrations militaires, venues, au XVIIIe siècle, de Kong, dressé par Launay. « La fondation de Korhogo. capitale historique du Kiembara[130] – sous-groupe sénoufo installé sur la rive gauche du haut Bandama -, est attribuée au périple de Nanguin et d'anciens captifs venus au XVIIIe siécle du royaume mandé de Kong (E. Bernus, 1961) : elle est négociée par les migrants auprès de petites chefferies dioulas dispersées sur l'un des axes marchands qui relie la zone pré-forestière où s'achète la cola. aux grandes cités consommatrices de la boucle du Niger ; ces enclaves islamisées assurent alors l'approvisionnement du commerce caravanier, et celui des clans (*kabila*) guerriers chargés de le protéger, par un prélèvement de grains auprès des agriculteurs voisins et par le contrôle des sociétés d'initiation. Des conflits armés ont certes opposé les migrants kiebabele (sing. kiembara) aux autorités dioulas, mais ils n'ont pas dégénéré en affrontements durables […] L'implantation des migrants a pris la forme d'un essaim de villages et de campements de culture alimentés par la venue de divers sous-groupes sénoufos, de sorte que la densification de la boucle du Bandama a été propice à une reconversion générale des activités marchandes dioulas vers le commerce local »[131].

E. Bernus a publié une version du périple fondateur de Nanguin et de la naissance de Korhogo, recueillie à Korhogo en 1958, auprès de la famille de Gbon Coulibaly :

129. R. Launay, 1988b : 368-369.
130. R. Launay et Tiona Ouattara utilisent la transcription Tiembara.
131. P. Labazée, dans E. Grégoire et P. Labazée, 1993a : 528.

> « Nanguin, le fondateur aurait quitté Kong au temps de Sékou Ouattara, qui fut le premier Mandé-Dioula à prendre le pouvoir à Kong […]. Ainsi, la migration vers l'ouest de Nanguin et de sa famille, serait une conséquence de l'infiltration des Mandé et de leur prise du pouvoir à Kong.
> Nanguin était un captif du roi de Kong, Sékou Watara. Il était un de ses plus valeureux guerriers. Les marabouts de Kong ayant annoncé que Nanguin deviendrait roi, Sékou, craignant qu'il ne prenne le pouvoir à la place de ses fils, le libéra, lui et toute sa famille, et lui dit d'aller s'installer où bon lui semblerait »[132].

Considérant la référence à Sékou Ouattara, E. Bernus situe, en conséquence, cette migration au début du XVIIIe siècle.

Le récit décrit ensuite les chemins suivis et les villages traversés par Nanguin et les siens. « I1 va ensuite à Guiembé, Dikodougou, Kadioha et arrive enfin à Boron[133]. Là, il s'entretient avec des marabouts venus de Tombouctou qui lui disent que le lieu où il régnera se trouve au Nord et que cet endroit portera le nom de Korhogo. I1 reprend alors la route qu'il a déjà suivie, retourne à Kadioha […]. Les gens de Kadioha font des prières pour la prospérité de Nanguin. Il retourne à Guiembé où il reste un moment », puis « Nanguin continue sa route s'installe à Korhogo à l'emplacement de l'actuel quartier de Koko (c'est-à-dire sur la rive ouest du marigot) ». Il y trouve un griot avec lequel il passe alliance. « Nanguin devient un guerrier redoutable, on le craint dans toute la région »[134].

Cette histoire, rapportée par des descendants de Nanguin, donc des membres de la famille régnante de Korogho, met en place tout un dispositif topographique et symbolique. D'une part, les émigrants sont issus de Kong, la ville-mère. Leur chef est présenté comme un captif de la cour de Sékou Ouattara, dont il est un chef de guerre – l'armée de Kong étant composée, comme on l'a rappelé, d'une majorité de soldats de condition servile. D'autre part, la longue marche de Nanguin et des siens les mène, à l'autre extrémité de leur périple, jusqu'à Boron, lieu d'enseignement et de sainteté, village islamique de référence dans toute la région. Ce sont les marabouts de Boron, ou, mieux, des marabouts de Tombouctou de passage à Boron, qui lui donnent sa « feuille de route ». Ce sont ensuite les « gens de Kadioha », autre foyer islamique de la région, qui font des prières pour sa prospérité. Ce récit de fondation comporte donc toute une « signalétique » islamique.

Il existe une variante de ce récit, rapportée par T.F. Ouattara, où l'accent est mis, de la même façon, sur le rôle des marabouts Dioula dans cette fondation. Mais il y a aussi quelques différences. Ainsi il est bien question de migrants venus de Kong, mais seule la fonction militaire de Nanguin est mentionnée, son statut servile étant éludé. La chronologie du mouvement diffère également. T.F. Ouattara le situe un siècle plus tard, « à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe », « au moment où le déclin de l'empire de Kong

132. E. Bernus, 1961 : 284-285.
133. Tous ces villages sont disposés le long d'un axe de circulation nord-sud, au sud de l'actuelle Korhogo : Guiembé, qui en est distant de 35 km, Kadioha de 70, et Boron, de 110 km.
134. E. Bernus, 1961 : 286.

était amorcé »[135]. Nanguin Soro, écrit T.F. Ouattara, fit mouvement vers le sud et atteignit la zone d'influence des « principautés Dioula de Kadioha et de Boron ». Il repéra, au passage, un site qui lui plaisait. Les habitants des villages voisins « lui conseillèrent de s'adresser aux chefs musulmans de Kadioha et de Boron, représentants de la politique des rois de Kong sur la rive droite du Bandama ». Ce qu'il fit. Il « atteignit Kadioha, puis Boron. Les habitants de ces villages […] [qui connaissaient sa réputation militaire] l'accueillirent à bras ouverts et lui accordèrent l'autorisation de s'installer sur le site convoité […]. Puis les marabouts, grands devins des lieux, lui firent des bénédictions pour qu'il trouve sur le site le bonheur et la prospérité pour ses hommes »[136]. C'est ce site qui prendra plus tard le nom de Korhogo.

Cette double empreinte de gens venus de Kong et de personnages islamiques de la région qui accordent leur protection aux nouveaux venus – un trait commun à ces deux variantes du récit – composent un discours de légitimation dans lequel Korhogo devient, d'une certaine manière, une nouvelle Kong où, comme dans la cité-mère, guerriers et hommes de religion s'accordent pour fonder l'ordre social. La référence aux villages de Kadioha et de Boron souligne à nouveau les liens privilégiés existant, dans ce récit de fondation, entre les émigrants et ces deux foyers islamiques locaux préexistants, qui servent de parrains et d'instances légitimantes. Quant à la chronologie, liée au déclin et non à la fondation du pouvoir Ouattara, elle paraît plus vraisemblable.

Korhogo allait naître dans un espace situé au-delà de la zone d'influence directe de Kong. Comme le note R. Launay, « même à l'apogée de son pouvoir, Kong ne semble pas s'être préoccupé d'exercer un contrôle direct sur son hinterland « arriéré » à l'ouest ; son axe majeur de commerce était orienté nord-sud et ses rivaux commerciaux principaux, notamment Bouna, étaient situés à l'est »[137].

Le développement de Korhogo est inséparable de l'action de son chef Sénoufo, Zwakonion Soro. Celui-ci, vers le milieu du XIXe siècle, avait choisi l'alliance avec le royaume de Kénédougou (cap. Sikasso), la puissance régionale menaçante du moment. Grâce à cette alliance, Korhogo était devenue une escale recherchée par les Dioula qui, jusqu'alors, en étaient absents. Zwakonion Soro avait, de son côté, une attitude accueillante à l'égard des personnages islamiques, dont il recherchait les talismans. Plusieurs familles islamiques, tels les Cissé de Kadioha ou les Saghanogho et les Souaré (Suware) de Kong, prirent alors le chemin de Korhogo. R. Launay, qui rappelle ces faits, fait de Korhogo une « frontière » vers laquelle font mouvement marchands, artisans et clercs Dioula qui viennent y faire fortune sous la protection de ce chef[138]. Après Zwakonion, son fils Gbon va prendre le relais[139].

135. T.F. Ouattara, 1999 : 42.
136. T.F. Ouattara, 1999 : 43.
137. R. Launay, 1997 : 416-417. « Surprisingly enough, Kong never exercised any direct control over a region so close by » (R. Launay, 1992 : 51).
138. R. Launay, 1997 : 419-420.
139. Dans le contexte des guerres régionales et des bouleversements politiques et, peut-être aussi, sous l'influence du modèle islamique, la coutume matrilinéaire, qui prévalait chez les Sénoufo, fut abandonnée au bénéfice de Gbon qui aurait trouvé dans le soutien de Sikasso une légitimation de son accession au pouvoir : « « Quoique fils, il [Gbon] ne pouvait en aucun cas, accéder au pouvoir parce qu'il était l'enfant d'une captive et comme tel, il n'avait aucun droit social […] C'est pourquoi il a accepté que Babemba, roi

Le pays Sénoufo n'avait pas connu, jusqu'alors, d'organisation politique centralisée. L'instance principale était celle des conseils de village, où les anciens exerçaient le pouvoir. Au cours du XIXe siècle, la pression de Sikasso, puis l'arrivée de Samori avaient amené les villages Sénoufo de la région à se rassembler autour de Gbon. Korhogo devint alors, vers la fin du XIXe siècle, le centre politique d'une zone comprise entre le Bandama et le Solomougou[140], soit un noyau territorial d'une centaine de kilomètres de large, véritable carrefour stratégique sur les routes de la cola[141].

L'action de Peleforo (Péléforo) Soro (son nom Sénoufo) Gbon Coulibaly (son nom Dioula)[142] fut essentielle pour assurer à Korhogo une nouvelle promotion régionale. Poursuivant le type de stratégie initié par son père (s'allier à toute puissance menaçante), Gbon avait fait bon accueil à Samori au début des années 1890, ravitaillant son armée de façon décisive en nourriture et en hommes[143]. Ainsi devenue zone de sécurité grâce à Gbon, l'aire contrôlée par Korhogo accueillit de nombreux réfugiés Sénoufo venus des zones de combats et constitua dès lors un pôle de densité démographique[144].

C'est encore Gbon Coulibaly qui, en 1898, sanctionna de son autorité le bon accueil fait aux Français[145]. La conquête de Sikasso par ces derniers laissait désormais le champ libre à Korhogo, qui avait auparavant souffert de la prééminence du Kénédougou. Marty donne une présentation assez enthousiaste de cette entente conclue avec les Français :

> « À tout seigneur tout honneur : la personnalité en vedette est Gbon Koulibaly, chef du canton de Korhogo, dit Kiembara. Il est né vers 1868 et a succédé vers 1892 dans son commandement à son père, Soubakano [Zwakonion], décédé. Il dut presque aussitôt prendre la fuite devant les bandes de Samory[146], se réfugia à Sikasso, auprès de Babemba, et revint chez lui, en 1895, lors de l'arrivée des Français. Il fut aussitôt confirmé dans son commandement et rendit de précieux services pour la reconstitution du pays. Gbon possède en effet une très grande autorité dans son canton de 112 villages et de 19 300 imposés dont

de Sikasso, qu'il servait fidèlement, l'installe par la force à la tête de la chefferie des Tiembara de Korhogo, à la mort de Zouacognon Soro en avril 1894 » (T. Ouattara, 2013 : 171-172). Ce passage à un système patrilinéaire fut confirmé avec l'accession de Béma Coulibaly, fils de Gbon, en 1962, cette fois avec l'appui de l'Administration.

140. Solomougou : affluent de rive droite du Bandama blanc qui passe à 35 km au sud de Korhogo et inscrit la ville dans le triangle que dessinent le fleuve et son affluent – soit un espace d'une centaine de kilomètres de large.

141. A.-M. Cotten & Y. Marguerat, 1976 : 360 ; P. Labazée, 1993a : 219. Ce dernier ajoute, en note, « Un siècle plus tard, les descendants de Gbon exercent toujours sur la quatrième ville ivoirienne et sur son arrière-pays une forte autorité ». Cependant, de fortes tensions opposent les héritiers pour le contrôle du pouvoir dans la ville et la région (Pascal Airault, « La guerre des Coulibaly », *Jeune Afrique,* 24 septembre 2010).

142. Pour sa biographie, voir E. Bernus,1961. Nous analyserons plus loin la fiche de renseignements et les sources coloniales le concernant. Pour désigner ce personnage, on trouve aussi des appellations croisées : Péléforo Gbon Soro, ou Péléforo Coulibaly (T. Ouattara, 2013 : 171).

143. R. Launay, 1997 : 420.

144. P. Labazée, dans Y.-A. Fauré et P. Labazée, 2002 : 314.

145. E. Bernus, 1961 : 290.

146. La version de Marty est différente, sur ce point de celle de Launay, citée ci-dessus, qui, au contraire, souligne le bon accueil fait par Gbon à Samori (R. Launay, 1997 : 420). Pour sauvegarder leur alliance stratégique avec Gbon, les Français avaient décidé de fermer les yeux sur cet aspect de son passé.

> 17 600 Senoufo animistes et 1 700 Mandé Dioula musulmans. Quant à ses voisins, s'il n'exerce sur eux aucun droit de suzeraineté effectif, il est tout de même leur guide ; il donne le ton et sert d'exemple. Il a eu maintes fois l'occasion de nous rendre des services auprès de tel ou tel chef senoufo et ne demande qu'à mettre son influence à notre disposition. Gbon a montré, dès le début de la guerre, qu'il s'agisse de fournitures de graines ou de coton, ou de recrutement de tirailleurs, la meilleure volonté ; aussi a-t-il reçu successivement le Mérite agricole et la Légion d'honneur »[147].

La présence et l'action de Gbon Coulibaly incitèrent les Français à transférer leur quartier général à Korhogo en 1903. Dans ces conditions, après l'échec du repeuplement de Kong[148], Korhogo devint le centre économique et administratif du Nord.

147. P. Marty, 1922 : 173. Ainsi qu'il apparaît à la lecture comparée, ce passage est, en partie, repris de la fiche de chef indigène établie au nom de Gbon Coulibaly par F. Delmotte, administrateur du cercle de Korhogo (ANS, 5 G 64, 1er juin 1918). Marty en a réutilisé plusieurs phrases. Nous reviendrons plus loin sur cette fiche.

148. P. Labazée, 1993a : 220-221.

4

Les foyers du nord-est de la Côte d'Ivoire

Bondoukou

Une autre ville de premier plan attire l'intérêt de Samori, celle de Bondoukou. Nous avons retracé plus haut les débats concernant les origines anciennes de Bondoukou, sur les pistes du commerce dioula. Lors de la destruction de Begho, sans doute au tournant des XVIe et XVIIe siècles, une partie des habitants partit fonder Bondoukou, située à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest. Au XVIIIe siècle, la cité est devenue la principale ville, mais non le siège, d'une puissante hégémonie politique Akan, le royaume Abron, ou Gyaman[1], pays riche en or et situé sur l'axe de communication et d'échanges entre la côte et Bobo-Dioulasso.

Les Abron (Brong, ou Bron), formés à partir de groupes d'émigrants Akan venus du sud, ont assujetti les populations locales Hwela, Ligbi, Kulango, Nafana, à la fin du XVIIe siècle. Le Gyaman, a été fondé vers 1690. Un demi-siècle plus tard (1740), il tombe sous la domination des Achanti (Asante) et ne retrouve son indépendance qu'en 1875, après la défaite des Achanti et la destruction de Kumasi par les Anglais. A partir de ce moment, le Gyaman connaît une nouvelle phase de développement, non sans conflits intérieurs graves[2]. Au cours du XIXe siècle, le Gyaman a étendu son pouvoir entre le

1. Le Gyamanhene, le souverain du Gyaman, résidait à Amanvi et, plus tard, à Érebo (Herebou) (A. Muhammad, 1977 : 243). Ces deux villages sont situés à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Bondoukou, sur le territoire actuel de la Côte d'Ivoire.
2. E. Terray, 1982 : 251

Comoé et le Mouhoun (Volta noire) et il contrôle un vaste espace de transition implanté à la fois en savane et en forêt. Le Gyaman est divisé en cinq provinces dont les territoires sont enchevêtrés. La plus importante d'entre elles (40 à 50 % de la population) est celle du roi (*ahen efie,* la « Maison du roi »), gouvernée directement par lui. Le Gyamanhene (le souverain du Gyaman) ne dispose pas d'un pouvoir sans partage et les chefs locaux vont mettre en cause, à la fin du XIXe siècle, l'unité de l'État[3].

Les premiers voyageurs européens qui atteignent le Gyaman dans les années 1880 attribuent alors au royaume une population d'environ 80 000 habitants, mais cette population est très diversifiée. Au sein du Gyaman, les conquérants Abron proprement dits ne forment qu'une minorité au milieu des populations locales[4]. Les Dioula (commerçants, artisans et lettrés islamiques), auxquels les Gyamanhene, ont fait appel au XVIIIe siècle, sont installés, pour leur part, dans la ville de Bondoukou ou dans le Barabo.

Le Gyaman est célèbre par sa richesse en or – or alluvionnaire et minerai. La collecte de l'or mobilise des effectifs serviles considérables[5]. Le pays est traversé par la voie marchande ancienne et très active qui relie la boucle du Niger au golfe de Guinée, en passant notamment par Bobo-Dioulasso, et de là, par Kong ou Bouna. Le long de cette route, remontent la cola, l'or, le sel marin, la poudre, et les marchandises européennes venues de la côte, et descendent, en sens inverse, les esclaves, le sel saharien, le bétail, les pagnes et l'ivoire. Les pouvoirs Abron envoient leurs propres caravanes, tandis que les Dioula jouent le rôle de courtiers, s'efforçant de tirer des profits de ces échanges à longue distance.

Ce trafic a favorisé le développement de Bondoukou. Les voyageurs européens qui l'atteignent à partir de 1882 lui attribuent une population de 3 000 à 8 000 habitants, en grande majorité Dioula[6]. Binger note que « Bondoukou peut sans contredit prendre le titre d'entrepôt d'articles d'Europe et sous ce rapport il a une importance beaucoup plus grande que tous les marchés que j'ai visités jusqu'à présent, ces derniers, y compris Kong et à l'exception de Salaga, tirant leurs articles d'Europe de Bondoukou »[7]. Bondoukou est à la fois une étape pour les marchands, un point de rupture de charge (le portage humain prenant le relais en forêt), ainsi qu'un point de rencontre entre les Dioula, qui, pour la plupart, ne descendent pas plus loin au sud vers l'Achanti, et les commerçants Achanti dont beaucoup ne poursuivent pas plus loin vers le nord[8]. Binger souligne aussi la présence de l'or dans toute la ville, comme ornement, comme bien thésaurisé et comme moyen de paiement[9]. Bondoukou est, enfin, un centre musulman important, où vivent de nombreux lettrés et étudiants islamiques, et dans lequel la famille Timité exerce un magistère religieux autant que politique.

Terray observe que les pouvoirs Abron ne lèvent aucune taxe sur le commerce dioula, par peur de voir celui-ci se déplacer à Bouna, la cité concurrente au nord, dont

3. *Op. cit.* : 253.
4. ANS, 22 G 12, Benquey au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 19 août 1904, cité par E. Terray, *op. cit.* : 252.
5. E. Terray, 1982 : 254.
6. E. Terray, 1982 : 255. Monnier, qui arrive dans la ville fin avril 1892, écrit que « la population ne doit pas être inférieure à trois ou quatre mille âmes » (1894 : 172). Marty, citant Gaston Joseph, parle de 2 800 habitants, sur lesquels il y a 2 100 musulmans, dont 1 600 Mandé-Dioula environ, en 1920 (P. Marty, 1922 : 218).
7. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 164.
8. E. Terray, 1982 : 255.
9. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 164 -168.

ils tenteront vainement à plusieurs reprises de s'emparer[10]. Ils en tirent avantage sous d'autres formes. Sans parler des dons des commerçants qu'ils reçoivent en différentes occasions, ils ont notamment besoin d'eux pour se procurer des marchandises et écouler leurs propres produits. Leurs bonnes relations avec Kong, pour contrebalancer la menace Achanti, passent aussi par un bon accueil aux réseaux dioula. Enfin, sur le plan religieux, les musulmans Dioula apportent aux pouvoirs Abron le soutien recherché de leurs prières, de leurs prédictions et de leurs amulettes protectrices[11]. Les souverains du Gyaman « ne reculaient devant aucun sacrifice pour obtenir les bénédictions des karamoko les plus cotés de Kong. Les chefs Abron les consultaient avant d'entreprendre la moindre opération militaire. Les chercheurs d'or avaient besoin de leurs conseils pour espérer découvrir le filon le plus riche »[12]. On comprend donc que les Dioula aient bénéficié, dans ces conditions, d'une immunité judiciaire à peu près totale et qu'ils jouissaient, au Gyaman, d'une position privilégiée, en qualité d'étrangers protégés[13].

C'est dans un tel contexte que Samori s'est intéressé au Gyaman, pour ses richesses propres en or et en produits agricoles (igname, maïs, banane plantain, et aussi ovins et bovins, en savane), et dans l'espoir d'y trouver un accès au commerce des armes avec la côte.

Bouna

Cette ville, située dans le coin nord-est de l'actuelle Côte d'Ivoire, occupe une place à part. C'est une autre illustration de cette multipolarité qui caractérise le paysage politique du « Nord ivoirien » avant l'occupation coloniale. Nous avons affaire à un terroir fortement typé, doté, lui aussi, de sa propre histoire. En raison de sa position périphérique, Bouna n'a pas suscité de nombreuses études. Pour retracer l'histoire de la ville et de son peuplement, nous allons nous appuyer principalement sur la monographie publiée par Jean-Louis Boutillier en 1983.

L'histoire de la ville de Gbona/Bouna remonte aux premiers temps de l'axe marchand qui se développe, à partir du XIVe siècle, entre la boucle du Niger et la forêt et la côte atlantique. « Après Begho, le réseau méridional mandé s'enrichit de toute une génération de villes nouvelles ; Sya (Bobo-Dioulasso), Wa et Bouna au XVe et XVIe siècles ; Boron et Bondoukou au XVIIe siècle. Le développement des villes telles que Sya, Wa et Bouna est certainement lié à l'exploitation de l'or à partir de la région qui sera peuplée plus tard par les Lobi, tandis que celui des villes telle que Boron, Kong est plus probablement lié au commerce du cola dont l'exploitation se situe dans les zones situées à proximité »[14].

Le fondateur de l'État, à Bouna, est un conquérant connu sous le nom de Bunkani, issu de la famille royale Dagomba, mais en campagne pour son propre compte[15]. Son

10. *Op. cit.* : 264.
11. « Ils lui fournissent des amulettes protectrices (comme celles qui sont cousues sur les costumes de guerre de ses soldats, et qui mettent le combattant à l'abri des balles et des blessures) » (E. Terray, 1982 : 266).
12. G.N. Kodjo, 2006 : 238.
13. E. Terray, 1982 : 265-266.
14. J.-L. Boutillier, 1993 : 23.
15. *Op. cit.* : 28.

avènement et celui du clan royal se situent vers 1600-1620[16]. Une relation de domination s'institue entre le conquérant venu de l'extérieur, et qu'une légende gratifie de toute une série de traits hors du commun, et les populations locales qu'un terme générique, plus social qu'ethnique, va désormais qualifier, celui de Koulango.« À l'émergence du clan royal des princes "fils du roi" (Ibuo) va correspondre la constitution d'une classe plébéienne, celle des "Koulango" regroupant toutes les populations résidant sur le territoire du royaume et devenues vassales du clan royal »[17].

Cette création politique n'entraîne pas de modification radicale dans le statut des communautés dioula déjà implantées. A la différence de Bondoukou, sa rivale, ville exclusivement marchande (la capitale politique étant ailleurs), Bouna va juxtaposer en son sein les quartiers Dioula et musulmans et les quartiers royaux. La tradition orale indique que le fils de Bunkani, Una, se serait intéressé à l'islam et aurait envisagé une conversion, mais ce projet aurait tourné rapidement court[18]. Nous en reparlerons.

La ville de Bouna combine donc la présence d'un pouvoir politico-militaire autour de la dynastie issue de Bunkani, celle d'une communauté Mandé-Dioula musulmane dont l'implantation a déjà commencé auparavant, et celle de la population « Koulango » qui rassemble les différents occupants du sol. Cette stratification fait l'originalité du système. Le Gbona/Bouna Masa (titre Mandé), ou Gbona/Bouna Isié (« chef » en langue koulango), est à la tête de cet édifice.

L'histoire du peuplement Dioula

L'histoire du peuplement Dioula de la ville de Bouna est complexe. Celui-ci se compose de strates successives dont les éléments sont venus directement du « Mandé » ou de Begho, la ville-mère de toutes les implantations Dioula dans cette zone, et dont Bouna est, autant que Bondoukou, une héritière. Le déclin de Begho, autour du XVIe siècle, sans doute provoqué par des dissensions internes, entraîne la dispersion de sa population vers un certain nombre de centres environnants, dont certains comme Bouna vont prendre à leur tour une grande importance commerciale, sans que Begho perde son aura de ville première et initiatrice dans les traditions de la région.

En simplifiant pour notre propos, et en laissant de côté un fonds de populations Ligbi, composé de spécialistes de l'or qui ont rayonné, puis circulé dans les vallées de la Volta, les plus anciens musulmans arrivés à Bouna semblent être les Gbane et Grafute qui passent pour s'être installés avant même la prise du pouvoir par Bunkani, soit au XVe ou XVIe siècle. « Musulmans de très ancienne obédience, ils parlent surtout le koulango ». Leur antériorité leur confère certains privilèges. Ils sont associés aux rituels d'intronisation[19]. C'est en reconnaissance de leur très ancienne installation qu'ils ont

16. *Op. cit.* : 50.
17. *Op. cit.* : 42-43.
18. *Op. cit.* : 62. J.-L. Boutillier fait un rapprochement avec la conversion, réussie celle-là, de la famille royale du Gonja autour des mêmes années 1600.
19. J.L. Boutillier, 1993 : 282.

l'obligation de fournir le cabri qui est sacrifié et offert sur l'autel dédié à la Terre (qui porte le nom de Gbango), lorsque cela est prescrit[20].

La strate importante suivante est celle des Kamara (ou Kambara), qui seraient le premier groupe musulman vraiment constitué comme tel à s'installer à Bouna, après la mise en place de la monarchie, sous le règne de Kankru, fils et successeur de Bunkani, soit dans la première moitié du XVIIe siècle. Des Kamara se seraient implantés à Begho, Bouna et peut-être d'autres villes à cette époque. Ils parlent une langue particulière qui n'est pas le mandé, mais un dialecte lié au dagbane (langue du Dagomba). Ce sont eux qui furent les premiers imams de Bouna[21]. Les Kamara et le lignage royal entretiennent des relations étroites, notamment sous la forme d'alliances matrimoniales répétées de génération en génération, le clan royal donnant des filles en mariage à des hommes Kamara. Les Kamara parlent aussi bien leur langue que le koulango, et ils continuent à entretenir des relations avec les Kamara installés à Larabanga, ville située à environ 80 kilomètres à l'est de Bouna (actuellement au Ghana), d'où ils seraient venus[22].

Après les Kamara seraient arrivés les Diabaghaté (Diabakaté, Diabaraté), sans doute venus du Mandé à Begho, et qui auraient atteint Bouna dans la deuxième moitié du XVIIe siècle dans une période d'expansion du commerce Mandé-Dioula. Sous l'influence de Songo Diabaghaté, le chef du groupe, Una Ziena, deuxième successeur de Bunkani, fut tenté par la conversion à l'islam[23]. « À Bouna, en dehors des trois quartiers-lignages entre lesquels circule en alternance le pouvoir royal, il existe deux autres quartiers composés de personnes appartenant au clan royal par le sang – *ibuo* – proprement dits : Zienaso et Lemuruso. Le premier tire son nom de Ziena, alias Una, le successeur direct [en fait, le deuxième successeur après Kankru] de Bunkani à la tête du royaume. La place très élevée de Ziena dans la généalogie royale donne aux habitants de ce quartier un statut particulier : ce sont des *igbalogo,* des "doyens" du clan royal et leur cour est souvent qualifiée de grande maison royale » – *isié bénu gasi.* Pourtant, ce lignage ne peut prétendre à aucune des principales chefferies territoriales, ni à plus forte raison à la royauté […]. La raison invoquée par la tradition se trouve dans le destin très particulier de Ziena : sous l'influence d'un ulema musulman originaire de Begho [Songo Diabaghaté], Ziena, très attiré par l'islam, l'aurait envoyé à La Mecque dans le dessein d'y étudier les possibilités de conversion du clan royal ; la mort de Ziena juste avant le retour de l'ulema aurait été interprétée par sa famille comme un signe de désapprobation de la part de leurs ancêtres : en conséquence, ses descendants auraient été écartés de la succession des chefferies tout en gardant une place de choix au sein du clan royal. C'est en souvenir et en honneur de Ziena que la Grande Mosquée du Vendredi (*Misiri Ba*) a été construite à côté de la cour de Ziena ; c'est aussi en cet endroit que les Dyula offrent à chaque nouveau roi un chapelet d'ambre et une natte au moment de son intronisation »[24].

Cette islamisation d'un souverain, présenté comme un petit-fils du fondateur Bunkani, dans les tout débuts de la dynastie, a été jugée suffisamment grave, au regard

20. *Op. cit.* : 172.
21. *Op. cit.* : 283.
22. *Op. cit.* : 284.
23. *Op. cit.* : 285.
24. *Op. cit.* : 201.

de la tradition, pour justifier une mise à l'écart des descendants de celui-ci. En même temps, le personnage est devenu emblématique de la place particulière reconnue aux musulmans : dans la topographie des lieux du pouvoir et dans l'allégeance à la dynastie.

D'autres présentations de Ziena sont beaucoup moins complaisantes. Ainsi, dans une « Chronologie des rois Koulango de Bouna », établie « à partir d'une interview accordée en 2002 à [par] Dagbolo Ouattara, historien à la cour royale de Bouna », son nom – ici « Wonan » [Una] – est mis à part, avec trois autres, dans une catégorie intitulée « Rois ne figurant pas sur la liste dynastique […] parce qu'ils n'ont pas été exemplaires ». Une note précise : « le roi Wonan fut écarté parce qu'après un séjour à La Mecque il ramena près de 2 000 chapelets dans le but d'islamiser toute la région de Bouna »[25]. Le rejet de l'islam et du souverain converti est ici sans ambiguïté, tandis que le récit se pare de cette histoire merveilleuse de 2 000 chapelets venus de La Mecque.

Il en reste le souvenir fort d'une conversion royale à l'islam qui, comme dans toute la zone Akan voisine, est perçue comme une rupture de l'ordre naturel, un défi à la loi des ancêtres, et donc comme un scandale. L'afflux de lignages musulmans, lié à l'activité des marchands sur l'axe commercial qui passe par Bouna, est donc source de tensions religieuses, qui n'excluent pas, cependant, les accommodements symboliques : la Grande Mosquée jouxte le quartier des descendants du souverain converti. Elle est devenue un lieu de transaction avec le pouvoir.

Parmi les autres clans venus à Bouna, on relève les Watara, provenant peut-être de Haute Guinée, en tout cas du Mandé en passant par Begho, qui se seraient installés dans les années 1770[26], et les Kurubari, arrivés aussi à Bouna dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, venant, eux aussi, de Begho et ayant rayonné ensuite dans les bassins de la Volta[27]. Nous les avons aussi trouvés à Kong.

Les Cissé, imams de la mosquée de Bouna

La dernière strate importante, et la plus récente, est celle des Cissé, un nom d'origine Soninké. Les Cissé ne seraient pas passés par Begho mais seraient venus de l'ouest, par étapes. Boutillier situe leur installation, selon les traditions, entre 1810 et 1840 environ. Ce sont surtout des hommes de religion, plus que des commerçants[28]. Les Cissé ont repris aux Kamara l'imamat que ces derniers auraient détenu pendant près de deux siècles.

Cette chronologie est cependant mise en doute par d'autres sources. Nous avons, en effet, une liste de succession des imams de Bouna recueillie par A. Kamara (2004) auprès d'un informateur appartenant à la Maison Cissé[29]. Cette liste fait remonter le

25. Konin Aka, 2007 : 27.
26. J.-L. Boutillier, 1993 : 287.
27. *Op. cit.* : 289.
28. *Ibid*.
29. Adama Kamara a recueilli, pour sa maîtrise d'Histoire, une liste des dix-sept imams successifs jusqu'à nos jours, avec leur durée d'office, d'après un informateur appartenant à la Maison Cissé, Adama Cissé (Bouna, au domicile de l'imam, 8 juillet 2004). El-Hadj Mahama Cissé, désigné en 1984, est le dix-septième imam de cette série. Si l'on totalise les durées d'office indiquées par Adama Cissé, on obtient 236 ans et 7 mois jusqu'en 1984. (Adama Kamara, 2004 : 41). Cela nous ferait remonter vers 1747 – une date vraisemblable. On notera cependant que certaines durées sont inhabituellement longues (Issiaka Cissé, le premier : 35 ans, Said Cissé, le huitième, 53 ans).

premier imam Cissé, Issiaka, au milieu du XVIIIe siècle avec une durée de fonction exceptionnelle (1744-1779 : 35 ans). Cette liste de succession a ensuite été publiée par D. Ouattara (2013). Bien que la source ne soit pas mentionnée, c'est visiblement une reprise du mémoire de maîtrise de A. Kamara (à moins qu'il s'agisse d'une source commune).

Selon Boutillier, qui a consulté les notables Cissé du quartier Limamso, il y aurait cinq générations entre Issiaka. le premier imam Cissé, et le dix-septième (Mahama), désigné en 1984[30] – ce qui nous mènerait vers le milieu du XIXe siècle[31]. Selon A. Kamara, d'après son informateur Cissé, il est question de 236 ans 7 mois (en années hégiriennes) entre ces deux imams – ce qui nous mènerait vers les années 1750[32] et rend la chronologie finalement assez incertaine, avec une différence d'un siècle entre les deux modes de calcul.

Le tableau ci-dessous permet de comparer la liste publiée par D. Ouattara (avec deux erreurs de calcul ou de frappe) et celle recueillie auparavant par A. Kamara. Elles sont pratiquement identiques. Il y a 17 imams successifs qui sont tous des Cissé. Cette liste, représente donc, semble-t-il, la mémoire institutionnelle des Cissé.

Liste des imams de Bouna (d'après A. Kamara, 2004 : 41 et D. Ouattara, 2013 : 179)

Numéro d'ordre	Noms des imams	Dates des fonctions d'imam	Durée des fonctions d'imam selon D. Ouattara (2013)	Durée des fonctions selon A. Kamara (2004)
1	Cissé Issiaka	1744-1779	35 ans	35 ans
2	Cissé Bakary	1779-1788	9 ans	9 ans
3	Cissé Ousmane	1788-1795	7 ans	7 ans
4	Cissé Bandalia	1795-1798	3 ans	3 ans
5	Cissé Idrissa	1798-1810	12 ans	12 ans
6	Cissé Aboudramane	1810-1831	21 ans	21 ans
7	Cissé Ibrahim	1831-1837	6 ans	6 ans
8	Cissé Sindou (selon D. Ouattara)	1837-1890	53 ans	Cissé Saïd (selon A. Kamara) : 53 ans
9	Cissé Soualio	1890-nov. 1918	28 ans	25 ans
10	Cissé Morou Moussa	1918-1930	12 ans	12 ans
11	Cissé Ahmadou	1930-1934	4 ans	4 ans
12	Cissé Assane Albissiri	1934-1941	7 ans	7 ans
13	Cissé Bakary Bafima	1941-1960	19 ans	19 ans
14	Cissé Mahama	1960-1977	5 ans [*sic*] : pour 17	17 ans
15	Cissé Tidjane	1977-1982	2 ans [*sic*] : entre 4 et 5 ans	4 ans 5 mois
16	Cissé Abdoulaye	1982-1984	2 ans	2 ans 2 mois
17	Cissé Mahama	1984-juin 2007	21 ans	Depuis 1984
Total				**236 ans et 7 mois**

30. J.-L. Boutillier, 1993 : 289.
31. Si l'on compte une moyenne de 25 années (grégoriennes) pour la durée d'une génération, cinq générations représenteraient environ 125 ans, ce qui placerait le début de la chronologie des imams vers 1859.
32. Une manière commode de convertir une durée en années hégiriennes en durée en années grégoriennes est de lui appliquer le multiplicateur 0,97.

Nous reprendrons, dans le chapitre 13, l'analyse du personnel religieux de Bouna au début du XXe siècle, y compris les imams correspondant à cette période, sur lesquels nous pourrons consulter les fiches de renseignements disponibles. Ce sera notamment le cas de Salia (ou Soualio), celui qui négocia avec Sarankyéni, fils de Samori, et de Moro Moussa, frère de Salia. Ces deux imams sont précisément en position charnière dans l'espace de temps 1890-1930, qui est au cœur de nos chronologies.

La cité marchande

Les premiers voyageurs européens, au XIXe siècle, ont noté, par ouï-dire ou contact direct, l'importance de Bouna comme carrefour commercial.

Sur l'importance de la ville, en tenant compte des différentes évaluations recueillies, on retiendra « une estimation allant de 7 000 à 10 000 habitants […], pour une population totale du royaume au XIXe siècle qui a dû osciller selon les périodes, entre 50 000 et 80 000 habitants »[33].

Cette cité est d'abord un marché important pour l'or produit dans la région et exporté. C'est ensuite une place qui, par sa position, met en relations les pays de savanes et les zones forestières du sud, se raccordant au commerce saharien, d'un côté, et au commerce atlantique au sud. C'est enfin un point de jonction entre le réseau Mandé et le réseau Haoussa à l'est[34]. Bouna est, en effet, au carrefour de plusieurs routes : celle qui passe par Kong, en direction des villes de la boucle du Niger, San, Dia, Djenné, Mopti, Tombouctou (on compte une quarantaine de jours de marche entre Bouna et Djenné), à l'ouest ; celle qui monte vers Bobo-Dioulasso au nord, avec plusieurs variantes selon les époques ; la même, très fréquentée, mais en direction du sud, vers Bondoukou (route souvent perturbée par les conflits avec le Gyaman, et aussi par la concurrence entre les communautés marchandes des deux villes) ; celle qui se dirige vers le sud-est, par différents itinéraires, en direction de Kumasi et, de là, aux comptoirs européens de la côte, et celle, enfin, vers le sud-ouest en direction de Nassian, du Barabo, de Groumania et de la région de 1'Anno-Mango (productrice d'or et de cola). Cette dernière route coupe à Nassian la voie directe de Kong à Bondoukou[35].

Bouna est situé sur l'axe transversal ouest-est qui relie Kong au réseau Haoussa, par Wa vers Gambaga, dans le coin nord-est de la Gold Coast, puis jusqu'à Sansanné Mango (Togo), et par Bole, au sud de Wa, vers Salaga, très gros centre d'échanges au nord-est de Kumasi. Les caravanes Haoussa venaient chercher, notamment, l'or, la cola et les étoffes réputées de Kong. « Le commerce du cola donne lieu à un curieux chassé croisé qui a fait de Bouna un important centre de transit : tant pour des raisons de goût que pour des raisons de conditionnement, le réseau haoussa préférait les colas blancs ou rosés, produits dans le Mango-Anno et dans le Barabo, aux colas rouges, produits par la région asante [*Ashanti*, *Achanti*] ; par contre, le réseau mandé, Djenné,Tombouctou et tout le Soudan sahélien préféraient importer des colas rouges de 1'Asante qui, moins

33. J.-L. Boutillier, 1993 : 297.
34. *Op. cit.* : 306.
35. *Op. cit.* : 309-310.

aqueux que les colas du Mango, se conservaient beaucoup plus facilement et gardaient leur goût plus longtemps dans les climats très secs »[36].

Pour le sel, produit rare, vital et donc très rentable, Bouna se trouvait à nouveau en position charnière, recevant des sels de différentes origines : le sel gemme du Sahara, notamment de la mine de Taoudéni transitant par les villes de la boucle du Niger, le sel marin fabriqué par les populations côtières, et même du sel fluvial d'un affluent de la Volta[37].

Pour les animaux, Bouna occupait encore une position intermédiaire. Se trouvant juste au-dessus de la zone de la mouche tsé-tsé, où la maladie du sommeil est endémique, elle constituait un point de rupture de charge. Les marchandises venant du nord étaient transportées par des animaux de bât qui ne pouvaient dépasser Bouna. Les marchandises venant du sud par porteurs étaient chargées sur les animaux de bât pour poursuivre plus au nord. « Caravanes d'hommes et d'animaux venant du nord se rencontraient à Bouna, qui était, de ce fait, un centre de recrutement non seulement de personnel de portage mais aussi d'achat et de vente d'animaux de bât »[38].

Bouna se trouvait également dans une situation privilégiée du fait que, tout étant, comme Kong, en « zone cauri », la monnaie qui avait cours dans les pays soudano-sahéliens, elle détenait en même temps d'importantes ressources en or, qui étaient à bas prix puisqu'elles venaient du pays Lobi voisin et qui permettaient aux commerçants de la ville de faire des échanges aisés avec les pays de la « zone or », notamment les États Akan, y compris le Gyaman et Bondoukou. Bouna était donc une zone-frontière en matière monétaire : l'or et le cauri étaient librement convertibles et circulaient couramment l'un et l'autre dans la ville[39]. Il y avait aussi une troisième « monnaie » d'échange : les esclaves qui faisaient partout l'objet de transactions et servaient d'instruments de paiement, en même temps qu'ils servaient de porteurs sur de longues distances à moindre coût[40]. À Bouna et à Kong la main d'œuvre servile représentait autour de 45-50 % de la population totale[41].

L'histoire politique

L'histoire politique de la cité est scandée par ses affrontements avec les puissances voisines. En 1709, les troupes du roi du Gonja font la conquête de la ville et la livrent au pillage – signe du pouvoir d'attraction que celle-ci a acquis et de l'intérêt qu'elle suscite[42].

Mais la triangulation majeure qui domine les relations de la cité avec ses voisins associe de façon récurrente l'Achanti et le Gyaman au royaume de Bouna. C'est à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe que se produisent les migrations de groupes venus

36. *Op. cit.* : 312.
37. *Op. cit.* : 313.
38. *Op. cit.* : 314.
39. *Op. cit.* : 315.
40. *Op. cit.* : 323.
41. *Op. cit.* : 319.
42. *Op. cit.* : 63. L'information et la date proviennent de la chronique, en arabe, du Gonja.

du pays Achanti qui donnent naissance au royaume du Gyaman. À partir de ce moment, Achanti et Gyaman sont en situation d'opposition constante, le premier cherchant à reprendre ce qu'il considère comme « son bien ».

Avec Bouna, une autre opposition se développe immédiatement. Sur le plan territorial et commercial, le Gyaman et le royaume de Bouna sont en rivalité directe. Le nouveau royaume Abron empiète, tout d'abord, délibérément sur la zone d'influence de Bouna, dont font alors partie le Barabo et Nassian, deux pays relativement proches de Bondoukou, respectivement à l'ouest et au nord de celle-ci, et où se trouvent basées d'importantes communautés Mandé-Dioula[43].

La rivalité commerciale est, par ailleurs, permanente. Les caravanes engagées dans le trafic nord-sud ou ouest-est pouvaient choisir de faire escale dans l'une ou l'autre ville. Aussi bien pour l'or que pour la cola, la proximité des zones productrices en faisait des concurrentes directes. Tout aussi permanente est l'alliance qui unit Bouna et l'Achanti contre l'ennemi commun. Il semble même que les rapports privilégiés existant entre la famille royale de Kumasi (clan Oyoko) et celle de Bouna, qui sont déclinés, de part et d'autre, en termes de parenté, soient antérieurs à la naissance du royaume Achanti comme à celle du Gyaman[44]. Les ressortissants des deux royaumes, ceux de Bouna et ceux de l'Achanti, bénéficient de différentes immunités lorsqu'ils se déplacent les uns chez les autres.

En 1740, les Achanti infligent une sévère défaite aux Abron. Une partie de ces derniers, réfugiés à Kong, prennent une revanche en s'en prenant à Bouna. En 1750, se déclenche ainsi la première grande guerre avec le royaume Abron qui se termine par la capture et la mort du Bouna Masa[45].

Après une longue période d'accalmie, le début du XIXe siècle est marqué par une nouvelle série de conflits généralisés. Il y a d'abord une guerre entre le Gyaman et Bouna au tout début du XIXe siècle. Les troupes Abron entrent à Bouna[46]. En 1818, l'armée Abron est exterminée par les forces Achanti et le Gyamanhene Adingra meurt[47]. Le successeur d'Adingra, qui veut se rattraper sur l'Anno voisin, riche en or, est à son tour vaincu et se donne la mort (1821), ce qui contribue encore davantage à l'affaiblissement du Gyaman[48]. Les Abron se vengent de ces désastres en s'en prenant à nouveau à Bouna. En 1825, « les Abron détruisirent Bouna… De nombreux habitants furent tués, d'autres furent faits prisonniers, d'autres enfin s'enfuirent dans diverses directions »[49].

Suivent quatre règnes à Bouna (1848-1872) sous lesquels la ville retrouve sa prospérité. « Le milieu et la fin du XIXème siècle, jusque vers les années 1890, sont pour le royaume de Bouna une période de relative accalmie, surtout si on se réfère aux séries de conflits qui se déroulent au sud et au sud-est sur les frontières de l'empire asante. En premier lieu, les Abron laissent la paix à Bouna, trop occupés qu'ils sont à tenter de

43. E. Terray, 1984 : 843.
44. J.-L. Boutillier, 1993 : 72-78.
45. *Op. cit.*, 1993 : 63. La source est aussi la chronique du Gonja. Voir aussi : 69 *sq.*
46. *Op. cit.* : 85.
47. *Op. cit.* : 85 et 90.
48. *Op. cit.* : 91.
49. *Op. cit.* : 98.

s'affranchir du joug asante et à obtenir un accès direct aux comptoirs britanniques »[50].

Bouna profite de sa position excentrée par rapport aux enjeux du moment, qui tournent surtout autour de l'Achanti, pour connaître ce qui est une de ses plus grandes périodes de prospérité [51]. Les migrations Lobi[52] à l'intérieur du royaume prennent aussi de l'importance à cette époque. Mais Boutillier remet en cause la thèse, avancée par Person, selon laquelle ces migrations auraient submergé et affaibli le royaume, dont la prospérité est, au contraire, attestée par tous les voyageurs européens[53].

Avec Kong, les relations sont plus tranquilles. Seku Watara, note Kodjo, entretenait « des relations cordiales avec Bouna, dont la population active était en grande partie issue des lignées Dioula de Kong »[54]. Après une période de tension entre les deux villes autour de 1750, le marché de Kong s'ouvrit à nouveau aux négociants de Bouna « qui s'approvisionnaient en cola de l'Anno et en pagnes. L'or de la région de Bouna et des pays lobi, après une brève interruption, reprit la route de Kong »[55].

L'afflux des captifs provoqué par les guerres samoriennes entraîne des transformations importantes dans l'économie de la cité. Jusqu'alors, la captivité était surtout de type patriarcal et servait à la subsistance du groupe familial du maître. « Elle tend à devenir un élément de la production, notamment de la production agricole. La multplication des villages de culture […] est un indice de la transformation en train de se réaliser ». C'est l'émergence d'une « société de type esclavagiste, c'est-à-dire d'une société où l'esclavage est un facteur déterminant de la production »[56]. C'est donc l'aventure samorienne qui, en provoquant une abondance de captifs sur les marchés et une forte poussée de la demande de vivres et d'armes (qui viennent de Gold Coast), a créé les conditions d'une prospérité de la cité à laquelle elle va elle-même, de façon paradoxale, mettre brutalement fin. L'entrée des troupes samoriennes ruine, en effet, Bouna et donne, de ce fait, un avantage définitif à Bondoukou, laquelle en a moins souffert[57]. Les caravanes se détournent alors de cette ville ruinée. Nous allons analyser, dans le chapitre suivant, les conséquences du mouvement samorien dans le nord de la Côte d'Ivoire et le cas de Bouna sera, à cette occasion, développé.

Un tel bilan montre que Bouna a été pillée ou détruite au moins deux fois depuis le début du XVIIIe siècle, celle par les troupes samoriennes, à la fin du XIXe, représentant une sorte de point d'orgue. Cependant, les autorités françaises croient observer une reprise assez rapide. En 1902, le lieutenant Chaudron, commandant la circonscription, présente une place dynamique et bien achalandée en des termes qui valent d'être cités, même si l'auteur force le trait à l'usage de ses supérieurs. Les circuits antérieurs semblent,

50. *Op. cit.* : 102.
51. *Op. cit.* : 103. Rappelons que Kumasi a été occupée par les Britanniques en 1874.
52. Sur le débats concernant l'exploitation de l'or en pays Lobi et ses incidences politiques dans la zone jusqu'au début du XXe siècle, voir B. Marie Perinbam, 1988 ; Katja Werhmann, 2007.
53. *Op. cit.* : 104.
54. G.N. Kodjo, 2006 : 239.
55. *Op. cit.* : 240.
56. J.-L. Boutillier, 1993 : 328.
57. « Samory, grâce à l'habileté de l'Almamy, a épargné Bondoukou, tandis qu'il s'est acharné sur Bouna qui lui avait résisté et qui, une fois, avait repoussé une de ses bandes … » (J.-L. Boutillier citant un rapport dans la correspondance du cercle de Bouna, 20 décembre 1899 (1993 : 357).

sous sa plume, avoir été réactivés, et la description de ces circuits fait aussi l'intérêt de ces observations : « À Bouna se rencontrent les caravanes venant du Nord et celles venant du Sud. Les Peuls du Macina descendent à Bondoukou, conduisant des bœufs, des chevaux, apportant des pagnes du Niger, des bandes de coton, des colliers, et parfois du sel de Taodéni, la plus grande part de ce produit passant néammoins en territoire anglais. Ces marchandises sont échangées de préférence contre des colas rouges de Wonky et des colas blanches de Mango ou de l'Anno qui atteignent une grande valeur dans le Macina et dans toute la boucle du Niger. Cette denrée est excessivement recherchée par tous les commerçants qui sont en relation avec les régions septentrionales. Les caravanes de Kong, après avoir passé par le Mossi où elles ont échangé les barres de sel de Tombouctou et d'autres objets contre des bœufs, poussent jusqu'au Bondoukou où, en échange de leur bétail et des pagnes rouges de Kong, on leur donne des colas qu'elles transportent ensuite jusqu'à Bandiagara. Les Achantis, d'autre part, apportent des colliers de perles, des étoffes en provenance anglaise ou allemande, du sel de Taodéni et même du sel marin d'Accra, des colas de Wonky, colas rouges appréciées particulièrement par les indigènes. Enfin, du sud de la colonie, soit d'Assinie, soit de Tiassalé, arrivent des objets manufacturés : des étoffes, des perles, des fusils, de la poudre. Ces caravanes passent à Bouna pour se diriger vers Ouagadougou »[58]. J.-L. Boutillier, qui s'inspire visiblement de plusieurs éléments de ce passage, en corrige à juste titre l'optimisme lorsqu'il ajoute : « En fait, il semble que ce soit le trafic des armes et celui des captifs qui aient dominé toute cette période, encore que ce dernier ait été profondément bouleversé dans la deuxième moitié du XIXe siècle »[59]. Or ces deux commerces là sont précisément compromis par les présences britannique et française. Boutillier montre combien le commerce de captifs, et l'apport humain extérieur qu'il représentait, était, outre son rôle évident dans la production, un facteur de cohésion sociale sur le plan local (le mariage à l'intérieur du groupe avec une captive permettant d'éviter l'échange matrimonial avec l'extérieur, auquel les Koulango répugnaient)[60].

L'administration française elle-même n'est pas dupe. Pour préparer son ouvrage, Paul Marty a eu entre les mains un autre rapport du lieutenant Chaudron, dont il donne ensuite de larges extraits dans son livre[61]. Cette version était annotée par le commandant de subdivision de Bouna, en 1920, qui, sur la question des échanges commerciaux, marquait ses réserves en écrivant en marge : « Marché actuellement délaissé par les caravanes, qui ont adopté la voie Kong-Dabakala. Quelques échanges seulement avec la Côte d'Or. Exportation : boeuts, moutons – Importation : produits manufacturés »[62].

C'est dire que l'activité commerciale ancienne n'a repris qu'à un régime amoindri et partiel. La description de Chaudron, en 1902, et les annotations postérieures de 1920 témoignent cependant d'un certain regain d'activités dont on ne retrouve pas l'équiva-

58. Lieutenant Chaudron, du 1er tirailleurs sénégalais, commandant la circonscription de Bouna, Les États de Bouna, s. d. [1902] (Archives Yves Person, 4 B. Voir aussi Lieutenant Chaudron (1902 et 1907).
59. J.-L. Boutillier, 1971b : 245.
60. J.-L. Boutillier, 1971b : 252.
61. P. Marty, 1922 : 336-338.
62. « "Bouna" par Chaudron (1902-1906) » (ANS, 5 G 64.). Les notes manuelles en marge sont signées par le capitaine commandant la subdivision (nom illisible), Bouna, le 1er juillet 1920.

lent à Kong, qui, elle, a été assez largement rayée de la carte des échanges aussi bien économiques que culturels.

La conquête coloniale donne le coup de grâce à la cité. Après avoir été longtemps cette ville en position charnière, cette ville-carrefour, que nous venons de décrire, Bouna est devenue, sous le régime colonial, une agglomération complètement excentrée par rapport à une Côte d'Ivoire dirigée à partir de la côte, dont les principlales richesses et zones d'exploitation se trouvent en forêt.

« Région marginale, hors des principaux axes routiers, sans culture d'exportation, sans réserve de main d'œuvre comme l'Ouest ivoirien, Bouna va rester, pratiquement pendant toute la période coloniale, une circonscription sous-administrée »[63], et où les réglementations coloniales étaient appliquées *a minima*. Cet isolement va de pair avec une forte régression démographique. Aux ruines provoquées par les armées samoriennes, s'ajoutent, au début du XXe siècle, les effets des épidémies de variole et de grippe espagnole.

Quels ont été, plus particulièrement, le rôle et la place des lettrés musulmans à Bouna tout au long de cette histoire tourmentée, au XIXe et XXe siècles ? Après avoir ainsi précisé le cadre historique et politique, nous allons consacrer le chapitre 13 à l'étude de cette question.

63. J.-L. Boutillier, 1993 : 369.

5

Samori dans le nord ivoirien (1892-1898)

Le passage de Samori dans les savanes de l'actuel Nord ivoirien a laissé une impression tragique dans les mémoires[1]. Rien à voir donc avec les célébrations du résistant à la conquête française du côté de la Guinée ou dans l'historiographie des indépendances.

Par contre, l'aventure de Samori eut des retombées économiques profitables au pays Baoulé et à d'autres zones forestières plus au sud : « Les échanges avec Samori induisent entre 1894 et 1898 une véritable prospérité fondée sur l'acquisition de nombreux captifs à des termes d'échange très avantageux (contre des armes et de la poudre et, à mesure que les problèmes de ravitaillement deviennent plus aigus pour Samori, contre des produits de subsistance). En outre, le rôle des transitaires baule s'en trouve conforté (armes et poudre du sud de Gold Coast vers Samori et le pays guro ; caoutchouc et ivoire de Samori vers les comptoirs et les traitants du sud). L'apport massif de main d'œuvre par les captifs achetés et les réfugiés du nord capturés est utilisé dans la production interne, particulièrement dans les mines d'or du sud…»[2].

Sur ce « seigneur de guerre » issu du monde Malinké-Dioula du Haut Niger, il convient de se reporter à la somme d'Yves Person, et plus particulièrement au tome III, qui traite du passage de Samori en Côte d'Ivoire[3]. On peut y ajouter la biographie de

1. Pour une présentation de cette histoire et sur le jeu à « plusieurs bandes », dans le Nord ivoirien, entre les Français, venus du Soudan ou de Grand Bassam, Tyéba, le puissant fama de Sikasso, Samori et Kong, il convient de lire le tome III (1975) de la thèse de Person (not. 1276-1818) et le chapitre IV de Kodjo (2006 : 281-313).

2. M.H. Piault, 1987 : 72-73

3. Y. Person, 1975. C'est là que se trouve sa cinquième et dernière partie, dans laquelle il traite plus particulièrement des mobiles politiques et psychologiques de l'expansion vers l'est (1975 : 2055-2060).

Samori par Ibrahima Khalil Fofana, qui contient des précisions utiles[4]. Sur le passage de Samori en pays Sénoufo, on consultera également l'ouvrage de Bohumil Holas[5].

Samori avait construit sa puissance dans le Konyan, région montagneuse de Haute Guinée, entre Kankan, au nord, et Beyla, au sud, pas très loin de l'actuelle Côte d'Ivoire, avec laquelle Beyla communiquait[6]. Sa capitale était à Bissandougou, située près de Kérouané, à 180 kilomètres au sud de Kankan. Après avoir été sofa dans des armées locales, il avait décidé, en 1861, de travailler à son propre compte. Il offrit ses services aux Kamara, les alliés traditionnels de son clan, contre les Sissé (Cissé) islamisateurs, et s'inséra ainsi dans le jeu des luttes locales qui agitaient la région. L'ensemble du bas Konyan reconnut bientôt son autorité (1862-1866). Installé à Sanankoro, près de son village natal, il organisa une véritable armée et prit le titre malinké de *fama.* À partir de 1871, il sortit du Konyan et gagna le Toron, le pays situé immédiatement au nord.

Parti pour défendre les animistes, il se posait désormais, selon Y. Person, en porte-parole des commerçants dioula qui le soutenaient. Bien plus, en 1884, il prit le titre d'almami, voulant désormais doter son État naissant d'une légitimité islamique, une innovation qui était d'ailleurs loin de plaire à tous ses partisans. Il s'entoura désormais de conseillers musulmans pris parmi les ralliés de fraîche date[7]. En 1887, il proclama un véritable régime islamique, accompagné de conversions forcées qui ruinèrent son prestige parmi les animistes.

Entre temps, le développement de ses conquêtes l'avait mis, à partir de 1882, au contact des troupes françaises qui progressaient alors dans la vallée du Niger. De premiers combats eurent lieu avec des fortunes diverses. Devant la menace, il dut céder du terrain et signa, entre 1886 et 1889, plusieurs traités avec les représentants français. Il partit attaquer en vain ses adversaires de Sikasso[8], dont le roi Tyèba avait fait une forteresse considérable, et dut lever le siège (1887). Entre 1888 et 1890, il fit face, dans ses rangs, à une véritable guerre du refus, « la grande révolte » (*Ban Kèlè*), qui résultait tout à la fois des compétitions à l'intérieur de sa famille, des effets d'une guerre qui durait, des rancœurs nées de sa politique d'islamisation forcée et des campagnes de rumeurs lancées par les Français.

En 1891 et 1892, les Français occupèrent Kankan, capitale du Baté, ville des ancêtres de Samori, Bissandougou, sa capitale déchue, et Sanankoro, sa première capitale. Chassé de son domaine, Samori Touré se lança, avec tous les siens, dans une longue marche vers l'est pour y chercher un nouvel espace et y trouver quelque répit. Ainsi naquit ce que

4. Ibrahima Khalil Fofana, *L'Almami Samori Touré Empereur. Récit historique,* Paris-Dakar, Présence Africaine, 1998. L'auteur avait recueilli, entre 1949 et 1955, un certain nombre de souvenirs auprès d'une quinzaine acteurs et de témoins encore vivants. Il avait publié un premier état de ses travaux en 1963, dans le n° 1 des *Recherches Africaines* (Etudes guinéennes), à Conakry, dont ce livre est issu. Nous avons consulté cet ouvrage en ligne. http://www.webmande.net/bibliotheque/fofana_ibrahima_khalil/tdm.html La pagination de l'ouvrage imprimé en est absente. Nos références ne renvoient donc pas aux pages.

5. B. Holas, 2006 : 46sq., « Les guerres de Samory ».

6. Odienné est située à environ 300 km.

7. Y. Person, 1971 : 110.

8. Sikasso est à environ 250 km. au nord de Korhogo, sur le territoire de l'actuel Mali. C'est la capitale du Kénédougou. Tyèba Traoré y règna de 1866 à 1893. Pour résister notamment à Samori, il avait entouré Sikasso d'une muraille défensive longue de 9 km et haute de 6 m., faisant de cette place un tata (forteresse) pratiquement imprenable avec les moyens habituels des guerres soudanaises.

certains ont appelé un « second empire » samorien, lequel s'étendait dans l'hinterland de l'actuelle Côte d'Ivoire. Inquiets de ces mouvements, les Français décidèrent d'envoyer, à partir de Grand-Bassam, une colonne dirigée par le capitaine Ménard, pour lui barrer la route, mais celle-ci fut écrasée à Séguéla (4 février 1892). Samori s'employa alors à occuper ces terres ouvertes de savane.

Les mouvements de Samori dans le nord ivoirien

Le nouvel empire samorien a d'abord eu pour centre la région d'Odienné[9]. Celle-ci était, depuis le milieu du XIXe siècle, sous le contrôle de la dynastie Touré, fondée par Vakaba Touré, cet autre chef guerrier. Après la mort de ce dernier, en 1858, ses fils ont pris la relève et, pour faire face aux révoltes locales, ils ont contracté une alliance, en 1881, avec Samori. Lorsque Samori fit mouvement vers l'est, il trouva très naturellement, en 1892, une base d'opérations chez ses alliés d'Odienné, auxquels il donna un coup de main contre leurs adversaires. « Samory, allié d'Amadou Touré, fils de Vacaba, se jette sur le Nafana et rencontre l'armée des Diarassouba […]. Grâce à sa cavalerie et à la supériorité de son armement, Samory écrase ses adversaires, rase tous les villages du groupe, passe au fil de l'épée hommes et vieillards, emmène le reste de la population en esclavage »[10]. Telle est, du moins, la version administrative conservée un demi-siècle plus tard.

Après cette étape relativement brève à Odienné, pendant laquelle il conduisit surtout des campagnes militaires plus à l'est, Samori se fixa, en 1894, à Dabakala, à mi-chemin entre Kong et Gbékékro, le village de Nguessan Kwa Gbeke (future Bouaké), un chef Baoulé influent. Il sut se ménager un allié en la personne de Gbeke et conclut avec ce dernier un pacte de non agression, grâce auquel il pouvait échanger des esclaves contre des produits de la côte, notamment des fusils et de la poudre, et contre de l'or[11]. Le capitaine Marchand, qui avait dirigé une mission française à Kong en 1894, considérait le Baoulé comme « le coffre fort de la Côte d'Ivoire »[12]. Cet accord entre Samori et Gbeke fut respecté, ce qui tranche assez nettement avec les pratiques de prédation utilisées par les troupes samoriennes dans les savanes du Nord, notamment aux dépens de Kong et de Bouna. Dès lors, le nouvel empire de Samori va s'étendre progressivement d'Odienné à Bouna, c'est-à-dire dans tout le « Nord ivoirien ».

Cette période samorienne dans le « Nord ivoirien » a duré moins de sept ans (1892-1898). Elle n'en a pas moins eu des effets durables par les destructions qu'elle a entraînées, notamment celles de deux villes majeures du réseau marchand entre vallée du Niger et côte atlantique, Kong et Bouna. Le monde Mandé-Dioula, installé dans cette zone depuis plusieurs siècles, ne reconnut pas vraiment Samori comme un des siens, en

9. Y. Person et F. Ligier, 1976 : 111.

10. Archives privées Yves Person, 4 B, cercle d'Odienné, G. Lerendu, Rapport de tournée de recensement du groupe Nafana, 5 juillet 1954. En prenant le pouvoir dans la région et en fondant sa capitale à Odienné, Vakaba Touré a renversé la dynastie Diarassouba alors au pouvoir. À la place du Nafana, nom de leur royaume, il a fondé un nouvel Etat qui porte son nom : Kabadougou, ou Kabasarana (du nom de Vakaba (ou Va Kaba) lui-même.

11. S. Touré et al, 1959 : Y. Person, t. 3, 1975 : 1585-1586.

12. G.N. Kodjo, 2006 : 296.

dépit du pouvoir de séduction que celui-ci a pu exercer, surtout dans un premier temps, et dont les biographies de nombreux lettrés portent, comme nous le verrons, témoignage. C'était un chef de guerre face à des commerçants et des karamokos, plus attachés à une paix propice aux affaires et aux études. Son titre d'almami ne fit donc pas de lui un fédérateur des forces musulmanes implantées dans le pays. Bien au contraire, celles-ci sortirent très affaiblies de cette période, après avoir perdu dans la tourmente nombre de leurs élites. La domination française vint, à son tour, introduire de nouvelles règles du jeu, également peu favorables, quoique d'une autre manière, aux études islamiques.

Les Sénoufo de la région de Korhogo, qui s'étaient déjà soumis au Kénédougou (Sikasso), n'opposèrent pas de résistance à Samori. La victoire remportée par Samori sur Babemba, le fama de Sikasso, leur ennemi proche, à Kaloua en septembre 1894, semble avoir suscité un préjugé favorable et un mouvement de ralliement, en la personne, notamment, de Gbon Coulibaly (Kulibali), la grande figure locale, qui devait, plus tard, se ranger aux côtés des Français[13]. Samori put refaire ses forces en recrutant de nouveaux sofas parmi ces Sénoufos[14]. Comme l'écrit Robert Launay, « Korhogo devint un des alliés les plus stratégiques de Samori pendant les dernières années de sa carrière, un de ses fournisseurs les plus vitaux en nourriture et en hommes pour son armée »[15].

Mais c'est plus à l'est, là où il s'installa, que Samori rencontra des résistances plus vives de la part d'autres groupes Sénoufo. Les Djimini ont, par exemple, payé un très lourd tribut à la répression de Samori pour n'avoir pas voulu traiter avec lui[16]. En visite à Katiola, à l'ouest de Dabakala, en mars 1902, le R.P. Bedel, note ainsi, dans son journal de voyage, à la date du 9 mars, à propos de Darakolondougou – une trentaine de kilomètres au nord de Katiola – en pays Tagouana (Tagbana)[17] : « Toute cette région a été ravagée par les bandes de Samori ; les habitants ont été tués ou vendus comme captifs aux Baoulé »[18].

Dans le cadre de ce nouvel empire provisoire à l'ouest de la Volta blanche, Samori va alors mener, à partir de Dabakala, une politique entièrement dominée par l'urgence. Il n'était plus question de créer une société nouvelle et structurée. Samori « demandait aux vaincus leur soumission et non leur conversion […]. Le nouvel Empire n'était donc

13. Sur cet « opportunisme » des Sénoufos de la région de Korhogo, fait de prudence et d'un sens aigu des rapports de force, voir les remarques de D. Harre : « Les logiques coercitives des appareils centraux qui contrôlèrent la région – royaumes du Kénédougou, du Wasoulou, administration coloniale, État indépendant -, paraissent toujours avoir été investies, acclimatées ou contournées par les tenants de l'autorité locale […] En outre, la complémentarité entre plusieurs types de pouvoir, chacun détenu par différents membres de la famille [de Gbon Coulibaly], rend toute concurrence extérieure hasardeuse » (1993 : 220).

14. À l'époque coloniale, une version plus gratifiante avait cours. Selon Paul Marty, aussitôt après qu'il eût succédé à son père, Gbon Koulibaly « dut presque aussitôt prendre la fuite devant les bandes de Samori, se réfugia à Sikasso, auprès de Babemba, et revint chez lui, en 1895, lors de l'arrivée des Français » (1922 : 173). Comme l'écrit Robert Launay, Gbon « réussit même à camoufler son passé d'allié de Samory » (1997 : 421). L'administration coloniale elle-même, qui avait besoin du soutien actif de Gbon, récompensa son partenaire en contribuant à l'oubli officiel de ce passé.

15. R. Launay, 1997 : 420.

16. Voir Y. Person, 1975 : 1656

17. Tagbana et Djimini sont des groupes Sénoufo.

18. Cité par T.F. Ouattara, 1999 : 119.

qu'une armée, campée sur une terre étrangère, où elle essayait de trouver sa subsistance, mais dont le devenir ne l'intéressait pas »[19].

Samori, Mori Touré et Marabadiassa

Dans l'ombre de Samori, il convient de faire une place à un seigneur de guerre de moindre envergure, parfois confondu avec le premier en raison d'une part d'homonymie, et qui mena aussi des campagnes armées dans une partie du Nord. Il s'agit de Mori Touré[20].

L'épopée des Touré de Marabadiassa commence avec Seydou Touré, un Zarma du Dendi, venu de Nikki (au nord du Bénin actuel). À la suite de conflits locaux, ce riche commerçant de cola émigra vers l'ouest, dans le cadre d'un mouvement plus général de migrations Zarma dans cette direction, à cette époque. Les hommes de Seydou Touré trouvèrent bon accueil chez les Malinké guerriers du village de Sarhala, à 60 kilomètres au nord de Mankono, dans le Ouorodougou. Ils leur fournirent du renfort et s'installèrent à Sayarou, village musulman.

Mori Touré était fils de Seydou. Son père l'envoya à Niamina, dans la vallée du Niger, pour faire des études islamiques[21]. Il y apprit aussi les méthodes de combat. Quand son père mourut, vers 1882, Mori Touré devint à son tour chef de guerre à la tête des Zarma de Sarhala. À partir de 1885, Mori Touré s'impliqua dans les conflits locaux, notamment avec les Tagouana et les Djimini, provoquant de nombreuses destructions. Il attaqua ainsi les villages qui contestaient l'hégémonie de Darakolondougou (au nord de Katiola). Cette guerre dura une dizaine d'années (1885-1890).

Dans ses mouvements, Mori Touré avait trouvé, au nord du pays Baoulé, un emplacement près d'une boucle du Bandama, où il souhaitait s'installer, dans une zone de contact entre le Nord Sénoufo et le pays Baoulé. Il demanda aux Baoulé l'autorisation de s'y établir. Ainsi naquit Marabadiassa, dont le nom signifie en mandé, « la palissade des Maraba » – Maraba étant un nom générique pour désigner, en fait, toutes les populations de l'est, Zarma et Haoussa[22]. Marabadiassa fut fondée avec l'aide des Baoulé de Gbéké (le chef de Gbékékro, future Bouaké). Une alliance naquit ainsi entre les uns et les autres. C'était alors le seul village « Dioula » en pays Baoulé. À la fin du XIXe siècle, c'était un gros village de 1 200 habitants situé sur la rive gauche du Bandama. Cela se passait « quatre ans avant l'arrivée des Français », a indiqué le petit-fils de Mori Touré.

19. Y. Person, 1975 : 1760-1761.

20. Sur Mori Touré, voir S. Touré, J. Rouch & E. Bernus, 1959 : 107-110 (récit recueilli auprès de Soualou Touré, chef du village de Marabadiassa, petit-fils de Mori Touré) et Tiona Ouattara, 1999 : 57-62.

21. « Seydou Touré avait décidé de donner une éducation religieuse et militaire poussée à son fils. C'est ainsi qu'il l'avait envoyé, vers 1880, à Niamina, sur le fleuve Niger, au pays des Toucouleurs d'El-Hadj Omar. Mori Touré y avait appris l'art de la guerre et s'était converti à l'islam tidianite alors que sa famille était traditionnellement d'obédience qadriiste d'Uusman dan Fodio. Deux ans plus tard il avait fini sa formation d'homme et était revenu à Sarhala » (T.F. Ouattara, 1999 : 61). Cette adhésion à la Tijaniyya n'est pas confirmée par ailleurs. L'article de J. Rouch et E. Bernus (*Notes africaines*, octobre 1959), qui a rapporté ce voyage de formation à Niamina, n'en fait pas état.

22. Chez les Malinké, le terme Maraba désigne l'ensemble des commerçants originaires de l'est de la boucle du Niger, par opposition aux Marka, implantés dans l'ouest de la boucle. Les Malinké confondent ainsi sous le même nom les Zarma et les Haoussa, qui appartiennent pourtant à des groupes linguistiques entièrement différents (voir Y. Person, t. 1 : 96 et t. 3 : 1579 *sq.*).

Marabadiassa et son environnement

Plusieurs localités autour de Marabadiassa sont aussi le lieu de communautés musulmanes actives : Mankono, Bouandougou, Tieninghoué, Bouaké.

Source : carte Google

Distance Marabadiassa-Bouaké : 74 kilomètres.

Compte tenu de l'ampleur des ravages, et l'homonymie partielle avec Samori aidant, les guerres de Mori Touré sont parfois confondues localement avec celles de Samori, qui vint effectivement s'installer non loin du champ d'action de Mori Touré. Le tata (camp fortifié) de Samori, Boribana, était, en effet, à une trentaine de kilomètres de Marabadiassa. En fait, les guerres samoriennes se développèrent chronologiquement aussitôt après les raids de Mori Touré. « A la fin de la deuxième année de séjour de mon grand-père, Samori arriva dans le pays Baoulé », indique Soualou Touré, le petit-fils de Mori Touré[23]. Samori vint près de Marabadiassa et des émissaires furent échangés. Toujours selon Soualou Touré, Mori Touré convainquit Samori de ne pas attaquer les Baoulé. D'après M. Bamba, les nouveaux arrivants, appelés aussi « Dendawa » (du nom du Dendi, leur région d'origine) s'installèrent à l'emplacement d'un village Baoulé nommé Akanzakro (du nom de son chef Akanza). Les Baoulé se regroupèrent ensuite plus loin[24].

Nous avons recueilli, à Dabou, le témoignage d'El-Hadj Mohammed Mustapha, le fils de l'un de ces Maraba arrivés en ce lieu. Il recoupe les propos de Soualou Touré, mais il place l'origine des migrants dans les villes Haoussa, et non dans le Dendi, et il fait, selon une tendance plus générale, des 'Haoussa' l'ethnique générique de ce groupe à dominante Zarma. Sans exclure la présence de Haoussa dans le groupe des migrants, la réputation du commerce Haoussa dont le réseau atteignait le Nord ivoirien est sans doute une des raisons qui contribuent à cette attribution. D'autre part, ce témoin lie l'arrivée du groupe à la réputation de Samori, alors que, selon le témoignage du petit-fils de Mori Touré, les migrants seraient venus comme des mercenaires s'impliquant dans les conflits de la région sans référence particulière à Samori avec lequel le contact direct aurait eu lieu plus tard, environ deux ans après l'installation autonome de Mori Touré à Marabadiassa.

> « Mon père, nommé Choaibou – nous dit El-Hadj Mohammed Mustapha – appartenait à un groupe d'une trentaine de Haoussa qui voyageaient ensemble. Ils étaient surtout originaires de Kano, mais aussi des autres cités Haoussa. Ils servaient comme mercenaires. À l'occasion de leurs voyages, ils ont appris l'existence d'un grand chef de guerre, l'almamy Samori. Ils ont décidé de venir en groupe le rejoindre. Ils se sont alors installés à Marabadiassa : en dioula, *diassa* veut dire "palissade", "camp", et *maraba* est le nom des Haoussa[25]. C'était avant 1900. Les terres autour du village appartenaient aux Baoulé qui avaient autorisé les Haoussa à s'installer.
> L'almamy Samori a alors appelé les Haoussa auprès de lui. Ceux-ci se sont déclarés prêts à l'aider. Mais Samori leur a demandé de faire la guerre aux Baoulé. Les Haoussa ont répondu que leurs greniers étaient chez les Baoulé et

23. S. Touré, J. Rouch et E. Bernus, *op. cit.* : 109. Samori est à Odienné en 1892 et en 1894 à Dabakala. C'est cette dernière date qui pourrait servir de repère.

24. M. Bamba, 2015 : 317-318. Voir aussi, du même auteur, sa thèse de doctorat, soutenue en 2016 : L'histoire de Marabadiassa selon les sources orales de 1891 à 1921 (Université Alassane Ouattara de Bouaké).

25. « Maraba » désigne, plus exactement, ceux qui sont à l'Est, donc aussi bien les Zarma que les Haoussa.

qu'ils ne pouvaient leur faire la guerre. Ils ont accompagné l'almamy Samori dans ses guerres vers Dabakala, Bouna et Bondoukou – donc en dehors du pays Baoulé. Ainsi ce sont les Haoussa qui ont dissuadé Samori d'attaquer le pays Baoulé. À chaque victoire, les Haoussa ramenaient des esclaves qu'ils vendaient aux Baoulé.
Après la défaite de Samori, ce fut la dispersion. La majeure partie des Maraba est restée à Marabadiassa, mais il y a eu un mouvement d'émigration en direction de la Basse Côte (vers Bouaké, Tiassalé, Dabou, Bassam) »[26].

À Marabadiassa comme à Dabou, on retrouve un discours constant, qui est la marque de la tradition de ces Maraba : l'alliance avec les Baoulé, le refus de les combattre, l'influence exercée sur Samori pour qu'il ne les attaque pas, et enfin le rôle de mercenaires joué au service de Samori.

Marabadiassa marché régional

Selon l'Étude régionale de Bouaké, ces Maraba « s'étaient placés en bordure de deux régions relativement peuplées, riches en ressources naturelles, et dont les habitants gouro et baoulé étaient en contact permanent avec la mer […]. Les commerçants de Marabadiassa se montrèrent très habiles. Pour les échanges avec les Baoulé, ils surent exploiter le fait que de nombreux villages du nord [du Baoulé] n'osaient plus envoyer des représentants à Tiassalé à cause du brigandage et étaient par conséquent prêts à accueillir favorablement de nouvelles offres de débouché [vers le Nord]. Mory Touré et ses hommes leur présentèrent une monnaie d'échange particulièrement estimable : les captifs qu'ils se procuraient chaque jour en plus grand nombre en pays sénoufo. Ils recevaient en échange de l'or, du sel, des cauris, des pagnes, des objets de pacotille et des armes à feu ou de la poudre […]. En inaugurant le commerce des esclaves, Marabadiassa ouvrait une nouvelle ère d'échanges entre la région de Bouaké et les pays du nord. Ce commerce prit une intensité remarquable quelques années plus tard sous l'impulsion de Samori »[27].

Mori Touré mourut en 1894, laissant ainsi une place de commerce située à un endroit stratégique, dont la prospérité tenait beaucoup à la revente des captifs. Georges Thomann, l'administrateur de Sassandra, ralliant Bouaké après avoir fait la jonction Sassandra-Séguéla avec une petite troupe, en 1902, passa par Marabadiassa. Il y arriva le 1er avril et donne la description suivante de ce qu'il appelle « le grand marché haoussa » :

« Le 1er avril, nous traversons le Bandama blanc, à l'aide d'une unique pirogue dirigée par des Baoulé et nous entrons dans Marabadiassa, importante colonie haoussa enclavée dans la tribu Agni [Baoulé] des Goli. Le chef Séliman Touré… [insiste pour nous garder]. Le marché de Marabadiassa est immense et fort bien achalandé ; on y trouve, en plus des produits indigènes, presque toutes les marchandises d'importation qui sont dans les factoreries de la côte »[28].

26. Entretien avec El-Hadj Mohammed Mustapha, Dabou, 27 mai 1969.
27. *Étude régionale de Bouaké, 1962-1964* : 49-50.
28. G. Thomann, 1903a : 130.

Marabadiassa a donc brièvement prospéré sur les franges de l'aire d'influence samorienne, dans une zone de contact avec le pays Baoulé que Samori, à la suite de Mori Touré, évita d'attaquer[29]. Les ambitions de Samori visaient, en effet, les grands foyers Dioula de la zone : Bondoukou, Bouna, Kong.

Avec l'attraction de la côte et la fin du trafic d'esclaves, Marabadiassa a rapidement perdu de son importance commerciale, mais son rayonnement religieux s'est développée. Nous étudierons plus loin les caractéristiques de Marabadiassa comme centre religieux (voir le chapitre 21), et nous relèverons l'influence de plusieurs de ses maîtres sur les élites musulmanes de Bouaké.

L'affaire de Bondoukou (1895-1897)

En août 1895, à partir de sa base du Djimini, Samori attaque le Gyaman et Bondoukou. Le but de cette campagne était essentiellement la recherche de nouvelles sources de ravitaillement pour ses troupes et de nouveaux marchés où il puisse, grâce à la vente des captifs faits prisonniers au cours de ses campagnes, acheter les armes, les munitions et les chevaux dont il avait besoin pour la poursuite des combats. Mais ce fut, à l'expérience, une tentative vaine. Bondoukou était dans la sphère du commerce britannique où les captifs étaient invendables (la traite étant interdite en Gold Coast) et où il ne pouvait plus acheter des armes puisque les Britanniques, à la demande des Français, avaient prononcé l'embargo.

Après avoir défait la colonne Monteil venue de la côte à sa rencontre en mars 1895, Samori se tourne vers le Gyaman, avec lequel de premiers combats, aux fortunes diverses, ont lieu. Karamoro ʻAli, chef de guerre Dioula, y participe aux côtés des Abron. Samori franchit le Comoé, occupe les villages Abron et établit ses quartiers au nord de la ville de Bondoukou[30]. Les négociations s'engagent avec les notables de Bondoukou, au premier rang desquels l'imam Braimah (Ibrahim) Timité, qui envoie auprès de Samori un juriste tijani âgé du nom de al-Hajj Mukhtar Gasama Dyabi. Lui et son fils, Mukhtar Dyabi, d'une part, et Karamoro ʻAli, envoyé par l'imam Ibrahim Timité auprès du Gyamanhene d'autre part, s'entremettent pour fixer les conditions de la reddition du Gyaman[31], qui est signée en septembre 1895 après que les forces samoriennes fussent entrées dans Bondoukou en juillet. Le Gyaman doit verser une importante indemnité de guerre. Samori reste à Bondoukou jusqu'en décembre 1895, puis il s'installe en dehors de la cité jusqu'à la fin de l'année suivante[32]. Les musulmans de la ville, dont l'influence sort renforcée de la crise, sont bien traités par les Samoriens, mais ils évitent de s'allier trop étroitement avec l'occupant afin de sauvegarder leurs relations avec les Abron. Leur position n'en est pas moins ambiguë, car ils ont servi d'intermédiaires majeurs avec le conquérant et ont bénéficié de quelques faveurs. Pendant deux ans, les troupes de

29. Sur l'ensemble de la question, voir «La guerre de Mori Touré dans le pays des Fohobélé (1885-1894)», titre du chapitre 6 de Tiona Ferdinand Ouattara (1999 : 58-72). Les Fohobélé sont souvent désignés sous le nom de Tagbanas, ou Tagouanas.
30. A. Muhammad, 1977 : 247.
31. *Ibid.*
32. *Op. cit.*, 1977 : 247-248.

Samori occupent toute la moitié septentrionale du royaume[33]. Face à l'occupation samorienne, les Abron de Bondoukou choisissent de faire le vide. Ils se replient dans les campements enfouis dans la forêt. Le milieu naturel forestier et la nature des produits vivriers locaux (igname, impossible à transporter et à stocker) qui convenaient mal aux sofas venus des régions de savane, eurent raison des troupes samoriennes qui furent heureuses de quitter la ville et la région après une occupation décevante. La menace britannique avait été l'un des principaux facteurs de l'évacuation.

Inquiets des incursions des forces samoriennes dans leur territoire, notamment en direction de Wa, ainsi que des revendications françaises, les Britanniques se sont mis, en effet, en mouvement. Le 7 juillet 1897, le commandant samorien de Bondoukou quitte la ville avec tous les sofas. Il est accompagné de Sanusi Dyabi, un autre fils de al-Hajj Mukhtar Gasama Dyabi. Sanusi Dyabi essaie, en vain, d'entraîner les habitants de la cité avec lui et, en désespoir de cause, ordonne de mettre le feu à la ville[34]. Les Britanniques pénètrent dans Bondoukou le 2 septembre 1897. Fin octobre, une partie des troupes britanniques retourne à Cape Coast, tandis que l'autre prend la direction de Bouna, accompagnée par l'imam Kounandi Timité en personne, récemment entré en fonctions[35], et par des notables Abron, tous inquiets de voir revenir les sofas[36]. Le 5 décembre 1897, c'est au tour de Clozel et des forces françaises de pénétrer dans la ville, qu'ils trouvent déserte et en partie détruite[37]. Bondoukou sort affaiblie de ces occupations successives. Les chefs musulmans ont été constamment en première ligne dans les négociations et les ralliements aux vainqueurs successifs.

Il existe un texte arabe qui évoque l'occupation de la ville de Bondoukou par Samori, sans doute écrit à la fin du XIXe siècle[38]. L'auteur est un cousin de l'imam Kounandi Timité, un érudit nommé Fabakari b. al-Hasan Timité, connu localement comme Karamoko Subruni. Il avait, semble-t-il, rompu avec l'imam Timité et les notables de Bondoukou[39] en raison de leur ralliement aux Français et il avait quitté la ville. Ce texte, qui dénonce les malheurs survenus à cause de Samori[40], rend finalement hommage aux troupes britanniques, « les partisans du…[Tout] Puissant », qui l'ont

33. Pour cette synthèse de l'histoire du Gyaman, voir M.H. Piault : 1987 : 234.
34. A. Muhammad, 1977 : 250.
35. Lors de son passage dans la ville en 1892, Monnier avait rencontré « l'almamy Ibrahima Kitaté », âgé de « quatre-vingts ans bien sonnés » (1894 : 181). Erreur de transcription ou coquille typographique,Il s'agissait de l'almamy Ibrahima Timité.
36. A. Muhammad, 1977 : 251.
37. *Ibid*.
38. Voir A. Muhammad, 1974 : 258-264. Voir aussi A. Muhammad, 1977. Le titre de ce texte de deux folios (trois pages), qui est une admonestation aux habitants de Bondoukou, est le suivant : *Tadhkira li-l-nās 'an waqā'i-li-l-nās* (litt. « Rappel aux gens sur les évènements survenus aux gens ». La répétion de *nās* ('gens") est pour la rime. On pourrait traduire : « Rappel aux habitants sur ce qui leur est arrivé ».
39. Le nom de Bondoukou est, dans ce texte, écrit en arabe sous la forme « Buntughū ».
40. « Combien d'amis chers ont été réduits à la soumission quand Samori [Shamhur] est venu […] Son armée a fait mouvement aussi rapidement qu'un cours d'eau [*buhūr*] et elle déversa sur nous la dégradation ainsi que des jeunes gens [armés] [*al-dhull wa-l-sighār*]. Nous nous éparpillâmes en direction des frontières dans toutes les directions ». *Buhur*, pluriel de *bahr*, désigne la mer ou un grand fleuve. *al-dhull wa-l-sighār. Al-dhull :* dégradation, humiliation. *Al-sighār,* pluriel de *al-saghīr* : « petit, mineur, subalterne » (A. Muhammad, 1974 : 259 (texte arabe) ; 262-263 (traduction anglaise) – notre traduction de l'anglais et notre renvoi aux mots arabes).

chassé, ajoutant : « L'arrivée des partisans du Gardien, le Puissant, le Glorifié, le Reconnaissant. Allah leur a donné le pouvoir d'infliger le mal dans le monde. Ils ont deux livres autres que les Psaumes [*al-Zabūr*]. Ils ont délogé les armées de Samori de notre pays. Et ce fut une bénédiction [*ni'ma*] du Patient [*al-Sabūr*] »[41].

Écartelées entre les différentes puissances qui ont fait de leur ville un enjeu international, dans les années 1895-1897, les notabilités musulmanes de cette cité Dioula – les Timité et les Diabi notamment – ont, suivant en cela une attitude « cléricale » bien établie, négocié avec tous les vainqueurs du moment, non sans contradictions dans leurs rangs, et sans arriver à épargner à la ville certaines destructions. La ville sortait quand même en grande partie intacte de cette occupation. Comme nous le verrons, le magistère des Timité, et notamment de celui qui a pris ses fonctions en pleine crise, l'imam Kounandi Timité, allait se poursuivre sous l'administration française.

La ruine de Bouna (1896-1897)

Bouna était, comme Kong, un marché important et, en même temps, une ville à forte minorité musulmane. Samori était attiré par les richesses de ces deux villes, mais ses engagements religieux auraient dû le dissuader d'utiliser la violence contre leurs communautés musulmanes, car, en sa qualité d'almami, il se voulait protecteur de l'islam et des musulmans. Un certain sentiment de solidarité ethnique avec les Dioula de ces deux cités aurait aussi pu l'empêcher d'employer les moyens de la conquête. Les deux centres rendaient de grands services à Samori. Leurs commerçants lui servaient d'intermédiaires pour ses différentes transactions et ils faisaient d'ailleurs de gros bénéfices au passage.

Mais aussitôt après l'affaire de Bondoukou, Bouna devint la cible commune des Britanniques, des Français et des Samoriens. C'est cette conjoncture particulière qui provoqua une accélération des tensions et une multiplication des incidents. En 1894-1895, quand Samori était encore loin, les dirigeants de Bouna avaient refusé de lui livrer des émissaires de Tiéba, le fama de Sikasso[42]. Après l'occupation de Bondoukou par les forces de Samori, Bouna multiplia les gestes de bonne volonté en sa direction[43]. Person reproduit la traduction d'une lettre des autorités de Kong (au nom de « Bakary Oulé Wattara, fils de Lohonzo Barou, roi des Dioulas de Kong ») aux gens de Bouna, qui appelait aussi ces derniers à la prudence : « … Samory vient de faire la guerre dans le Djimini et m'a fait dire qu'il ne veut pas faire la guerre aux hommes de Kong et à leur famille qui est à Bouna et sont ses camarades. Les hommes de Kong font cette lettre et l'envoient à Bouna. Samory dit qu'il faut lui obéir »[44].

41. A. Muhammad, 1974 : 260 (en arabe), 263 (traduction anglaise). Notre traduction en français.

42. Les sources parlent aussi des « captifs de Tyéba ». J.-L. Boutillier relève une erreur de Person qui pensait qu'il ne s'agissait pas du Tyéba de Sikasso (1993 : 111, n. 16. *Cf.* Y. Person, 1975, t. III : 1702).

43. J.-L. Boutillier, 1993. : 124-126.

44. Voir Y. Person, 1975 : 1722. On trouve dans les archives Person l'origine de ce texte. Il s'agit de la « traduction de la lettre envoyée par les gens de Kong à Diébango à la fin de 1895 » qui figure dans une monographie sur les États de Bouna par le lieutenant Chaudron, du 1er Tirailleurs sénégalais, commandant la circonscription de Bouna (Archives privées Yves Person, 4 B, s.d. [1902]). Diébango, le Gbona (Bouna) Masa, souverain de Bouna, a régné entre 1888 à 1896. J.-L. Boutillier l'appelle Degbango (1993 : 47 et 52). Person

Sur les relations complexes qui se nouent entre les habitants de Bouna et les forces samoriennes, les hésitations et les équivoques, jusqu'à l'affrontement final, on consultera les travaux déjà existants qui proposent des lectures et interprétations multiples sur les causes de l'affrontement et les conditions de la confrontation[45].

Lorsque le fils de Samori, Sarankyeni Mori se présenta devant Bouna, les musulmans de la ville, qui représentaient une minorité substantielle de la population, furent eux-mêmes partagés sur l'attitude à adopter à l'égard des troupes samoriennes. Certains restèrent solidaires du souverain, chef des Koulango et de la ville, et prêchèrent la résistance. D'autres, trompés par les paroles rassurantes de Sarankyeni, croyaient à une négociation possible[46]. Le 6 décembre 1896, Sarankyeni Mori prit la ville d'assaut. Le Gbona Masa, Degbango (ou Diebango), se suicida peu après[47]. Un marabout de la ville, Saléa [Salia, Salih, Saliou] Cissé, se chargea de la négociation et se rallia aux vainqueurs[48].

La conquête de la ville par Sarankyeni Mori donna lieu à de nombreux massacres. La troupe samorienne comptait 5 000 hommes[49], soit plus de la moitié de la population de la ville. Celle-ci fut mise à sac. Des exécutions sommaires de prisonniers suivirent l'entrée des sofas dans la cité. Les Koulango furent les plus touchés. Mais des « ulama » et des commerçants Haoussa furent aussi tués. Sarankyeni Mori fit ainsi massacrer 400 hommes dans le quartier Haoussa (Malagaso)[50]. Sur six imams de kabila (les quartiers de la ville), trois furent tués, trois s'enfuirent[51]. J. Holden évoque des exécutions sélectives aux dépens des Koulango, des Haoussa et des kabila Dioula des Kamara et des Cissé, tandis que les Ligbi auraient été épargnés[52]. Des mosquées furent détruites. De 70 à 80 % des habitants de la ville périrent de mort violente ou des suites du désastre[53]. Les villages environnants subirent des destructions identiques et furent livrés au pillage. Les

a apporté de légères modifications à la traduction qu'il avait entre les mains : ainsi, parle-t-il de « camarades » au lieu d'« amis », d'« hommes » de Kong au lieu de « gens » de Kong.

45. Voir Y. Person, 1975, t. III : 1702 *sq.* ; J. Holden, 1970 : 97 ; J.-L. Boutillier, 1993 : 131-134.

46. J.-L. Boutillier, 1993 : 134. Un certain nombre d'éléments d'information sur la confrontation entre Sarankyeni Mori et les gens de Bouna figurent dans la monographie sur les « États de Bouna » du lieutenant Chaudron, 1902, déjà citée (Archives Yves Person, 4 B) et dans la « Notice historique sur le royaume de Bouna » (Archives Yves Person, 4 B, s. d. [1902]), sans doute rédigée aussi par le lieutenant Chaudron.

47. J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 47.

48. J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 129-130. La carrière de Saléa Cissé, frère du grand imam de Bouna, avant de devenir imam lui-même, est marquée par une série de virages opportuns : d'abord anti-samorien, il négocia son ralliement au conquérant. Il finira, plus tard, entouré d'honneurs par l'administration française (*Op. cit.* : 126-127).

49. J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 137.

50. Un rôle particulier est attribué par des traditions locales aux Haoussa (Malaga) de la cité qui auraient adressé des offres de service à Sarankyeni Mory, puis à Babatu, le chef des Zarma occupant la ville de Wa – laissant croire à un double jeu dont le fils de Samori aurait voulu se venger (J. Holden, 1970 : 98 ; J.-L. Boutillier ; 1993 : 132 ; A. Kamara, 2004 : 85). Sur les opérations menés à partir de Wa contre les Dagaaba voisins et l'intervention des Samoriens, voir I. Wilks, 1989, 118 *sq*.

51. Les trois qui furent tués étaient Seidu Cissé, l'imam du Vendredi, Ibrahim Camara, dont la *kabila* s'était opposée à Sarankyeni Mori et Baba Ali, un des leaders Haoussa. Parmi les trois autres, deux revinrent à Bouna et un mourut à Marabadiassa (J. Holden, 1970 : 101).

52. J. Holden, 1970 : 100. Cela semble contradictoire avec les propos du Bouna Masa, en 1969, qui accusait les Cissé d'avoir pactisé avec les Samoriens, à la différence, effectivement, selon lui, des Kamara restés solidaires du Masa koulango (J. Holden, 1970 : 91).

53. J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 133-136.

Dioula hostiles à Samori firent les frais des massacres, quand ils n'étaient pas enrôlés parmi les sofas.

Cette conquête de Bouna représente un tournant dans l'histoire du mouvement samorien. Elle sera suivie, l'année suivante, de celle de Kong, avec les mêmes effets de destruction massive. Holden parle, à ce propos, d'une « aberration » dans la stratégie samorienne[54], puisque cette attaque marque la rupture avec les cités du réseau dioula, qui auraient pu être ses alliées naturelles, mais c'est peut-être surestimer le caractère « dioula » du mouvement samorien et méconnaître le caractère prédateur de ce système de domination à ce point de sa trajectoire, lequel ne pouvait plus survivre que par une escalade dans les conquêtes vers l'Est. Sans contester le désastre, J. Holden apporte quelques nuances sur son ampleur et sur la nature des relations de Sarankyeni Mori avec les élites de Bouna, qui auraient été initialement bonnes, avant la dérive sanglante finale. Nous allons y revenir.

D'après une notice administrative datant du début des années 1900, « la ville de Bouna qui, avant ces évènements, comptait environ 8 000 habitants, n'en comptait plus en 1898 que 300 à 400, après la rentrée des fugitifs. La proportion était à peu près la même dans tous les villages du royaume de Bouna ». L'auteur ajoutait que « aujourd'hui, grâce à la tranquillité […], la ville de Bouna compte à peu près 1 500 habitants […] de vieux quartiers en ruines sont relevés »[55]. En 1920, le rapport cité ci-dessus est actualisé par le chef de subdivision de Bouna, à la demande de Marty : selon ce témoignage, « la population actuelle est de 1 810 habitants, dont 1 355 Dioulas et 455 Koulangos »[56] – soit deux tiers de musulmans. « Il y a une Grande mosquée (Missiri Ba), qui est « diamou » [du Vendredi] et cinq petites mosquées[57].

Dans les mois qui suivirent ce désastre de la fin 1896, cette ville ravagée devint un enjeu de la rivalité franco-britannique. Le partage de l'Afrique de l'Ouest était en cours. Des frontières théoriques étaient dessinées par les diplomates et les militaires. Il s'agissait de préparer l'avenir. L'arrivée des troupes samoriennes à Bouna avait relancé l'attention sur ce lieu.

Les Français firent alors de Bouna un objectif prioritaire. C'était l'époque de la délimitation des frontières entre Gold Coast et Côte d'Ivoire. Les Britanniques considéraient que Bouna faisait partie de leur domaine, tandis que les Français voulaient s'en assurer le contrôle pour leur accès au commerce soudanais. En 1895, une mission envoyée à partir de l'hinterland du Dahomey, et dirigée par les lieutenants Baud et Vermeersch, avait traversé le nord de l'actuel Ghana, et atteint Bouna avant de repartir vers Grand-Bassam devant la menace samorienne. Elle avait placé, très théoriquement, Bouna sous le protectorat français. Du moins cette visite venait-elle nourrir le dossier

54. J. Holden, 1970 : 97, et les commentaires de J.-L. Boutillier (1993 : 128).

55. Cercle de Bondoukou, circonscription de Bouna, Notice historique sur le royaume de Bouna (Archives privées Yves Person, 4 B, s.d. [v. 1902]). Ce texte, cité plus haut, est vraisemblablement, nous l'avons dit, du lieutenant Chaudron, auteur de plusieurs notices sur Bouna à cette époque.

56. Boutillier donne un chiffre plus élevé mais des proportions identiques : 3 500 habitants, dont deux tiers de musulmans, en 1921 (J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 135, qui cite à l'appui Binger et Marty).

57. ANS, 5 G 64, trois pages dactylographiées, intitulées « Bouna, par Chaudron 1902-1906 », annotées manuellement en marge et signées du capitaine commandant la subdivision (signature illisible), 1er juillet 1920. De larges extraits de ce document sont repris par Marty (1922 : 336-338).

des revendications françaises face aux Britanniques. Baud avait noté aussi que, de son point de vue, Bouna méritait pleinement le titre de ville en raison de sa population et de la quantité de produits européens que l'on y trouvait sur le marché : étoffes, gin et autres marchandises[58]. C'était aussi, assurément, un argument de circonstance pour justifier sa mission et les prétentions françaises. Les Britanniques répondirent de façon énergique. Eux-mêmes, en 1892 et 1894, avaient signé des traités avec les officiels de la ville[59] et ils s'étaient, depuis lors, impliqués dans les affaires de la cité. Ils étaient basés à Wa, à une centaine de kilomètres au nord-est, autre relais important du réseau dioula, ville marchande, à forte présence musulmane, comme Bouna et Bondoukou.

Les relations entre Britanniques et Samoriens, qui étaient passées par différentes phases de dialogue[60], se détériorèrent. Les Britanniques soutenaient les réfugiés de Bouna et reconnaissaient le nouveau roi désigné par ceux-ci. Troupes britanniques et réfugiés étaient rassemblés à Dokita, à mi-chemin entre Bouna et Wa. Le 3 avril, 1897, Sarankyeni Mori vint à leur rencontre et les mit en fuite. Les rescapés se replièrent sur Wa, mais, le 7 avril, les forces de Sarankyeni Mori réduisirent la garnison britannique à la reddition et entrèrent dans la ville. Elles récupérèrent tout l'armement, dont deux canons et firent prisonnier le résident britannique Henderson. Cette double défaite britannique laissait le champ libre aux Français.

Dès mai 1897, une mission venue de la vallée du Niger et dirigée par le capitaine Braulot, descendit vers la zone avec pour objectif l'occupation de Bouna. Braulot envoya des émissaires à Samori pour s'assurer de sa neutralité. L'almami, qui voulait alors éviter de nouveaux conflits avec les Français, tout en jouant sur les contradictions entre Français et Britanniques, accepta, après des hésitations, de laisser les Français occuper Bouna. Ordre fut donné, en conséquence, aux sofas d'évacuer la ville[61]. Sans doute jugeait-il aussi Kong plus importante pour lui.

Comme l'ordre tardait à être exécuté, un contact direct eut lieu entre Sarankenyi Mori et Braulot hors de Bouna et les deux troupes progressèrent de conserve. Mais les affaires tournèrent mal. On ne sait pas bien si ce fut à l'initiative de Sarankenyi Mori ou de ses proches. En tous cas, les partisans de la guerre dans ses rangs eurent le dessus[62]. Le 20 août 1897, la reconnaissance française fut entièrement anéantie devant Bouna[63].

On sait que Samori fut furieux et prit quelques mesures contre son fils, mais ce fut un tournant important et irréversible dans les relations entre les Français et lui. En réponse, le gouverneur du Soudan fit occuper, le 25 septembre 1897, Bobo-Dioulasso, à environ 400 kilomètres plus au nord, autre escale majeure de la route dioula et lieu d'approvisonnement des troupes samoriennes. Le temps des négociations était désormais révolu. Les autorités françaises décidèrent dès lors de mener la lutte contre Samori jusqu'au bout.

58. J.-L. Boutillier, 1993 : 296.
59. *Op. cit.* : 139.
60. Sur les relations entre les Britanniques et Samori, et le développement des relations et des conflits entre eux, voir I. Wilks, 2001 : 121-132.
61. J.-L. Boutillier., 1993 : 146-147.
62. Voir à ce sujet les commentaires de I.K. Fofana, 1998.
63. La mission comptait une centaine d'hommes. Braulot et ses deux adjoints français furent tués ainsi que 44 tirailleurs. Les autres furent faits prisonniers ou s'enfuirent (J.-L. Boutillier, *op. cit.* : 147). Guet-apens ou imbroglio ? Le doute subsiste.

Devant ce nouveau renversement de situation, les Britanniques cherchèrent à reprendre l'avantage. Fin 1897, comme on l'a dit, ils occupèrent Bondoukou, bien que la ville fût réservée à la France par les accords entre les deux pays et ils mirent en fuite les Samoriens qui y restaient. Devant l'avancée française, Samori regroupa ses forces. Bouna fut évacuée par Sarankyeni Mori le 14 novembre 1897. Le 17 novembre, une troupe britannique venue de Bondoukou y entra.

C'est sur le plan diplomatique que, après de longues discussions, le contentieux franco-britannique sur Bouna trouva son règlement. La convention franco-britannique du 14 juin 1898 finit par attribuer Bouna et Bondoukou à la France. Le 25 juillet, une colonne française venue de la côte occupa Bondoukou. Le 10 août 1898, les troupes françaises entrèrent à Bouna, évacuée trois jours auparavant par les Britanniques[64]. Ils trouvèrent « la ville détruite, la population littéralement décimée, le territoire transformé en désert », note J.-L. Boutillier, qui souligne les destructions irréparables dans le patrimoine et la transmission de la mémoire[65]. L'héritage islamique de la ville (manuscrits, écoles, savants locaux) avait été détruit ou dispersé. Comme disent les vieux notables, « Samori a détruit la terre »[66].

Sur cet affrontement entre Bouna et le camp samorien, J. Holden, comme nous l'avons annoncé plus haut, a cherché à introduire des nuances et à réviser le discours dominant en la matière. En menant des enquêtes sur place pendant l'été 1969, il a relevé des signes de la connivence qui aurait existé entre Sarankyeni Mori et plusieurs personnalités de la ville. Plus globalement, Holden impute l'insistance mise sur le caractère tragique de la destruction de la ville par les Samoriens aux écrits rédigés par les Français, dont l'intérêt aurait été de souligner l'ampleur des désastres pour mieux asseoir la légitimité de leur occupation[67]. Il attribue, en particulier, à Maurice Delafosse un discours initiateur, repris ensuite par tous les auteurs : « In 1908, Delafosse working on notes gathered in Buna in June 1902, published what has become a definitive if succinct assessment of the Samorian contact with the town : ruins everywhere, for "Sarannkié-Mori, [le] fils préféré de l'Attila ouest-africain, a passé par là" »[68]. Cette vision allait de pair, selon lui, avec l'ignorance des Français entrés ensuite dans la ville qui devaient s'en remettre, pour les informations, à leurs gradés africains, lesquels ignoraient la langue koulango, ne connaissaient que peu le Français et ne parlaient que dioula (celui parlé à Bouna ne leur étant pas forcément aisément accessible). Il en résultait, par exemple, qu'ils n'avaient aucune idée claire des réfugiés qui revenaient dans la ville sans en informer l'administrateur. Tout cela, conclut-il, « may have helped to exaggerate the disruption in Buna caused by the conflict and emigration[69] ». L'argument peut être discuté, tant il est vrai que les ruines et les destructions étaient fort apparentes.

64. *Op. cit.* : 155.
65. *Op. cit.* : 10.
66. *Op. cit.* : 355.
67. « The French needed to destroy the reputation of Samori in order to buttress their own legitimacy, as having saved the people from him. This accounts in part for an ambivalent attitude towards Samori among the people in the broader area, though most Animists and many Buna Dyualas have a better reason for an aversion to his memory » (J. Holden, 1970 : 89).
68. J. Holden, 1970 : 85, ap. M. Delafosse, 1908 : 135.
69. J. Holden, 1970 : 97.

Commentant ses entretiens dans la cité, Holden note, dans le même temps, un changement d'attitude chez les informateurs de la ville, désormais disposés (en 1969) à rappeler combien Sarankyeni Mori avait bénéficié de sympathies dans la ville et à considérer Samori de façon plus positive. « An important change seems to be taking place in the attitude to Samori among the Dyula inhabitants of this region, or rather a sympathetic view of his attempt of state-building is no longer concealed in some quarters ». Holden cite à l'appui, de façon convergente, un propos analogue tenu, en privé, devant lui, par l'imam de Bondoukou, Al-Hajj Kudus (El-Hadj Koudous), en 1968 : « Discussing at great length the coming of Samori to Bonduku, to which he was an eyewitness, he made the points that "Before Samori came, the power of the Muslims was weak, and Agyeman (the Brong king of Gyaman) was hearing cases, but when he came this gave power to the Muslims", and later, that "Samori came as a good friend to Bonduku and never spoiled his treaty" »[70].

Holden observe encore, comme un signe concordant, la facilité avec laquelle ses interlocuteurs préfèrent exprimer spontanément des récriminations contre les Français, le travail forcé et d'autres exactions coloniales[71], la tyrannie française se substituant, dans la mémoire locale post-indépendance, à la tyrannie samorienne.

Holden a également recueilli des *silsila* locales, les chaînes de transmission confériques, et il souligne la puissance de la confrérie Tijaniyya dans la ville à l'époque précoloniale, un fait qu'il rattache à la diffusion du mouvement omarien. Cependant, après avoir critiqué l'usage des sources coloniales et appelé à une plus grande considération des sources locales, Holden n'offre comme seule preuve de ce lien qu'un cas tiré d'une citation de Marty : « See Marty […], who says that Karamoko Diarra who was about forty-five at the time of the war was the disciple of the Tukulor marabout Abou Gakr [*sic*] Bakary from Futa Toro. This is a tenuous theory with a good chance of being strenghtehened by further research »[72]. C'est effectivement une hypothèse mal assurée.

Nous reprendrons plus tard cette question des affiliations confériques à Bouna. Mais l'argument de Holden a surtout ici pour but d'introduire une nouvelle hypothèse sur les liens entre Samori et les Tijani qui mérite attention en dépit de sa fragilité : « Samori was said to be a Tijani and certainly had prominent Tijanis among his associates. In Buna we were told that Sarankye-Mori came specially for the funeral of Karamoko Muhammad, father of Al Hajj Salîh of Jenine, one of Ghana's most prominent Tijani teachers who was buried in Ligbiso[73]. A closer link is with the Tijanis of Bonduku at this time, where al-Hajj Mukhtar Diabi from the Tijani *zawiya* at Mecca is said to have given Samori his name and part of his education, and acted as intermediary in negotiations between him and Bonduku. Sanasî, the son of al-hâjj Mukten [*sic* pour Mukhtar], emigrated with Samori back to Dabakala, along with almost all the other Bonduku Ligbis […] The Tijani factor may not be crucial or ever present, but we note that several prominent Ligbis from Buna also followed Samori, two of them being said to have commanded forces in his army. If

70. J. Holden, 1970 : 89-90. Entretien à Bondoukou, mars-avril 1968.
71. J. Holden, 1970 : 90.
72. J. Holden, 1970 : 93. Marty écrivait : « Karamoko Diarra, né vers 1850, disciple d'un marabout toucouleur nommé Bakari, venu du Fouta Toro et évidemment omarien » (1922 : 240).
73. Ligbiso, c'est-à-dire le quartier Ligbi (celui de Bouna si l'on comprend bien ?).

Samory was a Tijani, the question of how or whether this fact affected his actions is not likely to be answered. Nor can we at this stage make any assumptions about Tijani links making for a greater or less welcome for Samori in Buna »[74].

Ces prudences finales viennent à propos car l'appartenance de Samori et de son entourage à la Tijaniyya, sans référence claire à l'appui, a de quoi surprendre. Il est exact, par contre, qu'un Tijani, al-Hajj Mukhtar Gasama Dyabi, un juriste, fut au cœur des négociations avec Samori à Bondoukou, et que Sanusi, un des fils de Mukhtar, accompagna le commandant des forces samoriennes lors de leur évacuation de Bondoukou, comme nous l'avons indiqué plus haut d'après une autre source[75]. Mais qu'al-Hajj Mukhtar Diabi soit qualifié de « from the Tijani *zawiya* at Mecca », sans autre précision, et qu'il « ait donné son nom » et « une partie de son éducation » à Samori a, encore plus, de quoi surprendre. Dans l'ensemble, cette présumée connexion tijani est donc à manier avec circonspection, même s'il apparaît que des Tijani aient effectivement frayé, au moins à Bondoukou, avec les forces samoriennes.

Nous avons cité assez longuement l'article de J. Holden pour montrer comment des batailles mémorielles ont pu se développer à Bouna, opposant groupes et sous-groupes désireux de justifier leurs positions passées face à un désastre qui marque une cassure dans l'histoire de la ville. Ce qui transparaît de ces témoignages, c'est que la ville fut agitée, face à la menace samorienne, par des stratégies contradictoires qui, toutes, que ce soit les velléités de résistance des uns ou les tentatives de conciliation des autres, échouèrent, et c'est ce dont rendent compte ces mémoires discordantes. Plusieurs interlocuteurs de J. Holden ont ainsi cherché à mettre en avant les relations privilégiées et les complicités des Dioula, ou des musulmans, avec Sarankyeni Mori jusqu'à en faire, selon les cas, les fourriers de la conquête ou les victimes de leur naïveté. Une déclaration faite par le Bouna Masa devant Holden, en 1969, illustre bien ce doute durable qui entoure le rôle prêté aux Dioula en ces circonstances : « The chief spoke, in presence of his elders, about the betrayal of the Buna Masa by several of the Dyula kabilas during the Samorian war. The Cissays [Cissé] of Imamso were singled out for an emphatic attack, as having told Saranke-Mori where the Buna Masa kept his gunpowder, and for fighting by his side. Only the Camaras and the Koulibalis fought for the Kulanga [Kulango] chief, all the others ran away »[76]. Holden ajoute cependant que ces paroles ne sauraient être prises au pied de la lettre sans autres preuves, car elles peuvent répondre à des motifs intéressés.

À un autre moment, il est dit à Holden que le Bouna Masa avait voulu attaquer Sarankyeni Mori lors des opérations menées par ce dernier dans le nord de la Gold Coast, mais qu'il en fut dissuadé par les Dioula de la ville[77]. Sur la base du témoignage privé – hors de la présence d'autres habitants – d'un vieil homme, lui-même un Cissé, du quartier de l'imam (Imamso), Holden évoque encore les bonnes relations qui auraient existé entre Salih Cissay [Saléa Cissé], le négociateur de la cité, futur imam, et Sarankyeni Mori[78]. La forte suggestion qui sous-tend ces différentes déclarations est donc celle

74. J. Holden, 1970 : 93, qui renvoie à ses notes de terrain.
75. D'après A. Muhammad, 1977 : 250.
76. J. Holden, 1970 : 91.
77. J. Holden, 1970 : 98.
78. « Alone with us… a week later he remarked that the previous interview had been too public and went

d'une collusion, d'une manière ou d'une autre, entre les Samoriens et une partie des musulmans de Bouna, notamment les Cissé – alors que, par ailleurs, on a vu que les Cissé furent une des cibles de Sarankyeni Mori lors son entrée dans la ville, de l'aveu de Holden lui-même[79].

La théorie d'un complot Haoussa a aussi été mise en avant. Après avoir fait des offres de service à Sarankyeni Mori, les « Haoussa » auraient communiqué avec leurs compatriotes, ceux du chef de guerre Zarma Babatu à Wa, dans le nord du Ghana actuel, pour les pousser à tuer ce même Sarankyeni Mori[80]. Cela expliquerait la répression terrible qui se serait abattue sur les Haoussa de Bouna lors de l'entrée du fils de Samori dans la ville et le massacre de 400 d'entre eux[81].

Au-delà des contentieux mémoriels, on retiendra que la présence de Dioula et de musulmans dans la ville de Bouna n'a pas protégé la cité Koulango, et pas davantage les Dioula eux-mêmes, de la furia des troupes samoriennes.

Quant aux récits recueillis par Holden en 1969, ils doivent être reçus avec la distance nécessaire, et considérés d'abord comme révélateurs des divisions qui ont régné dans la ville dans cette situation d'extrême urgence et des luttes de positionnement postérieures. Par ailleurs, le fait que, en 1969, dans le contexte de l'indépendance, alors récente, de la Côte d'Ivoire, les dénonciations, proférées devant un Britannique, visent davantage le colonialisme français correspond bien à l'ambiance de ce moment là. La révision critique proposée par Holden s'inscrit, elle aussi, dans l'air du temps, ce qui n'enlève rien à l'intérêt de ce débat sur la mémoire urbaine de Bouna.

Pour ce qui nous concerne directement, cette crise signifie que la communauté musulmane de la ville entre en position de faiblesse dans la période coloniale. Nous essaierons plus loin de voir ce qu'il en est, du point de vue de l'administration française, dans les années 1910-1920. Après Bouna, les troupes samoriennes allaient s'attaquer à Kong.

La destruction de Kong (1897)

Binger avait fait un second séjour à Kong, en mai-juin 1892. Chargé d'une mission de délimitation des frontières entre la Gold Coast et la Côte d'Ivoire, toutes les deux en cours de formation, il y fit escale. L'année suivante, Braulot se rendit à Kong, fin juin 1893. Les échos des conquêtes d'Archinard dans la vallée du Niger et les soupçons de collusion entre les Français et Tyéba, le fama de Sikasso, rendaient alors les gens de Kong nerveux[82].

L'année suivante, lorsque la menace de Samori se précisa dans la zone, les Français constituèrent une mission sous les ordres du capitaine Marchand, qui arriva à Kong le

on to tell us, for example, that every kabila in Buna had sent assistance to Sarankye-Mori in his expedition on behalf of Wa against the Dagaba town of Sankana. This force, he added, was under the command of Salîh Cissay, for whom Sarankye-Mori had a high regard ». Et Holden de conclure, à partir de cette indication et d'une autre du vieil homme, « such events would be unlikely, one imagines, to find a place in any written history emanating from the Cissays of Buna » (J. Holden, 1970 : 88).

79. J. Holden, 1970 : 91.

80. Cf. I. Wilks, 1989, 118 sq., déjà cité.

81. J. Holden, 1970 : 98.

82. G.N. Kodjo, 2006 : 299.

30 avril 1894. Marchand chercha, en vain, à profiter des liens tissés par Binger, et il trouva la ville dans une situation économique et politique médiocre. Binger avait promis d'apporter une protection à la ville, mais ses promesses n'avaient pas été suivies d'effet. L'arrivée de Samori dans la région incitait à la prudence les habitants, eux-mêmes divisés sur la conduite à tenir. Marchand repartit en laissant quelques tirailleurs sur place avec le lieutenant Bailly[83]. Ce dernier quitta la ville de Kong le 13 septembre 1894, et y revint sur ordre de Marchand en octobre.[84] Une nouvelle colonne, dirigée par le colonel Monteil, fut alors constituée au départ de Grand-Bassam en février 1895. Le 14 mars 1895, elle dut battre en retraite devant les forces de Samori. Le colonel Monteil avait une jambe cassée. Les Français renoncèrent donc à Kong pour l'immédiat : Bailly en repartit définitivement le 20 mars 1895. Le prestige de Samori en sortit grandi. Aussitôt après, en avril 1895, les habitants de Kong, qui avaient banni tout résident français à Kong, envoyèrent une délégation à Samori. Un accord assez favorable à leurs intérêts fut signé. Il était convenu que la ville ne paierait pas tribut, qu'aucun sofa n'y pénètrerait, et qu'un lettré en arabe serait envoyé en résidence comme représentant de Samori. En échange, la ville fournirait toutes facilités à Samori pour ses opérations commerciales[85].

Cependant la conquête française se poursuivait dans toute la région. Tandis que l'année 1896, à Dabakala, avait représenté pour Samori un moment de pause, à partir de 1897, sa situation devint difficile. À la demande des Français, les Britanniques de Gold Coast lui refusaient toute assistance. L'époque où ceux de Sierra Leone le fournissaient en armes et munitions était révolue.

Les gens de Kong, percevant ces faiblesses, reprennent alors leur liberté, en interceptant les convois de chevaux venus de Bobo-Dioulasso destinés à Samori, et en envoyant des émissaires à Binger, devenu entre temps le premier gouverneur de la Côte d'Ivoire[86]. L'opinion des dirigeants de Kong semblait ainsi fluctuer au gré des rapports de force. Devant les réticences des dirigeants de la cité, « qu'il soupçonnait d'avoir établi une entente avec son ennemi Tiéba de Sikasso[87] et de lui fournir des chevaux à ses dépens »[88], Samori passe à l'action. Le 18 mai 1897[89], la ville est détruite de fond en comble.

La mémoire de ces évènements tragiques est restée forte dans les générations suivantes. Kodjo, qui a recueilli ces traditions, décrit une mise à sac et une destruction systématiques.

83. Le journal inédit du lieutenant Bailly à Kong a été publié par Georges Niamkey Kodjo, 1991.
84. G.N. Kodjo, 2006 : 305 n.
85. I.K. Fofana, 1998.
86. *Ibid.*
87. « Tiéba de Sikasso, chef guerrier célèbre d'une maison qui vient de la même souche que les Watara bien qu'il se soit retourné contre eux pour devenir leur plus redoutable ennemi » (M. Saul, 2003 : 399).
88. M. Saul, 2003 : 413.
89. Sur la mise en circulation d'une date erronée (1895) et sa correction ultérieure, notamment par Y. Person, voir E. Bernus, postface à l'ouvrage de L. Tauxier, 2003 : 251-252. Cependant, en commentant la date de 1895, mentionnée par Tauxier, il conclut : « En fait, c'est en 1898 que l'attaque eut lieu ». La quatrième de couverture de l'ouvrage de Tauxier, réédité par Bernus (2003) mentionne aussi la date de 1898 pour cet évènement. Cependant, c'est la date de 1897 qui est retenue par les historiens, et il est probable qu'une erreur s'est glissée dans le texte de Bernus. Voir notamment Y. Person, 1977 : 280, G.N. Kodjo, 1986 : 1120 et J.-L. Boutillier, 1993 : 131, n. 64.

« Après une demi-journée de combats les samoriens s'emparèrent de la ville. Les karamogo n'avaient pas pris part aux combats. Ils avaient revêtu leurs plus beaux habits et priaient dans les mosquées. Lorsque les sofa réussirent à pénétrer dans ces lieux de culte, ils y égorgèrent les karamogo ; c'est ainsi que périt Karamogo Longosc l'ancien chef de file des samoriens de Kong ; déçu par l'Almami il avait décidé de partager le sort qui allait être réservé à ses compatriotes. Là où les sofa trouvèrent les portes des mosquées bloquées, les Dyula furent ensevelis sous les décombres des édifices religieux. Tous les gens qui avaient été pris dans les rues ou dans les concessions furent conduits devant Samori qui assista personnellement à la décapitation de la population de la ville. Cet horrible massacre dura toute la journée du mardi. Samori épargna les enfants (filles et garçons) et les déporta dans le Dyimini. Sa victoire lui permit de mettre la main sur un stock important d'armes et surtout de provisions qui allaient le mettre pendant de longs mois, à l'abri de la disette. Les Samoriens profitèrent de cette occasion pour s'emparer des richesses de la population »[90]. « Le mercredi matin, l'Almami ordonna à ses sofa, de démolir les maisons de la ville. De véritables équipes de démolition se mirent en place et arrachèrent les poutres des terrasses. Samori veilla à ce que ce travail soit bien fait afin que les constructions s'effondrent pendant le prochain hivernage. Les sofa, avant de se retirer, mirent le feu aux habitations détruites »[91].

Cette affaire, qui eut un profond retentissement dans tout le « Nord ivoirien », consacra la rupture entre les élites islamiques et Dioula de cette zone, déjà fort critiques à l'endroit du conquérant, et Samori.

Les Français étaient alors engagés dans une occupation de tous les axes dioula entre la vallée du Niger et Bondoukou : Bobo-Dioulasso (septembre 1897), Sikasso (1er mai 1898). Ils s'emparent à coups de canon de ce dernier tata réputé imprenable, devant lequel Samori avait échoué. Cette victoire résonne aussi dans toute la région. C'est la preuve d'une supériorité militaire désormais irrésistible. En août 1897, la colonne Braulot avait été massacrée, on l'a vu, devant Bouna, suscitant le retour en force des Anglais le 17 novembre. C'est pour parer à une nouvelle progression des Britanniques, et à une éventuelle occupation de Kong par leurs forces, que les troupes françaises engagées à Bobo-Dioulasso, sous la direction du commandant Caudrelier, envoient des détachements vers le sud. Le 21 janvier 1898, le lieutenant Demars entre à Kong avec 116 tirailleurs. Il trouve la ville complètement ruinée et couverte de cadavres. Il s'enferme dans un poste, puis reçoit quelques renforts en février. Il fait face tant bien que mal aux sofas de Samori. Caudrelier vient le délivrer le 27 février, après avoir repoussé et dispersé les sofas sous les murs de la cité[92]. Le 3 mars 1898, Demars, en qualité de « commandant le poste de Kong » fait son rapport sur l'aspect militaire de ces évènements[93]. Le jour de

90. G.N. Kodjo, 1986, t. 1 : 1120-1121.
91. G.N. Kodjo, 1986 : 1121.
92. L. Tauxier, 2003 : 77-79.
93. Ce rapport a été mis en ligne sur le site kongdjamana.net, un site de promotion de Kong et du Nord ivoirien (consulté en juillet 2010 et disparu depuis lors). Pour mémoire : http://kongdjamana.net/php/temoignage.pdf. Ce document d'archives était reproduit sans mention d'origine.

l'occupation française, la ville ne comptait plus que 300 habitants[94], alors que Binger, en 1891, estimait sa population entre 10 000 et 15 000 habitants.

Lorsque les Français prennent en main la région, ils conservent, dans leur organigramme et dans les dénominations administratives, comme on le verra, une place éminente à Kong, mais la cité détruite n'a plus aucun intérêt. Kong sera ensuite ignorée par la route et le chemin de fer, tracés plus à l'ouest : elle devient une bourgade mineure au milieu d'une région dépeuplée. Bouaké et Korhogo se substituent à Kong, la première comme point de croisement entre la savane et la forêt, la seconde comme principal chef-lieu administratif du Nord.

La retraite de Samori vers l'ouest

Après des tentatives de négociation infructueuses avec les Français, Samori aurait retenu, selon Fofana[95], l'option qui lui était proposée par son influent griot Morifindian Diabaté. Ce dernier lui conseillait d'abandonner la lutte et de rejoindre le territoire libérien, un territoire hors du contrôle des Français et des Britanniques, et où il avait des amis Toma. Ce fut un nouvel exode dans des conditions très difficiles. Le petit groupe s'efforçait de passer assez loin au large du Soudan en longeant la forêt. Du côté français, une véritable chasse à l'homme s'était engagée. Samori et ses proches n'étaient pas loin du but lorsqu'il furent surpris, le 29 septembre 1898, par une reconnaissance française, conduite par le capitaine Gouraud, à Guélémou, un petit village ivoirien proche de la frontière libérienne, situé à une quarantaine de kilomètres au nord de la ville de Man, en direction de Biankouma. Samori n'opposa aucune résistance. Fait prisonnier, il fut déporté au Gabon. Il mourut en captivité le 2 Juin 1900 des suites d'une pneumonie.

Son aventure laisse un monde Dioula disloqué et beaucoup de ruines. La destruction de Kong et le massacre de ses élites porte, en outre, une atteinte sérieuse à la transmission du savoir islamique dans le Nord ivoirien.

94. P. Marty, 1922 : 189.

95. .Voir Ibrahima Khalil I. Fofana, 1998. Rappelons que l'auteur avait recueilli, entre 1949 et 1955, un certain nombre de récits et de traditions, y compris d'acteurs et de témoins alors encore vivants (14 informateurs sont nommés) et qu'il avait publié un premier état de ses travaux en 1963, dans le n° 1 des *Recherches Africaines* (Études guinéennes), à Conakry.

6

La formation du « nord ivoirien »

Nous allons examiner maintenant comment un pays d'agriculteurs, irrigué pendant plusieurs siècles par le commerce dioula, passe sous le contrôle français, d'abord à partir de la vallée du Niger et du Soudan français, puis de la colonie de Côte d'Ivoire, constituée officiellement, à partir de la côte, par décret du 10 mars 1893. Binger, le visiteur de Kong, en devient le gouverneur et Grand-Bassam la capitale.

Cette prise de possession a été rendue surtout difficile par la présence de Samori et de son armée. Sa capture, en 1898, dans l'ouest de la Côte d'Ivoire, met fin à cette situation. Alors peut-on désormais parler, à bon droit, de « Nord ivoirien », cette région devenant, à partir de 1900, l'arrière-pays d'une colonie de Côte d'Ivoire dont les centres économiques et politiques sont alors entièrement situés dans la région côtière. Nous empruntons cette expresion de « Nord ivoirien », pour désigner une partie spécifique de la colonie, à Catherine Aubertin, qui montre, en outre, comment le développement de l'économie de plantation dans le Sud, dans les années 1930, a fait du Nord un réservoir de main d'œuvre et une région sous-développée[1]. Cette problématique est une des clés des développements qui vont avoir lieu pendant la période coloniale.

Les populations du nord ivoirien

L'importance des migrations Mandé antérieures ne doit pas faire illusion. Elles n'ont pas suffi pas à « mandéiser » l'ensemble de ce territoire, qui est occupé par des populations fortement enracinées et attachées à des cultes du terroir, notamment les Sénoufo (Siena). La majorité des Sénoufo se trouvent en Côte d'Ivoire ; une autre petite

1. C. Aubertin, 1983.

moitié se partage entre le Mali et le Burkina Faso. « Senufo » est une appellation d'origine Mandé-Dioula, servant à désigner les locuteurs de langue siena ou sena, reprise par l'administration coloniale française qui l'a institutionnalisée et fixée[2]. Entre Korhogo et Boundiali, les intéressés s'appellent eux-mêmes Syenaon (Syenambele au pluriel) – ce que les ethnologues ont transcrit sous la forme Siéna[3]. Leur langue est appelée « Sénékan » ou « Siénakan », le parler des Séné ou Siéna, « kan » signifiant *langue*. « Cependant, en tant que langue, le sénoufo n'existe pas. Ce qui existe, ce sont de nombreux parlers sénoufo parfois si éloignés les uns des autres que les Sénoufo eux-mêmes ne se comprennent pas »[4]. Il s'agit donc d'une famille de langues apparentées correspondant aux différents groupes régionaux.

Ce terme de « Sénoufo » est devenu un générique pour désigner cet ensemble de populations du nord de la Côte d'Ivoire, dont certaines sont plus précisément désignées par des ethniques spécifiques : Pallaka (Palaka, Kpalaga), Tagwana (Tagbana), entre le Bandama et le Nzi, Djimini entre le Nzi et le Comoé. Du côté de Bondoukou, se trouvent les Nafana (à distinguer de l'ancien royaume Nafana autour d'Odienné). Pour le Nord-Ouest, Y. Diallo distingue « en gros, deux domaines autonomes séparés par le cours d'eau de la Bagoé : à l'est, le Pongala (pays des Pongabe-le) et la région de Korhogo et, à l'ouest, le Tiebala »[5] – en direction de la région d'Odienné.

L'utilisation du terme « Sénoufo » est donc plus conventionnelle que scientifique : « le mot "Sénoufo" désigne tantôt l'ensemble des groupes "voltaïques" occidentaux, tantôt seulement celui qui occupe la rive occidentale du haut Bandama, appelé aussi "Syénambélé", qui se distingue des groupes pallaka, tagouana, djimini de la rive orientale. En fait l'expression "Syénambélé" (qui recouvre d'ailleurs des gens fort différents…) parait n'avoir été utilisée que sur place (dans une dizaine de milliers de cas environ, dont moins de mille en zone urbaine), et les "Sénoufo" rencontrés ailleurs dans le pays sont pourtant probablement. originaires de cette région de Korhogo-Boundiali »[6]. Nous retiendrons donc cette appellation générique devenue d'usage courant sans ignorer les précautions nécessaires dans son emploi.

Sans doute originaires de la vallée du Niger, les ancêtres de ces Sénoufo ont commencé à s'établir dans le Nord ivoirien à une période vraisemblablement antérieure aux premières migrations Mandé, donc avant le XIIIe siècle. Ils ont aussi assimilé des peuples locaux, si bien que l'entité « Sénoufo » est elle-même le résultat d'un *melting pot* et que toute recherche de « pureté ethnique » serait vaine. Du moins une culture commune s'est-elle développée sur ces bases. Les Sénoufo ont ensuite perdu du terrain, en différents points, au profit des Mandé-Dioula et des Baoulé dans le Sud. Les Sénoufo sont organisés en grands lignages, et en villages et alliances de villages, qui n'ont pas véritablement créé d'États. C'est un ensemble de sociétés paysannes attachées à des cultes et des rituels locaux, comme le *poro*[7]. Essentiellement agriculteurs, les Sénoufo cultivent

2. Y. Diallo, 2008 : 70.
3. Voir notamment Maurice Delafosse, 1908-09 et Bohumil Holas, 1966.
4. J. Rongier, 2002 : 5.
5. Y. Diallo, 2008 : 209.
6. Y. Marguerat, 1981 :304.
7. Voir S. Coulibaly, 1978.

surtout le mil dans le Nord et l'igname dans le Sud ; ils possèdent aussi un cheptel assez important. Au XVIIIe siècle, un certain nombre de Sénoufo ont été englobés dans l'hégémonie de Kong. Cette intégration politique n'a cependant pas entraîné d'islamisation généralisée.

Nous ne nous attarderons pas sur les pratiques cultuelles des différents groupes Sénoufo, lesquelles sortent de notre objet et de notre enquête[8]. Le *poro* notamment dans le Nord-Ouest, caractérise ces cultures animistes. Une certaine mythologie entoure ce terme, qui désigne le rite d'initiation des jeunes gens dans le bois sacré. « Le poro – écrit J. Jamin – est en effet, pour reprendre l'expression de Jomo Kenyatta, "une véritable école de brousse" qui agit à la fois comme organisation initiatique, c'est-à-dire comme processus de socialisation et d'endoculturation de l'individu – lieu sociologique et géographique (bois sacrés : *sinzanq*) où se transmettent et s'expliquent par l'intermédiaire des masques, des épreuves, des discours et des langues "secrètes", règles, lois, valeurs et symboles […] ; comme principe d'organisation sociale, c'est-à-dire comme mode de stratification, de distribution et d'association des individus en fonction des différents degrés, grades et cycles ; enfin, comme principe d'organisation économique (répartition des tâches, travaux et terres selon l'appartenance aux différents échelons) »[9]. L'auteur met en garde contre le folklorisme et l'exotisme, contre la « dogonisation » du poro et, d'une manière, plus globale, contre les fantasmes qui entourent les « secrets du poro »[10]. Ces réserves étant admises, il reste que le monde Sénoufo est imprégné de valeurs et pratiques sociales transmises qui le distinguent des musulmans : ainsi, entre autres, l'usage des masques, la consommation de bière de mil (*dolo*), ou l'existence d'un régime de succession matrilinaire. C'est donc un Nord aussi « animiste » que le Sud qui doit être pris en considération, à l'encontre des représentations fréquentes sur un Nord tout uniment, et de longue date, musulman. Bien plus, faut-il ajouter, les sociétés Dioula du Nord elles-mêmes étaient, comme nous allons le voir, loin d'être entièrement islamisées, et elles étaient partagées par des clivages entre guerriers non-musulmans, ou musulmans de façade, et pratiquants effectifs de l'islam, notamment les lettrés.

Dioula et Sénoufo : relations, interactions et représentations

Le commerce dans toute cette zone est exercé par les Dioula, en position minoritaire, qui vivent au contact des cultivateurs, avec les rapports de complémentarité et d'exploitation que cela peut impliquer à différents moments. La présence des Dioula est forte chez les Djimini ; elle est, par contre, particulièrement faible chez les Tagwana et les Pallaka. On n'omettra pas non plus de considérer les processus de transferts d'identité, communs dans toute la zone. Certains Dioula du début du XXe siècle peuvent être des Sénoufo « mandéisés »[11].

Il existe une tendance à voir dans tous les Dioula des musulmans pratiquants, et à confondre les deux appartenances. Le monde Dioula du nord de la Côte d'Ivoire à cette

8. Le monde Sénoufo est célèbre pour ses productions artistiques, sculpture sur bois ou fonte à la cire perdue ; les masques Sénoufo sont universellement réputés.
9. J. Jamin, 1973 : 4.
10. J. Jamin, 1973 : 5. Voir aussi J. Jamin, 1977.
11. *Ibid.*

époque est, en réalité, clivé par des distinctions et spécialisations sociales héréditaires entre lettrés et guerriers. Comme le rappelle Launay, « chaque individu était né *mory,* "savant", ou *tun tigi,* "guerrier". Les enfants "savants" se voyaient enseigner, typiquement, les rudiments de l'arabe, quoique seuls quelques uns, spécialement ceux originaires d'un nombre assez limité de lignages spécialisés, fussent destinés à poursuivre les études islamiques comme carrière. Les enfants "guerriers" étaient, au contraire, initiés pendant une période de sept ans dans le bois sacré (*lo tun*), participant à des cérémonies à masques et, assurément, offrant des sacrifices sanglants aux masques et aux esprits. Seuls les "savants" étaient ceux dont on attendait qu'ils se conforment rigoureusement aux normes religieuses de conduite, qui incluaient les prières quotidiennes régulières, le jeûne pendant le Ramadan, et l'abstention d'alcool. […] Les "guerriers" offraient des services sanglants et, en plus, buvaient de l'alcool et jeûnaient irrégulièrement […]. En d'autres termes, même dans les États, chefferies et villages, placés sous un pouvoir jula musulman, les "savants" en général, et les clercs en particulier, étaient habituellement soumis à l'autorité politique de dirigeants qui ne se conformaient pas aux mêmes normes de piété. À certains égards du moins, les pouvoirs des "guerriers" jula n'était pas du tout différents du pouvoir des "païens" sénoufo »[12].

Pour les premiers observateurs français, cette coexistence de populations assez nettement différenciées constituait une donnée fondamentale du paysage humain.

> « Aucun texte ni aucune monographie sur les Sénoufo – écrit Marianne Lemaire – n'omet de souligner la présence d'éléments mandé dans la région et de comparer, ou plus exactement d'opposer, les deux groupes. Assimilant les Dioula installés en pays sénoufo au début de ce siècle aux envahisseurs mandé de la fin du siècle précédent, les administrateurs croient pouvoir observer une position de supériorité politique de ces "étrangers dominateurs" sur les "vassaux autochtones" (Delafosse [*Revue des études ethnographiques et sociologiques*], 1908 : 18) issue de leurs anciennes victoires. Cette représentation correspond cependant moins à une réelle emprise politique des Mandé sur la région au moment de la colonisation qu'au jugement propre des administrateurs qui les perçoivent comme une race globalement supérieure à la race sénoufo »[13].

Dans un premier temps, les Français ont, en effet, marqué leur préférence pour les « Mandé », qui avaient le mérite de posséder des vertus marchandes et artisanales et qui, détenaient une religion jugée digne de ce nom :

> « Musulmans sans fanatisme mais ayant acquis dans la pratique d'une religion plus élevée, outre le prestige du lettré, une instruction relative, commerçants actifs et industrieux, ces immigrés ne tardaient pas à exercer une réelle action sur les Sénoufo plus arriérés qui les entouraient »[14].

12. R. Launay, 1997 : 418.
13. Marianne Lemaire, 2005, non paginé.
14. ANCI, Monographie du cercle de Kong, 1911, p. 4. Citation et référence d'après M. Lemaire, *op. cit.*

L'administrateur Le Campion reprenait, en 1917, avec des nuances, cette description stéréotypée des deux populations, comparant le Sénoufo « travailleur endurci », « courtois, têtu, supersitieux parfois jusqu'au crime, défiant, craintif, menteur […] probablement plus intelligent qu'il n'en a l'air » aux « Mandés, moins laborieux que les Sénoufos […] plus remuants, plus turbulents. Par ailleurs vaniteux, prodigues, ils sont, semble-t-il, susceptibles d'évoluer plus rapidement que les Sénoufos »[15].

Autre administrateur en charge du Nord ivoirien, Chartier[16] poursuivait dans la même veine :

> « Les mandés-dyoulas, appelés communément "dyoulas", appartiennent à la grande race soudanaise des Mandingues ou Mandés ; ils sont intelligents et remuants : toutes leurs aspirations sont tournées vers le commerce et la spéculation, tandis que les éléments sénoufos sont généralement des agriculteurs calmes et patients »[17].

Michèle Dacher résume en ces termes ces représentations coloniales des débuts de l'occupation française : « 1- Les Dyoula, habillés, commerçants, intelligents, dominateurs. 2- Les Sénoufo, excellents paysans, disciplinés et doux bien qu'anarchistes, mais nus, autorisant les relations sexuelles prénuptiales et nettement moins doués intellectuellement que les précédents »[18].

Mais à partir des années 1930, le regard change. La culture islamique des Dioula devient « orgueil islamique »[19]. Les Dioula se distinguent par « leur refus de se soumettre aux divers travaux imposés par l'administration coloniale, et ils font alors figure de perturbateurs dans un paysage politique où la règle est presque toujours l'"excellent état d'esprit des populations et de leurs chefs" »[20]

La tonalité des rapports, alors, s'inverse. En 1940, l'administrateur en poste décrit « le cercle de Korhogo, en majeure partie peuplé de Sénoufos qui forment une population paisible qui vivent sur leur terre et de ses produits », et il ajoute : « les éléments Malinké sont plus paresseux, ou plus exactement ont une façon de concevoir l'existence qui n'est pas la même »[21].

Il est vrai que les Sénoufo ont une qualité toute particulière aux yeux de l'administration, celle d'être corvéables à merci pour les grands travaux.

15. Cercle d'Odienné, Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917 (Archives privées Yves Person, 4 B).
16. Chartier a été le premier administrateur du cercle des Tagouanas (chef-lieu Dabakala) de mars 1914 à février 1918. Ce cercle résultait du démembrement, décidé en novembre 1913, des cercles de Kong, de Korhogo, et du Baoulé-nord (T.F. Ouattara, 1999 : 124). Chartier est l'auteur de deux articles, sur le cercle de Kong, en 1915, et sur le cercle des Tagouanas, en 1921.
17. A. Chartier, 1921 : 219.
18. M. Dacher, 1997 : 31.
19. M. Lemaire, *op. cit.*
20. *Ibid.*
21. ANCI, 2858 IV-44-11 : cercle de Korhogo, Rapport politique, année 1940. Citation et référence d'après M. Lemaire, *op. cit.*

Le pays Sénoufo, réservoir de main-d'œuvre

Le nord de la Côte d'Ivoire occupe, en effet, dans l'histoire de la colonie une place particulière. D'abord exposée aux ravages des guerres samoriennes, cette zone est entrée, déjà affaiblie, dans le système colonial, avec une densité de population qui était la plus basse de tout le territoire : 4,3 habitants au km², en 1913, pour le « cercle de Kong », contre le double dans le Baoulé[22].

Éloignée des points stratégiques et des parties économiquement « utiles » de la colonie, elle avait pour intérêt principal – ce qui est paradoxal pour une région sous-peuplée – de représenter, pendant une longue période, un réservoir de main-d'œuvre pour les chantiers de la colonie situés plus au sud. Le « réservoir Mossi », d'une densité beaucoup plus forte, prendra ensuite la relève.

> « Très tôt, le Nord fournit sa main-d'œuvre aux régions fortement valorisées, et la résistance du cercle du Baoulé aux prestations de travail pousse l'Administration à transférer les tâches aux populations sénoufo, payées à un salaire journalier inférieur de 60 % à celui des autres cercles »[23].

Entre 1925 et 1930, le doublement des surfaces exploitées au sud pour les plantations de café et de cacao accélère la demande privée de travailleurs du Nord[24], qui s'ajoute à la demande administrative. Ces prélèvements sur la population, particulièrement importants dans les années 1928-1930[25], avec un taux de retour inférieur à la moitié[26], contribuent à une forte régression sociale et économique de toute la région. Ils se poursuivent dans les années 1930. « En 1938, les ponctions représentent près de 6 % de la population régionale et s'accélèrent brusquement au cours de la seconde guerre mondiale, près d'un homme valide sur quatre étant détourné du circuit économique local »[27].

Il a donc existé, dans les années 1920 et 1930, d'importants mouvements de main-d'œuvre vers la zone forestière et la savane Baoulé, qui ont entretenu et aggravé la faiblesse démographique et économique du Nord et créé un décalage entre le Nord et le Sud, le premier devenant zone de sous-développement par rapport au Sud. Cette économie de plantation naissante est une des clés de l'histoire ivoirienne contemporaine, un des fondements de la nouvelle nation.

> « …L'économie de plantation n'intéresse pas uniquement la zone forestière […]. Pour reprendre une terminologie consacrée, l'économie de plantation a structuré l'espace ivoirien suivant un schéma "Centre-Périphérie". Tandis que le sud était voué au dynamisme des cultures d'exportation, le nord stagnait,

22. « En 1913, la région avait une densité de 4,3 hab/km² – contre 9 dans les cercles du Baoulé Nord et Sud, 8 à Bassam, 6 et 5 respectivement dans les cercles de Mankono et des Lagunes » (Y.-A. Fauré et P. Labazée, 2002 : 315).
23. P. Labazée, 1993a : 221-222.
24. *Ibid*.
25. Voir R.P. Anouma, 2005 : 339-340, qui parle de 7 à 10 % par an.
26. *Ibid*. Désertions, décès et installations sur place expliquent ce déficit des retours.
27. P. Labazée, 1993a : 221-222.

mieux se sous-développait au regard des activités socio-économiques qui avaient été les siennes avant la colonisation »[28].

Pour ce qui nous concerne, ces migrations-là n'ont pas eu d'effet islamisateur à court terme. Nombre de ces migrants Sénoufo n'étaient pas musulmans. Tout au plus, une partie de ces populations délocalisées trouveront-elles, ultérieurement, chez les musulmans, notamment dioula, eux aussi, venus du nord, des structures d'accueil et des lieux de solidarité. C'est alors seulement que nombre de gens venus du nord se feront musulmans. Mais, contrairement à une image trop rapide, il convient donc, à cette occasion, de se défaire d'une image d'un Nord entièrement islamisé, et dont les migrations de populations vers le sud seraient tout uniment islamisatrices. Il n'en est rien. Mais ces mouvements de main-d'œuvre vers le sud inaugurent un système qui ne cessera dès lors de se développer : l'appel de main-d'œuvre dans les pays du Nord, jusqu'aux actuels Burkina et Mali, au profit des chantiers et des plantations du sud. Cette immigration économique massive, et les problèmes de terre qu'elle posera, deviendront l'un des facteurs de déstabilisation de la Côte d'Ivoire dans les années 1990-2000, et l'on verra, avec effet rétroactif, une confusion s'instaurer, dans les esprits, entre originaires du Nord et appartenance à l'islam, dont nous venons de rappeler qu'elle est tout sauf univoque, surtout en ce début du XXe siècle.

L'organisation administrative coloniale du nord ivoirien

Sur le plan administratif, le Nord ivoirien a été soumis à différentes opérations de découpage. D'abord considéré comme une dépendance du Soudan français, le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire, dénommé « Territoire de Kong », fut rattaché à la Côte d'Ivoire dont il devenait un hinterland. « Dans le premier semestre de 1900, le Territoire de Kong avait été détaché de la colonie du Soudan et rattaché à la colonie de Côte d'Ivoire. Ce territoire était, en effet, beaucoup plus tourné vers cette dernière colonie que vers la colonie du Soudan et son administration à partir du chef-lieu du Soudan posait de nombreux problèmes »[29]. Quelques mois plus tard (27 juillet 1900), le Territoire de Kong est supprimé et remplacé par un « cercle de Kong », et un « cercle du Baoulé-Nord »[30].

En 1904, l'Administration décide de remplacer l'autorité militaire par l'autorité civile dans le cercle de Kong, plus pacifique que le Baoulé[31].

En 1905, un arrêté du Gouvernement général supprime l'appellation « cercle de Kong » et la remplace par « Région de Kong »[32], une zone de près de 90 000 km^2 [33], qui s'étendait d'Odienné à Bouna, en passant par Dabakala, soit plus de 400 kilomètres d'ouest en est. Elle comprenait, entre autres, les postes de Séguéla et de Mankono sur sa lisière sud.

28. J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, 1984 : 66.
29. T.F. Ouattara, 1999 : 116.
30. *Ibid*.
31. L. Delafosse, 1976 : 215.
32. T.F. Ouattara, 1999 : 116, d'après JOCI, 15 octobre 1905 : 303-304.
33. L. Delafosse, 1976 : 215.

En 1906, le gouverneur Clozel fait le point sur les évolutions intervenues dans le dispositif : « Le cercle, ou mieux la région, de Kong, est dirigé par un administrateur commandant de région […]. Ce fonctionnaire qui a résidé jusqu'à ce jour à Dabakala […] habitera désormais Koroko [Korhogo], localité beaucoup plus importante et surtout beaucoup plus centrale, d'où il lui sera par conséquent plus facile de rayonner dans toute la région ». Cette « Région de Kong » comprend trois cercles : celui de Séguéla, celui du « Haut-Bandama (chef-lieu Koroko) » – lequel inclut à ce moment-là Tombougou et Odienné –, et celui de Dabakala (qui comprend la circonscription de Kong)[34]. Korhogo est à la fois le chef-lieu du cercle du Haut-Bandama et de la « Région de Kong ».

En 1908, la Région de Kong éclate et fait place aux deux cercles autonomes de Korhogo et de Kong[35]. Ce dernier cercle a Dabakala « pour chef-lieu et poste unique »[36]. Au fil du temps, de nouveaux aménagements apparaîtront. Du moins, vers 1910, une certaine stabilité de la structure d'ensemble est acquise. La grande Région a disparu. Les cercles, attachés à un secteur géographique précis, prennent leur autonomie. Sur le flan oriental, Bouna a été rattaché au cercle de Bondoukou. S'il est vrai qu'une « Région de Kong » et un « cercle de Kong » ont subsisté dans la nomenclature, ce n'est plus qu'un nom hérité : les chef-lieux respectifs sont passés à Korhogo et à Dabakala.

Les deux cartes suivantes permettent de visualiser ces découpages administratifs. D'autres modifications interviendront ensuite, telle l'autonomie du cercle d'Odienné, la création du cercle de Touba, ou le rattachement de Danané au cercle du Haut-Cavally, mais la carte administrative coloniale du « Nord ivoirien » devient assez proche de sa forme définitive.

Le passage de Kong à Korhogo

Kong, détruite par Samori en 1898, est devenu un lieu à la fois déchu et écarté des grands axes. Son nom est conservé dans la nomenclature mais le chef-lieu n'est plus là. « La destruction de Kong et les saignées supportées par le Nord à la fin du siècle passé firent de Korhogo et de son pouvoir rural l'unique espace politique et économique dense et homogène, environné d'une nuée de pouvoirs villageois au faible rayonnement »[37].

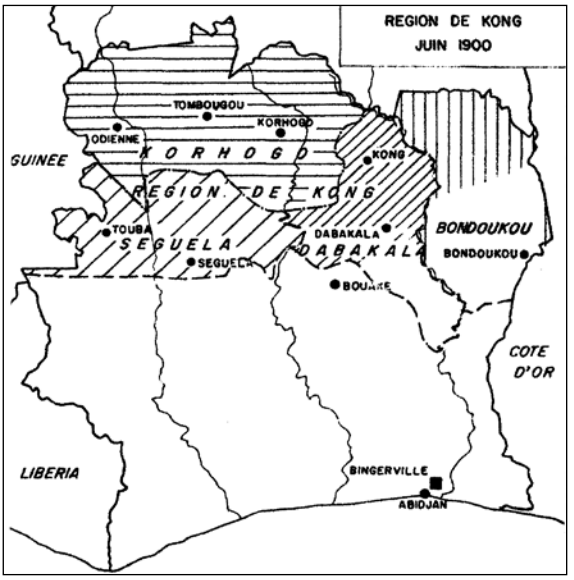
Cependant, la distinction entre les cercles de Korhogo et de Kong ne cesse d'être mouvante. Marty note, en 1920-1922, que « la subdivision de Korhogo, [est] incluse actuellement dans le cercle de Kong, le chef-lieu du cercle étant d'ailleurs à Korhogo »[38], ce dont témoignent les intitulés des fiches de renseignements de 1923 dans cette zone. La confusion des chefs-lieux et les redécoupages administratifs périodiques sont sources de flottement et ajoutent à la complexité du dispositif.

L'Administration continue, en effet, à entretenir une sorte de fiction autour du nom de Kong. Comme le note Kodjo, « la carte politique du cercle de Kong, réalisée en 1911 par l'administrateur R. Barthélémy restitue globalement le Kpon-Gènè de Seku Watara ». L'administration française, à ses débuts, voulait, en effet, réhabiliter Kong et

34. F.-J. Clozel, 1906 149 et 158.
35. T.F. Ouattara, 1999 : 116, d'après JOCI, 15 février 1908 : 34.
36. T.F. Ouattara, 1999 : 117.
37. Y.-A. Fauré et P. Labazée, 2002 : 315.
38. P. Marty, 1922 : 172.

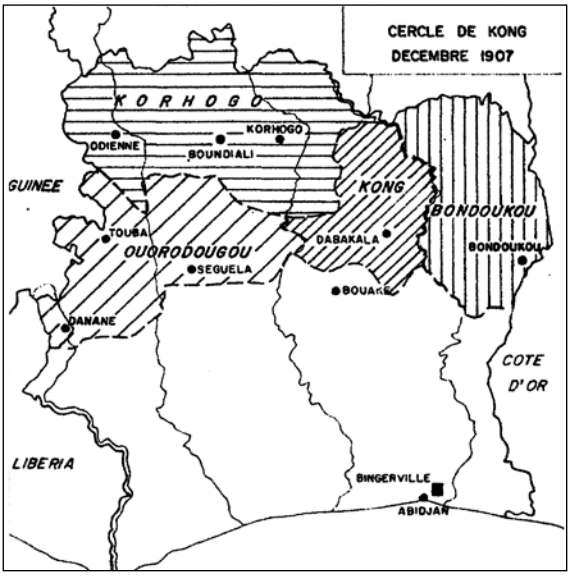
Le « Territoire de Kong » en juin 1900.

Source : C. Aubertin, 1980 : 8.



Les nouveaux cercles issus du démantèlement de l'unité administrative du Nord-ivoirien (1908).

Source : C. Aubertin, 1980 : 8.



lui rendre sa position carrefour dans les échanges commerciaux, sans parler de son prestige de « ville sainte ». Il lui semblait que l'équilibre du Nord ivoirien en construction dépendait d'une telle restauration. Elle mettra du temps à en abandonner l'idée.

Différents liens établis avec des membres du lignage Watara[39] justifiaient cette stratégie : « Lors de la conquête de Kong par Samori en 1897, un certain nombre de chefs de famille de la Maison Watara, fuyant vers le nord, s'étaient réfugiés chez Pintiéba, le chef de la Maison à Kotédougou[40]. Kombi, l'aîné principal, mourut lors de sa fuite, mais les « objets forts » de la famille qu'il transportait avec lui, furent finalement livrés à Pintiéba. Pintiéba décida très tôt de se rallier aux Français contre le danger que représentait Samori »[41]. Pintiéba, qui avait ainsi récupéré les regalia de Kong, négocia avec les Français, conservant une partie de son pouvoir quand le pouvoir colonial se mit en place.

« Au début, les Français essayèrent d'installer une sorte d'administration indirecte et instaurèrent de grandes unités administratives qu'ils appelèrent des États. Ils nommèrent comme chefs d'États des guerriers qui les avaient aidés pendant la conquête. Pintiéba fut reconnu comme le souverain suprême des États de Kong »[42]. Pour intégrer d'autres aînés Watara, on en vint à parler de trois États de Kong, correspondant à trois aînés Watara. Comme Pintiéba en profita pour mener des conquêtes, le système fut supprimé entre 1907 et 1915. Le terme « États de Kong » resta dans les mémoires, et contribua à cristalliser le souvenir de l'hégémonie disparue. Cependant ce terme ne désignait pas une réalité politique et historique du XIXe siècle, mais seulement une dénomination circonstancielle du début du XXe, sorte d'assimilation à certains modèles européens qui réduisait plus qu'elle n'expliquait la complexité et l'originalité du système politique Watara[43].

Korhogo a donc progressivement pris l'avantage sur Kong et, au moins partiellement, son héritage. C'était, à certains égards, une « ville nouvelle » dont l'ascension était tardive, mais qui reposait sur un continuum historique plus ancien, qui a été décrit dans un chapitre précédent. Par commodité, nous parlerons de ville, même si le terme peut paraître impropre en pays Sénoufo. Du moins était-ce bien le siège du pouvoir, la « capitale historique du Kiembara »[44], sans doute fondée, comme il a été dit, au XVIIIe siècle. Les Dioula étaient présents dans la ville et tout autour, où ils étaient sujets de dirigeants Sénoufo non musulmans. Korhogo était ainsi entourée par une ceinture de villages Dioula (Dyendana, Kapelé, Katia, Waraniene) dont le premier revendiquait une plus grande ancienneté[45].

39. Plusieurs orthographes sont utilisées pour dénommer le lignage dirigeant de Kong : la forme francisée (comme celle de l'actuel président de la République de Côte d'Ivoire) est Ouattara. Les chercheurs ont généralement opté pour la forme Watara (ainsi M. Saul et G.N. Kodjo). Nous serons amenés à utiliser l'une et l'autre en fonction des sources et des références utilisées.
40. Au nord-est de Bobo-Dioulasso.
41. M. Saul, 2003 : 413-414.
42. M. Saul, 2003 : 41$.
43. Voir M. Saul, 2003 : 414-415.
44. P. Labazée, dans E. Grégoire et P. Labazée, 1993a : 219.
45. R. Launay, 1997 : 417.

Maurice Delafosse accompagne, entre 1904 et le début de 1907, l'émergence de ce Nord ivoirien administratif[46]. Les Archives nationales de la Côte d'Ivoire conservent les traces de sa présence à Korhogo. On trouve ainsi son premier rapport politique « confidentiel », daté de « Koroko, le 15 juin 1904 », dans lequel il évoque une sorte de délabrement général de la région, et note, tout particulièrement, « combien les chiffres de population donnés par le rôle d'impôt [lui] semblent exagérés »[47]. Il publie, en 1908-1909, en plusieurs livraisons, une monographie intitulée « Le peuple siéna ou sénoufo »[48], où il exprime son admiration pour le personnage de Peleforo (Gbon)[49]. C'est encore Delafosse qui fait construire la première mosquée de Korhogo, « un geste spectaculaire de bonne volonté »[50].

L'homme important de Korhogo et l'interlocuteur privilégié de l'administration française, dans les débuts de la conquête et ensuite, est effectivement Gbon Coulibaly. En 1918, un administrateur du cercle de Korhogo fait de lui un éloge appuyé : « Il commande à 112 villages, jouit d'une grosse influence et d'une grande réputation loin en dehors du cercle. Il vit de ses plantations, s'occupe de commerce, touche des remises importantes. Il a montré depuis le début de la guerre, qu'il s'agisse de grains pour la défense ou de recrutement des tirailleurs, la meilleure bonne volonté »[51]. Cet engagement de Gbon Coulibaly porte aussi sur les innovations agriculturales : « Les premières graines de lianes à caoutchouc ont été plantées en 1905 sur les terres du patriarche Coulibaly ». La chute du cours du latex entraînera, en 1911, un passage à l'exploitation du sisal et de la noix de karité[52]. « Par ailleurs, l'administration coloniale élabore en 1908 un premier projet cotonnier […] ; c'est encore une fois sous l'autorité du chef Kiembara qu'une plantation de dix hectares et que neuf autres, situées au sud du district, commencent à employer des semences sélectionnées »[53].

C'est, pour Gbon, le début d'une carrière de planteur fructueuse : « While most traditional chiefs did not become planters, and while most planters were not drawn from the chiefly class, there were nonetheless some chiefs among the new bourgeoisie. The most significant of these was Gbon Coulibaly, the Senoufo chief who became one of Côte d'Ivoire's largest capitalist "dynasties" »[54].

46. Delafosse est nommé commandant par intérim de la Région de Kong le 1er juin 1904. En janvier 1905, il devient administrateur du seul cercle de Korhogo, la partie occidentale de la Région, puis, à partir du 15 octobre de la même année, il est nommé à nouveau commandant par intérim de la Région de Kong jusqu'au début de 1907 (L. Delafosse, 1976 : 215-216).

47. ANCI, X-35-35//1 EE 68, administrateur Delafosse au lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, 15 juin 1904.

48. M. Delafosse, 1908-1909. C'est la publication, dans la revue de A. Van Gennep, l'ethnologue de la culture populaire, de sa « Notice administrative et ethnographique sur le cercle de Korhogo », Abidjan, 20 octobre 1908 (qui figure dans ANCI, 1 EE 79 (2)).

49. R. Launay, 1997 : 421. Gbon Coulibaly accueillera plus tard, avec le même pragmatisme, les premières avances du RDA : « Dès 1944, Félix Houphouët prend contact à Korhogo avec un membre influent de la communauté islamique, l'imam Fofana Siriki » – et par lui avec Gbon (P. Labazée, 1993a : 229).

50. R. Launay, 1997 : 423.

51. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, subdivision de Kiembara, canton de Korhogo, Administrateur F. Delmotte, fiche signalétique de chef indigène, Gbon Coulibaly, 1er juin 1918. Ce rapport a servi à Marty qui en reproduit plusieurs phrases (1922 : 173).

52. OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général : 15.

53. *Ibid.*

54. J. Rapley, 1993 : 29.

Les intérêts convergents de Gbon Coulibaly et de l'administration française ont donc créé, à Korhogo, une situation de coopération durable, qui retentit aussi dans le domaine religieux. Outre la conversion à l'islam de Gbon, dont nous reparlerons, le contrôle du pouvoir Kiembara sur l'islam est suffisamment puissant pour que l'ordre religieux aille de pair avec l'ordre politique. « Le Kiembara reste, en effet, en 1922, à l'abri des oppositions islamiques de l'ouest et du nord : ni la fronde des marabouts de Samatiguila, exigeant la destitution du chef Bakary Diaby imposé par l'Administration, ni l'effervescence à Boundiali et Sikasso ne se diffusent jusqu'à Korhogo »[55]. Ce propos, tiré de rapports administratifs de l'époque, montre que Korhogo est devenue le lieu d'une sorte d'expérimentation modèle pour l'administration coloniale.

Cette atmosphère favorisait parallèlement la prospérité du commerce dioula. En 1908, les Dioula représentaient 16 % de la population de la chefferie du Kiembara[56], et une proportion encore plus forte dans la ville même. Les Dioula jouissaient de différents monopoles à Korhogo : le tissage du coton (la toile de coton, véritable équivalent monnaie, ayant une forte valeur marchande), la vente de tabac et celle d'amulettes islamiques[57]. Les Sénoufo les approvisionnaient, en échange, en produits de leur agriculture. Bamako, Djenné, Mopti, Sikasso étaient les têtes de réseaux des flux marchands qui convergeaient vers la ville. Ainsi, malgré la création de la colonie de Côte d'Ivoire, les tropismes septentrionaux et les relations à travers la nouvelle frontière administrative perduraient sans difficulté.

P. Labazée formule les observations suivantes sur la situation de Korhogo à cette époque : « La base du commerce local, jusqu'alors limité aux échanges des bandes de coton tissées et teintes par les Dioulas contre les surplus vivriers des agriculteurs sénoufos, se redéploie en ville autour du trafic interrégional. Les produits locaux sont collectés puis rapportés à Korhogo – raphia. graines huileuses, néré et karité – avant d'être évacués : ils animent des "courants d'échange entre la région nord du cercle et celle du sud", et s'exportent même jusqu'à Bobo-Dioulasso […] ; l'approvisionnement en grains et en viande de Bouaké renforce aussi la fonction marchande de Korhogo, et l'insère dans un vaste cycle d'échange riz-cola-bétail[58]. Participent à ce commerce les Kabila des bourgs dioulas de Kadioha et Boron, venus tôt s'installer au quartier Koko de Korhogo, ainsi que des familles maraboutiques originaires de Kong, qui dispensent un enseignement coranique et emploient leurs dépendants au courtage et à la confection de bandes tissées. Progressivement. la ville kiembara devient un centre islamique important, dont les hiérarchies sont entretenues par les ressources des grandes familles dioulas »[59].

Cet essor de Korhogo a cependant commencé par marquer le pas : « Jusqu'en 1935, la croissance du bourg est modeste, chaotique et entravée par par les prélèvements de main d'œuvre pour la Basse Côte. Il faut attendre la fin de la deuxième guerre mondiale

55. P. Labazée, 1993a : 227 (sans précision de sources). L'affaire de Bakary Diaby est analysée plus loin dans la partie consacrée à Samatiguila.
56. R. Launay, 1996 : 302.
57. R. Launay, 1996 : 303.
58. Note de l'auteur : « En 1971. la subdivision concentre les deux tiers du capital bovin du nord et fournit 1 550 bœufs de boucherie auxquels s'ajoutent la revente non contrôlée d'animaux ».
59. P. Labazée, dans E. Grégoire et P. Labazée, 1993a : 534.

pour que le taux des résidents urbains progresse à Korhogo, et ce au moment où les villes marchandes de Bouna et Bondoukou […] marquent un temps d'arrêt »[60].

On tiendra compte, dans cette évaluation des rapports sociaux à Korhogo et dans sa région au début du XXe siècle, des réserves qui peuvent être faites sur l'usage taxinomique généralisé de l'appellation « Dioula ». Labazée souligne « …l'imprécision du terme Dioula, ordinairement utilisé pour définir les acteurs du commerce local »[61]. Au cours du XIXe siècle, « une fraction non négligeable des lignages dominants du pays Sénoufo s'est insérée dans les échanges à distance, adoptant pour ce faire les signes habituels de l'identité Dioula : langue, religion, usages marchands. L'insertion progressive de Sénoufo dans l'univers commercial s'est poursuivie tout au long du XXe siècle, de sorte qu'est devenue inexacte l'assimilation de l'activité commerciale à une identité ethnique « Dioula », et, plus encore, l'assimilation (si fréquente) de cette identité avec l'image de l'allochtone ou de l'étranger »[62]. « La savane ivoirienne, notamment la région de Korhogo, semble depuis fort longtemps répondre aux mutations économiques au moyen d'une redistribution globale des attributs identitaires par lesquels Dioulas et Sénoufos se distinguent et revendiquement cette distinction »[63]. Nous observerons de multiples passages de ce genre dans différents villages. La conversion de Gbon Coulibaly à l'islam, sans être tout à fait de même nature que ces mutations identitaires qui accompagnent souvent le passage d'une activité rurale à une activité urbaine et marchande, illustre aussi cette porosité dans les appartenances et les identités, lesquelles font l'objet, en même temps, de dynamiques nouvelles (un Sénoufo devenant Dioula ne se contente pas d'une reproduction passive).

Les principaux acteurs de l'islam à Korhogo, qui participent de cette société en transformation au début du XXe siècle, vont être présentés plus loin, au chapitre 11.

Bouna

À l'autre extrémité de la région de Kong, dans laquelle elle s'est trouvée un moment englobée, la ville de Bouna occupe dans l'espace nord-ivoirien une position suffisamment singulière pour que l'on y revienne un moment.

La ville a été définitivement occupée par les Français en 1898. Après les désastres dont nous avons parlé, la colonisation française va parachever cette décadence de la cité. La cité est reléguée par la partition coloniale dans le coin nord-est de la Côte d'Ivoire, loin des centres économiques et politiques de la nouvelle colonie, ce qui en fait une ville frontalière aux confins du Haut-Sénégal-Niger, puis de la Haute Volta (auj. Burkina Faso), d'une part, et de la Gold Coast (futur Ghana), de l'autre. Sur le plan administratif, elle est d'abord « résidence annexe du cercle de Bondoukou », puis repasse sous commandement militaire de 1919 à 1930 (après l'avoir déjà été entre 1898 et 1904). Entre 1932 et 1947, elle est rattachée à la région de Haute Côte d'Ivoire (issue de l'éclatement de la Haute Volta), donc à une partie de l'actuel Burkina. C'est dans les années 1970

60. OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général : 29 ; Rapport de synthèse : 19.
61. OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général : 17.
62. *Ibid.*
63. P. Labazée, 1992 : 455, qui renvoie aussi à R. Launay, 1982 : 12-24.

seulement que la cité retrouve un certain lustre, et est érigée en préfecture [64]. Ces errances administratives illustrent le manque d'intérêt pour une ville déchue, dont la région n'est pas propice à l'économie de plantation et dont la population n'est pas assez dense pour en faire un réservoir de main-d'œuvre.

L'histoire de Bouna représente donc, à elle seule, comme un concentré d'une partie des enjeux géopolitiques qui agitent ces régions de savane, et de contact entre savane et forêt, du XVIIIe au début du XXe siècle,en même temps qu'un sommet, avec Kong, dans le registre des désastres. L'héritage islamique local (personnalités, monuments et manuscrits) a été largement bouleversé. Nous y reviendrons aussi dans le chapitre 11 sur les acteurs religieux.

Bondoukou

Nous avons vu comment Bondoukou, la place commerciale du Gyaman, fut l'enjeu d'un conflit triangulaire entre Samori, les Français et les Britanniques. L'accord franco-britannique du 14 juin 1898 plaça définitivement Bondoukou, comme Bouna, du côté français. Clozel inaugura le poste, qui devint chef-lieu du cercle de Bondoukou, dans lequel Bouna était chef-lieu de subdivision.

Selon le rapport de l'OCDE, « au début de la colonisation, la ville devait se relever de ses ruines[65], réanimer son commerce et s'adapter au nouveau contexte politique. En 1898, Clozel indiquait que Bondoukou était en ruines ; mais dès 1902, le capitaine Benquet [*sic*, pour Benquey[66]] signalait que "presque toutes les maisons avaient été reconstruites ou réparées et les ruines enlevées". En 1912 encore, l'effort de reconstruction se poursuivait. En 1919, Bondoukou était redevenue une cité dont l'architecture originelle avait été en partie restaurée. Important centre religieux, Bondoukou comptait alors plusieurs mosquées bâties sur le modèle soudanais, et l'ensemble architectural de la ville tranchait avec le style des villages Koulango et Abron qui l'entouraient. Bondoukou resta ainsi une ville Dioula et soudanaise à l'orée de la forêt »[67].

En 1902, il y avait quinze quartiers, parmi lesquels le quartier Hamdalaye pour les Haoussa, et le quartier Djiminiso pour les esclaves Djimini de Samori restés sur place après la victoire des Anglais sur les forces de Samori. « Néanmoins le regroupement résidentiel le plus fréquent se faisait sur la base d'une même appartenance au clan (kabla) selon l'ordre d'arrivée des Dioula à Bondoukou […]. Toutefois, après la domination

64. J.-L. Boutillier, 1993 : 7.

65. Arrivé à Bondoukou fin avril 1892 (donc avant l'occupation par les forces de Samori : 1895-1897), Monnier décrivait une ville importante mais mal entretenue : « Vue … de loin dans la lumière éblouissante, avec sa mosquée au minaret pyramidal, ses crêtes de murailles agrémentées d'ornements en pointe, la ville se montre à son avantage. On dirait vraiment d'une capitale. En y regardant de plus près, le tableau change, la belle ordonnance disparaît. C'est la cité saharienne, avec son dédale de ruelles, ses maisons massives prenant jour sur des cours. Le vieux Biskra moins les dattiers ; mais un vieux Biskra croulant, vermoulu, fétide, émergeant à peine de la couche d'immondices » (1894 : 172).

66. Le capitaine Benquey, capitaine de l'Infanterie coloniale, qui fut le premier commandant du cercle de Bondoukou de juillet 1898 à 1906, a jeté les bases des études coloniales sur Bondoukou et sa région. Il a aussi présenté la situation de l'islam à Bondoukou dans un article rétrospectif, en 1921. Nous y reviendrons.

67. OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000 : 8.

coloniale française, quelques Agni, Ashanti et surtout Abron venus s'installer à Bondoukou s'intégrèrent au sein de ces regroupements »[68].

Jusqu'en 1911, tous les rapports administratifs signalent une forte activité caravanière à Bondoukou. On assiste ensuite à un lent déclin de la cité, fortement concurrencée par l'essor de Bouaké et des nouveaux réseaux de transport au centre de la colonie[69]. Quelques données viennent illustrer cette crise : « Les orfèvres ashanti, qui contribuaient à la réputation de la ville, quittèrent Bondoukou. Par ailleurs, et selon Benquet [*sic*], le nombre d'habitants à Bondoukou s'élevait en 1902 à "3 000 habitants environ, dont 2 700 musulmans et 300 fétichistes". L'année suivante, la cité comptait une "population permanente de 4 000 habitants auxquels s'ajoutaient les caravaniers qui faisaient des séjours provisoires". Toutefois, en 1914, l'administrateur Joseph estima la population permanente de la ville à 2 800 habitants et, en 1921, cette dernière aurait chuté à 2 100 habitants »[70].

Bondoukou donne, d'autre part, l'exemple d'une certaine forme d'administration indirecte, peut-être plus fréquente qu'on ne le croit dans le système colonial français, et où la figure islamique principale de la cité fut confirmée dans son magistère. « L'administration coloniale maintint les indigènes à leur poste. A Bondoukou, l'imam de la mosquée principale [Kounandi Timité] put ainsi prolonger son autorité religieuse, culturelle et juridique, du moins dans les limites qu'imposa l'administration aux chefs de quartier. Ici, l'imam fut transformé en un auxiliaire de l'administration coloniale, servant d'intermédiaire entre la population indigène et musulmane de Bondoukou d'une part, et l'administration du cercle d'autre part »[71].On doit aussi ajouter que l'administration coloniale renforça l'autorité de l'Almamy Timité aux dépens des chefs de quartiers.

Enfin, que ce soit pour leurs affaires ou pour les questions religieuses, les habitants de Bondoukou ne cessèrent d'entretenir des contacts suivis avec leurs correspondants de Gold Coast, qui restaient, pour eux, des partenaires naturels en dépit de la frontière coloniale et des soupçons que ces relations entraînaient du côté de l'administration française. L'imam Kounandi Timité n'était pas le dernier à entretenir de tels liens, qui lui permirent, à différentes reprises, de répondre à des demandes d'informations de l'Administration sur les personnalités musulmanes de Gold Coast.

Conclusion

Le Nord ivoirien était une terre de pouvoirs et de cités dont l'empreinte durable a marqué la culture et les mentalités des populations. C'est là que l'islam, sans être majoritaire, s'était épanoui – enclavé, comme souvent dans les terres soudano-sahéliennes -, au sein d'un réseau de centres marchands. L'occupation française s'est imposée à l'issue d'une longue chaîne de bouleversements et de conflits régionaux qui avaient déjà dévasté toute la zone et détruit une partie de l'establishment islamique. Elle est venue donner une unité administrative et des frontières à un ensemble de populations qui communiquaient,

68. *Ibid.*
69. *Op. cit.* : 9.
70. *Op. cit.* : 9.
71. *Ibid.*

dans toutes les directions, avec les centres voisins et débordaient donc, de toutes parts, ces nouvelles limites. Le « Nord ivoirien », sans être entièrement artificiel, est, ainsi, un avatar de l'histoire. Mais le découpage qui s'est progressivement institué a fini par faire sens.

Un véritable retournement s'est opéré : la frontière de la colonie a séparé, au moins administrativement, le Nord ivoirien des pays situés plus au nord, économiquement et culturellement proches (Mali et Burkina actuels, ainsi que, latéralement, la Guinée et le Ghana) et l'a désormais prioritairement orienté vers les terres du Sud, dont il est devenu une sorte d'arrière-pays et de périphérie, et, comme on l'a vu, au moins au nord-ouest, un réservoir de main d'œuvre. C'est le développement de ce nouveau tropisme méridional qui va nous conduire dans les terres du sud. Auparavant, nous allons procéder à un bilan des ressources islamiques qui peuvent être identifiées dans le Nord au tournant des XIXe et XXe siècles.

2e partie

Personnages et foyers islamiques du nord ivoirien au XXe siècle

Afin de mieux comprendre la place de l'islam dans le Nord ivoirien, il était nécessaire de reconstituer, tout d'abord, les assises démographiques, culturelles, économiques et politiques des sociétés concernées. Loin d'être homogène, on l'a vu, le Nord rassemble des héritages multiples, et ces héritages, à leur tour, ont influencé la configuration des implantations musulmanes. C'est ce Nord islamique, en termes de foyers de diffusion, d'acteurs religieux et de lieux remarquables, tel qu'il était dans les débuts de la période coloniale, au tournant des XIXe et XXe siècles, que nous allons maintenant essayer de décrire.

Nous utiliserons principalement, pour réaliser ce bilan, l'information fournie par les fiches de renseignements de personnages « maraboutiques » constituées par les administrateurs des cercles dans les années 1910 et 1920 sur la demande du Gouvernement général de l'AOF. Comme ces sources se situent souvent en amont de l'ouvrage de Marty (1922), qui en a fait largement usage, nous pourrons utilement confronter, à cette occasion, les matériaux d'origine avec la mise en texte de Marty.

Nous utiliserons également l'information multidisciplinaire, devenue assez abondante et circonstanciée, fournie notamment par les chercheurs français dans les années 60 à 80, puis par les chercheurs ivoiriens au cours de ces vingt dernières années. Parallèlement, plusieurs chercheurs américains ont aussi apporté une contribution importante à l'étude de certains sites (comme Korhogo ou Kong).

Nos interrogations sur le Nord vont porter sur l'identification des pôles de savoir islamiques, des villes ou centres qui ont servi de points de départ ou de relais dans les flux humains et culturels vers le Sud pendant cette période, et sur la circulation et l'implantation des membres de lignages islamiques spécialisés.

Les sources administratives coloniales sont structurées dans le cadre des circonscriptions administratives de l'époque que sont les cercles et leurs Subdivisions. Elle proviennent le plus souvent, en effet, des commandants de cercle et de leurs subordonnés. Ce cloisonnement administratif colonial n'est plus pertinent aujourd'hui, même s'il correspond dans certains cas à des entités qui ont une signification dans une plus longue durée. Cependant, parce que nous nous inscrivons dans l'époque, nous combinerons cette carte administrative coloniale, d'ailleurs évolutive, qui commande la production des matériaux dont nous venons de parler, avec une carte de caractère plus géo-écono-

mique, en mettant notamment l'accent sur les articulations de la circulation le long des voies de communication qui traversent le pays, notamment les voies Nord-Sud.

Pour nous guider dans cette reconnaissance des foyers islamiques du Nord ivoirien, nous avons ainsi distingué trois compartiments, déjà esquissés dans notre introduction à propos de la zone méridionale. Ces compartiments, qui sont loin d'être étanches, s'organisent autour des grands bassins fluviaux, orientés Nord-Sud. Ceux-ci structurent en effet, dans une certaine mesure, la géographie des mouvements vers le sud. Ces fleuves (Comoé : 900 kilomètres en Côte d'Ivoire ; Bandama : 1 050 kilomètres en Côte d'Ivoire ; Sassandra : 650 kilomètres en Côte d'Ivoire ; Cavally : 700 kilomètres en Côte d'Ivoire) étaient le plus souvent difficilement praticables[1], sauf sur certains tronçons navigables, mais ils perçaient la forêt et leurs bassins servaient d'appui à une partie des pistes terrestres. Nous les prendrons ici comme repères définissant des bassins géographiques, sans qu'il faille leur conférer un rôle disproportionné. Ce sont, d'ouest en est :

– le compartiment occidental, qui représente le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Il débouche sur la vallée du Sassandra[2] : Odienné en est le foyer principal au nord. À un échelon plus méridional, environ 150 km plus au sud, autour du 8e parallèle, on trouve d'ouest en est : Touba, Séguéla[3], à la limite de la forêt, et Mankono, à 70 km à l'est de la précédente, à l'entrée du « golfe Baoulé ». Ces villes constituent les principaux relais musulmans sur cet axe occidental, qui dessert notamment Daloa et Gagnoa, les grandes villes de l'Ouest ivoirien. Cet espace de communication repose sur un dispositif réticulaire ancien, qui est celui des *woro sira* (« les routes de la cola », en malinké). « Les woro sira […] ont des prolongements importants dans le sud, particulièrement en zone forestière. Là une coopération active se noue entre les Mandé-Dioula et les peuples forestiers, avec, pour principaux acteurs, les Gouro »[4].
  Quant au bassin parallèle du Cavally, plus excentré à l'ouest et proche de la frontière libérienne, nous le retrouverons plus tard lorsque nous aborderons le sud-ouest de la Côte d'Ivoire.
– le compartiment central, qui correspond grosso modo au bassin du Bandama : Korhogo en est la principale tête de ligne septentrionale. Cet espace s'ouvre vers le sud en direction de Bouaké, Toumodi, Dimbokro, Tiassalé, toutes villes desservies, à partir des années 1910, par le chemin de fer qui remonte du sud vers le

1. R.P. Anouma, 1993 : 27.
2. Les noms de rivières et de fleuves, en français, sont de l'un ou l'autre genre, sans qu'il y ait de règle précise. C'est l'usage qui fait loi. Dans le cas des fleuves ivoiriens, il y a, de même, une grande hésitation sur le genre qu'on leur attribue. Le masculin nous a paru plutôt l'emporter, sauf pour le fleuve Sassandra, dont le 'a" final appelle généralement le féminin en français (quoique l'usage ait nettement consacré « le Bandama »). L'article publié par Thomann en 1901 (« La Sassandra ») a sans doute fixé un usage féminin dominant. Cependant, pour unifier le mode de désignation, nous avons utilisé de façon homogène le masculin (en considérant que les noms de ces cours d'eau sont précédés du mot « fleuve » sous-entendu).
3. On notera que le fleuve Sassandra, à la hauteur de Séguéla, dont il est distant d'une cinquantaine de kilomètres à l'ouest, était inhospitalier et représentait un désert humain sur près de 200 km, en relation avec le no man's land qui séparait dans cette zone les habitats Malinké et Gouro. C'était seulement une zone de chasse (J. Richard, 1974 : 53).
4. Lémassou Fofana : 2007 : 32.

nord (d'Abidjan vers l'actuel Burkina)[5] et redouble donc le caractère central de cet axe de communication. Un réseau routier viendra encore renforcer cet axe central, grâce auquel les marchandises et les acteurs commerciaux venus de la côte progressent vers le Nord, tandis que commerçants et migrants venus du Nord l'empruntent pour descendre vers le Sud.

– le compartiment oriental, qui correspond à la trouée du fleuve Comoé, mais qui balaie une zone bien plus large, incluant Kong, Bouna et Bondoukou. Ici ce sont les vieilles routes dioula qui priment, entre Comoé et Mouhoun (Volta noire), à la lisière des actuels Burkina et Ghana et qui descendent vers la côte atlantique.

Ces trois grandes divisions découpées pour la commodité de la présentation, il convient de le redire, ne sont pas étroitement cloisonnées et la circulation des personnages religieux, comme celle des commerçants, les chevauche au gré des besoins et des affinités. Nous aurons donc aussi l'occasion d'observer l'importance des connexions transversales. Par exemple, des musulmans d'Odienné ont été attirés par Bouaké à l'époque coloniale et des liens multiples se sont établis entre les deux villes. En fait, la diaspora Odienneka a rayonné à travers tout le Sud de la colonie. Cette présentation générale s'appuie donc sur des repères géographiques commodes et utiles, mais hors de tout déterminisme « fluvial ».

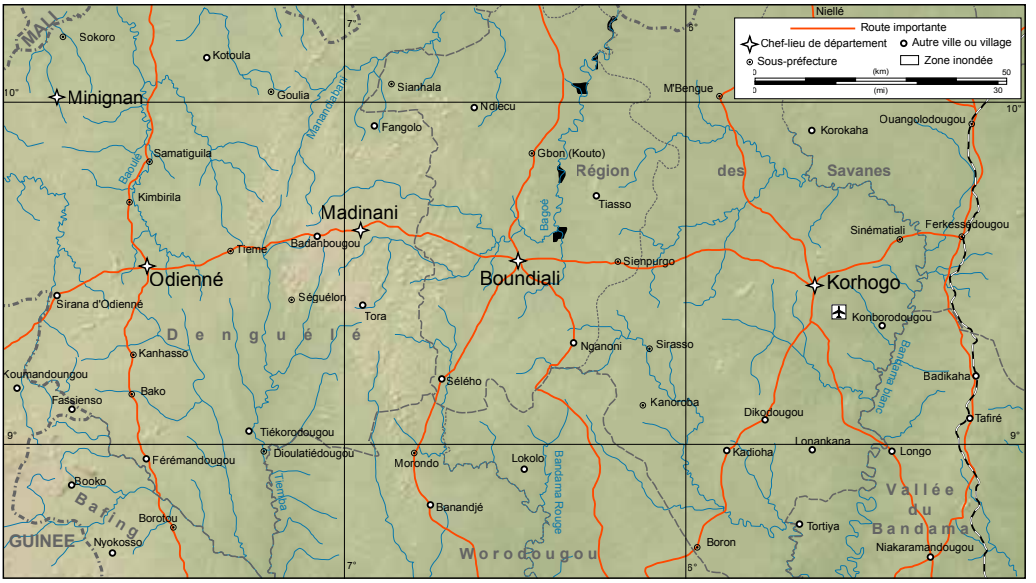
Nous allons d'abord nous intéresser au Nord-Ouest. Deux voies Nord-Sud qui deviennent plus ou moins parallèles traversent cette région. Elles descendent de Bougouni (Mali) : l'une passe par Odienné et descend vers Touba et Man, et l'autre par Tingréla et Boundiali, puis se divise elle-même en deux, la branche de l'est rejoignant Mankono, et celle de l'ouest, Séguéla.

Ce sont autant d'escales sur les routes de la cola que nous avons déjà décrites : Odienné et sa nébuleuse, puis, vers l'est, la région de Boundiali, espace intermédiaire de communication entre Odienné et Korhogo, et ensuite, du côté sud (et d'ouest en est) Touba, Séguéla et Mankono.

Nous allons suivre ces deux voies Nord-Sud, avant de considérer les régions de Séguéla et Mankono, villes situées de part et d'autre du 8° de latitude, et que l'Administration a regroupées au sein d'un même cercle, celui du Ouorodougou.

5. La gare de Dimbokro est inaugurée en septembre 1910, celle de Bouaké en mars 1912.

Carte du Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire (octobre 2008)



Cette carte (échelle d'origine : 1: 1 115 807) permet de reconnaître les différentes voies Nord-Sud qui descendent du Mali, ainsi que le triangle Odienné-Samatiguila-Tiémé. Il s'agit de la situation actuelle, mais celle-ci a largement épousé le dispositif des itinéraires antérieurs.

Touba se trouve au sud de la route qui descend d'Odienné par Bako et Borotou, Séguéla est au sud de la route qui vient de Boundiali par Morondo et Banandjé, Mankono est au sud de l'autre route venant de Boundiali, en passant par Nganoni (lire : Ganaoni). On reconnaît aussi les routes qui descendent de Korhogo et la transversale ouest-est, qui relie Odienné – Tiémé – Madinani – Boundiali et Korhogo. Voir la carte suivante (mission Blondiaux) pour un raccord avec la région plus au sud. Distance Odienné-Korhogo : 230 km.

Source : Travail personnel de M. Bourrichon (octobre 2008), notamment d'après NASA Shuttle Radar Topography Mission (SRTM30 v.2) (public domain) pour la topographie. https://fr.wikipedia.org/wiki/Odienn %C3 %A9#/media/File:Odienn %C3 %A9_Boundiali_Korhogo.svg et https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odienn %C3 %A9_Boundiali_Korhogo.svg#/media/File:Odienn %C3 %A9_Boundiali_Korhogo.svg (consultation : 27 décembre 2015).

7

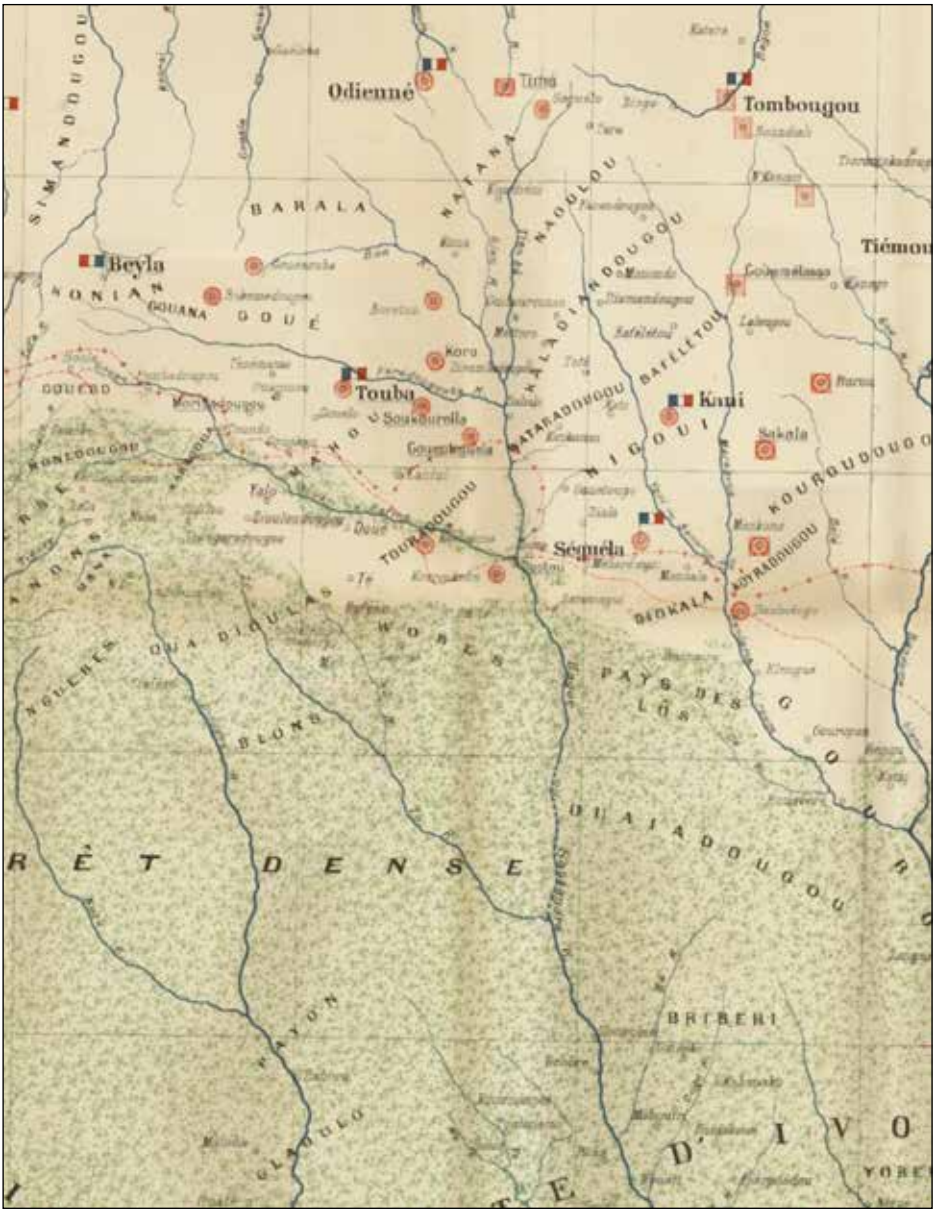
Les métropoles du nord-ouest. le triangle historique Samatiguila-Tiémé-Odienné

« À la veille de la colonisation, trois agglomérations dominent l'activité marchande dans la région : Odienné, Samatiguila et Tiémé, lesquelles assurent une fonction d'étape, de repos et d'accueil du négoce. À l'occasion, un petit nombre de grands commerçants locaux financent des caravanes reliant la zone forestière aux villes de la boucle du Niger »[1]. Ces trois agglomérations, et plusieurs localités partenaires situées plus au sud (Féréfougoula, Koro, Touba), représentent l'armature urbaine du Nord-Ouest islamique. Le pouvoir Touré d'Odienné était si conscient de l'importance de ces foyers comme relais, points de rencontres de marchands et pôles de légitimation religieuse, qu'il avait exempté d'impôts leurs habitants : « The Toure imposed the tax on everyone except the inhabitants of the Islamic centers of Samatiguila, Tieme, Ferefougoula, and Koro »[2].

Nous commencerons, pour présenter cette zone, par un essai de pesée statistique de la présence musulmane dans le cercle d'Odienné au début du XXe siècle. Dans un document non daté, mais qui se trouve dans une série de 1920, l'administration du cercle d'Odienné a dressé un état intitulé : « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné »[3]. Le cercle compte alors 17 cantons qui couvrent tout le coin Nord-Ouest de la colonie.

1. D. Nassa, 2005 : 49.
2. J.M. Toungara, 1980 : 40.
3. ANS, 5 G 64, Répartition de l'Élément musulman dans la circonscription d'Odienné, s.d. [1920].

Extrait de la « Carte croquis de la mission Blondiaux » (1897)



Échelle d'origine : 1 : 2 000 000

Source : *Annales de Géographie, 1899*, vol. 38, n° 39 : 288, planche VII. http://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1899_num_8_39_21817. On reconnaît sur cette carte : plusieurs sites principaux mentionnés dans ce chapitre ou dans les suivants : Odienné, Tiémé (« Timé »), au nord, Koro, Séguéla, Mankono, et Kani, au sud, ainsi que les villages de Moribadougou, au sud-ouest de Touba, Soukourala (« Sokourella »), et Guentéguéla (« Gouenteguela »), au sud-est de Touba. Samatiguila est à 38 km au nord d'Odienné. Féréfougoula est absent de cette carte. Il se situe à 35 km au sud-ouest d'Odienné. Distances : Odienné-Touba : 155 km, Odienné-Séguéla : 227 km.

Une analyse du tableau permet de dégager les principaux résultats suivants :

La « circonscription d'Odienné » est créditée de 37 771 habitants au dessus de 10 ans, dont 19 178 femmes et 18 593 hommes.

Sur ce total, le tableau décompte 5 637 « musulmans mâles au dessus de 10 ans », soit 30,31 % des 18 593 hommes[4]. Le total des femmes musulmanes, lui, n'a pas été recherché. Ce ne sont pas elles qui « comptent » du point de vue de l'Administration.

Dans cette liste de cantons, nous pouvons distinguer trois groupes, des plus islamisés à ceux qui le sont le moins.

Les quatre cantons les plus islamisés sont :

– **Samatiguila** : 806 habitants, dont 285 hommes au dessus de 10 ans et, de ce total, 280 musulmans, soit plus de 98 % des hommes au dessus de 10 ans.
– **Tiémé** : 1 289 habitants, dont 478 hommes au dessus de 10 ans, et, de ce total, 470 musulmans, soit plus de 98 % des hommes au dessus de 10 ans également.
– **Kabadougou** (dont Odienné) : 6 162 habitants, dont 2 849 hommes au dessus de 10 ans et, de ce total, 2 272 musulmans, soit plus de 79 % des 2 849 hommes au dessus de 10 ans. Les chiffres d'Odienné-ville sont englobés dans le Kabadougou et ne peuvent donc être distingués[5].
– **Folo**[6] : 2 096 habitants, dont 948 hommes au dessus de 10 ans et, de ce total, 616 musulmans, soit 65 % des hommes au dessus de 10 ans.

On ajoutera le **Ouanangala**[7] qui compte 40 % de musulmans parmi les « hommes de plus de 10 ans ».

Dans une seconde série de cantons, le nombre d'hommes musulmans au dessus de 10 ans se situe entre 20 et 30 % (**Bambala**[8], **Vadougou**[9], **Nafana**[10], **Beyla**[11], **Sienko**[12], **Toudougou**[13], et **Zona**[14]). Dans une troisième série, ce nombre tombe à moins de 10 %

4. Le tableau indique 34 %, probablement par erreur.
5. Marty donne, pour le Kabadougou, des chiffres assez différents : « Le Kabadougou, ou pays du marabout Kaba [Vakaba Touré], est le pays d'' Odienné même. Il comprend 7 500 habitants, dont 5 000 environ sont musulmans [soit 66, 66 %, ou les 2/3], et 41 villages » (1922 : 113). Ses chiffres rassemblent hommes et femmes sans distinction d'âge. Cela ne signifie pas qu'ils soient plus fiables pour autant.
6. Le Folo est le pays de Maninian, à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Samatiguila. Il comprend aussi le village de Madina à une trentaine de kilomètres plus au nord.
7. Le Ouanangala est à la limite sud du cercle d'Odienné, entre Bako et Borotou (cercle de Touba).
8. Le Bambala est au sud-ouest d'Odienné, à la frontière de la Guinée.
9. Le Vadougou est au nord du cercle, à la frontière du Soudan (Mali), autour de Mahandiana.
10. Le canton du Nafana, à une cinquantaine de kilomètres au sud-est d'Odienné, est la zone refuge de l'ancienne dynastie Diarassouba.
11. Il ne s'agit pas de Beyla, en Guinée, mais d'un canton situé à l'ouest de ceux de Samatiguila et de Massala, à la frontière de la Guinée.
12. Le Sienko est à une quarantaine de kilomètres au sud d'Odienné, autour de Bako.
13. Le Toudougou est au nord, entre le Vadougou et le Bodougou. Il est contigu à la frontière du Soudan/Mali. Son chef-lieu est Goulia, à 90 km au nord-est d'Odienné.
14. Le Zona est à l'est du Naoulou /Nahoulou (voir ci-après).

(**Bodougou**[15], **Fouladougou**[16], **Massala**[17], **Noholou**[18], **Toron**[19]).

On peut tirer de ce recensement administratif, quelle que soit la fragilité relative de ces chiffres, les conclusions suivantes :

La « circonscription d'Odienné » (c'est-à-dire le cercle d'Odienné), autour de 1920, n'a qu'un tiers de sa population masculine (au dessus de l'âge de 10 ans) islamisée. C'est un rappel utile pour éviter les assimilations trop rapides entre Nord ivoirien et Nord musulman.

Les trois cantons de Samatiguila, Tiémé et Odienné se détachent par la proportion des musulmans en leur sein. Ce sont eux qui en concentrent le plus grand nombre. On remarque aussi la faible population déclarée du canton de Samatiguila, et donc de la ville elle-même, dont le total ne correspond pas aux évaluations effectuées au début du XXe siècle, lesquelles sont nettement supérieures. Selon un recensement effectué à la fin de 1900, le chiffre de 3 589. habitants était avancé (voir ci-après).

Les chiffres issus de ce recensement sont donc de simples indicateurs qu'il faut confronter avec d'autres données. Nous allons précisément considérer successivement la situation dans ces trois cantons, et dans leurs centres urbains respectifs.

Marty a tiré de ce rapport une représentation cartographiée des implantations musulmanes dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, en reportant les chiffres cités ci-dessus et en distinguant de façon graphique les zones islamisées.

Sans citer sa source puisqu'il s'agissait d'un rapport administratif à sa disposition, Marty reprend, en fait, dans cette « carte des cercles d'Odienné et de Touba », les chiffres de la « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné » [v. 1920], que nous venons d'analyser. Il dessine en grisé les zones islamisées et en blanc celles qui ne le sont pas, ou peu. Le Bodougou au nord, Massala et le Toron, vieilles chefferies animistes au centre, et le Fouladougou et le Naoulou à l'est constituent des « poches » animistes qui représentent environ un tiers du territoire du cercle. Samatiguila est précisément un bastion musulman cerné par des fiefs animistes (Toron et Massala). Les cantons qui longent la Guinée, à l'ouest, sont, eux, tous islamisés.

Sur le plan religieux, le cercle d'Odienné, au début du XXe siècle, représente donc une vraie marqueterie. Après Samori et Vakaba Touré, l'islamisation complète est loin d'avoir été réalisée, ce qui réduit, du même coup, les effets islamisateurs prêtés à leurs mouvements. Même si l'exactitude de ce recensement peut être discuté, nous admettrons qu'il dessine, dans son ensemble, des tendances qui recoupent assez bien les informations dont nous disposons par ailleurs et que nous allons maintenant examiner.

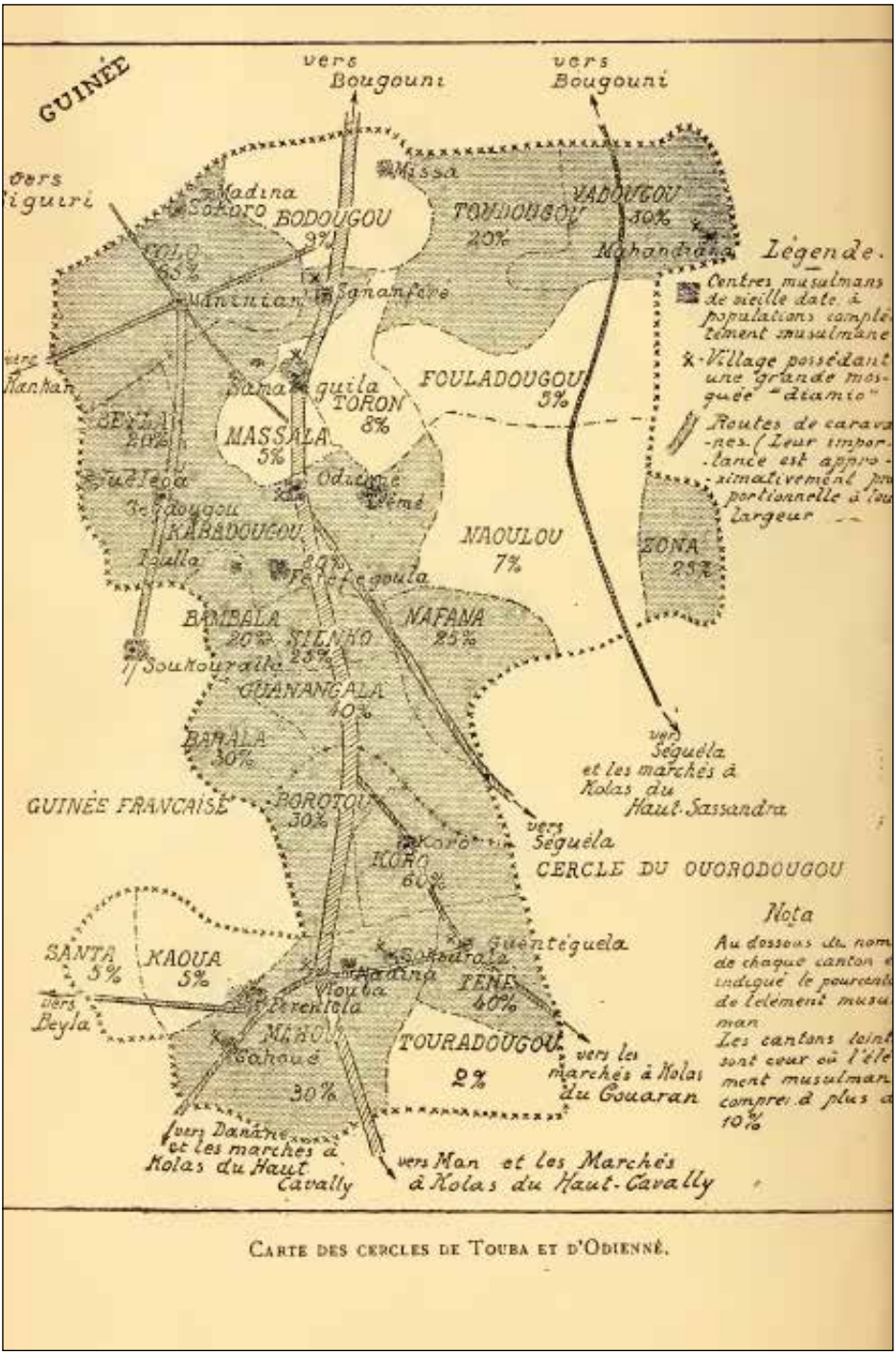
15. Le Bodougou est plein nord, sur la route de Samatiguila à Bougouni, au nord de Sanaférédougou.

16. Le Fouladougou est à l'est du Toron (voir ci-après).

17. Le Masala, ou Massala, est situé au sud de Samatiguila, autour de Kimbirila (à une quinzaine de kilomètres de Samatiguila). On parle aujourd'hui de Kimbirila Sud, pour le distinguer d'un homonyme situé à une centaine de kilomètres plus au nord.

18. Le Nohoulou, ou Naoulou, Nahoulou, est un groupe sénoufo à une trentaine de kilomètres à l'est d'Odienné, dans la région de Séguélo.

19. Le Toron dont il est question ici n'est pas celui du même nom situé du côté de Kankan, mais un canton, correspondant à un pouvoir local, situé à l'est de Samatiguila dont le siège est Kaniasso.



Carte des cercles de Touba et d'Odienné.

P. Marty, 1922 : Annexe II [p. 462].

Samatiguila

Samatiguila, « la ville sainte »

La présentation de Samatiguila s'impose en premier. Samatiguila (ou Sambatiguila, Sambatikila), à 38 kilomètres au nord d'Odienné, représente, nous l'avons dit, un foyer islamique historique dans cette partie du territoire[20]. « Samatiguila, écrit Marty, est demeurée la ville la plus musulmane de la région, "la ville sainte" en quelque sorte, celle en tout cas où l'esprit musulman de vieille date s'est conservé le plus complet »[21]. Marty parle, à son propos, de « petite métropole religieuse » et la considère comme « un des principaux centres islamiques du pays malinké »[22]. Il ajoute : « Avec les trois cantons mandé musulmans d'Odienné, nous touchons au coeur même de l'islam historique et religieux de la région ; ce sont le Samatiguila, le Sienkono, le Tiéné [*sic* : lire Tiémé] et le Kabadougou[23]. Le Samatiguila (ou Sambatiguila), sis sur la grand'route d'Odienné à Bougouni, a joué un rôle fort important dans les luttes pour la prépondérance engagées par l'islam contre les animistes de la région d'Odienné. Toutes les traditions en rappellent le souvenir. Le premier marabout, établi en cette région, fut Hadji Diaya Téguéré[24]. Il résida dans la région avec l'autorisation de Siraza Diarassouba, chef de tout le pays »[25]. Nous avons déjà dit que ce « Hadji Diaya », qui est emprunté à la légende des « Douze marabouts » recueillie par Le Campion, et reprise par Marty, est probablement une transcription du nom de Diaby (les finales – by et – ya étant fort proches en arabe, à un point près). Samatiguila est, en effet, un fief des Diabi/Diaby[26]. Nous allons les retrouver dans toutes les institutions locales.

En ce qui concerne la population du lieu, selon un recensement effectué en 1899 dans le « cercle de Touba », dont dépendait alors Samatiguila, comme Odienné, au titre de la colonie du Soudan français, la ville aurait alors compté 2 500 habitants[27]. En 1901 (recensement effectué à la fin de 1900), le chiffre de 3 589 habitants était avancé[28]. Selon la « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné » (vers 1920) analysée ci-dessus, le canton de Samatiguila ne comptait que « 806 habitants » – un chiffre qui, comparés aux précédents (pour la seule ville), paraît surprenant. Une telle

20. Samatiguila est à une quarantaine de kilomètres du Mali, au nord, et de la Guinée, à l'ouest.
21. P. Marty, 1922 : 109.
22. P. Marty, 1922 : 112.
23. Le Sienkono est le canton situé autour de Bako (sur la route Odienné-Touba), au sud d'Odienné. Le Tiémé correspond à l'un des deux grands foyers islamiques de la région, à l'est d'Odienné. Le Kabadougou est le pays sur lequel s'exerce le pouvoir d'Odienné (depuis la conquête réalisée par Va-Kaba Touré).
24. Ce nom de « Téguéré », dont c'est ici la seule mention, est absent du récit sur les « Douze marabouts » que Marty donne plus loin (1922 : 130).
25. P. Marty, 1922 : 109. Les Diarrassouba gouvernaient le pays avant d'être renversés par Vakaba Touré.
26. Les sources coloniales les plus anciennes avaient adopté la transcription « Dihabi », avant que « Diaby » ne devienne l'orthographe dominante. C'est celle qui a été retenue, le plus souvent, par les actes de l'état civil. On trouve cependant, de façon minoritaire, l'orthographe « Diabi », que des chercheurs ont tendance à préférer pour sa conformité à une transcription phonétique. Selon les sources que nous utilisons, nous oscillerons entre ces deux dernières graphies, en les considérant comme équivalentes, sans rechercher une normalisation contraignante.
27. J.M. Toungara, 1980 : 154, d'après les Archives nationales du Mali : 71 ANM 50 – 18, Recensement du Soudan.
28. J.M. Toungara, 1980 : 155, d'après ANCI : 2 EE 7 (3).

disparité ne permet pas de prendre appui sur des chiffres sûrs. On notera seulement que, dans le premier cas (en 1899), Samatiguila est la deuxième ville de la région, après Odienné (5 000 habitants), mais avant Tiémé (2 000), Koro (2 000), Kani (1 500), Touba (1 500) et que, dans le second cas (en 1901), elle dépasse aussi Odienné (qui est tombé à 2 720 habitants).

Nous retiendrons de ces chiffres que Samatiguila est alors une ville relativement importante, ce que l'on pourrait oublier si l'on considère sa situation contemporaine : d'après le recensement général de 1998, Odienné comptait 42 697 habitants, et Samatiguila 5 095, en réunissant les quatre localités composant sa sous-préfecture[29]. Odienné est, en effet, devenue, entre temps, le grand centre régional tandis que Samatiguila, éclipsée par cette voisine, a fortement régressé.

Selon les moments, nos sources parlent, à son propos, de ville ou de village. Compte tenu de son passé, de ses fonctions religieuses et économiques, de son particularisme, de son poids numérique, même en déclin, et de son rayonnement ancien, nous n'hésiterons pas à considérer la Samatiguila pré-coloniale comme une ville, ou une cité (elle était d'ailleurs ceinturée de murs lors du passage de René Caillié en 1827). Nous la qualifierons aussi de « village » lorsque les sources la désignent ainsi : à l'époque, le chef de Samatiguila, le *dugutigi,* est couramment désigné, en français, comme le « chef de village ».

Il n'y a pas, à Samatiguila, de saint fondateur dont la tombe servirait de pôle de ralliement. Bien plus, comme nous l'avons indiqué, la ville porte le nom d'un chasseur animiste, Samatigui. D'une certaine manière, c'est la mosquée qui tient lieu de repère sacré. Marty compte une vingtaine de mosquées « célèbres » dans le Nord ivoirien : celle de Samatiguila, en style soudanais, est du nombre[30]. Les habitants eux-mêmes tirent aujourd'hui fierté de ce monument qu'ils croient volontiers millénaire : « Une couche neuve de boue vient de rajeunir cet édifice vieux de plus de 700 ans. […] C'est l'une des attractions culturelles et religieuse de la petite cité malinké. Pour y pénétrer il faut être musulman et… homme. Les femmes et les non-musulmans n'y ont pas droit […] *"La mosquée du Millénaire"*[31], la plus ancienne du pays, est classée au patrimoine mondial de l'Unesco »[32]. Cependant, la naissance de la ville ne remonte pas aussi loin dans le temps : nous avons observé que sa fondation peut être datée de la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Sur l'inscription au Patrimoine mondial de l'Unesco, il y a également une sorte de malentendu. L'affirmation concernant cette inscription, que Marie Miran a également

29. OCDE, Écoloc, Odienné, 2000 : 12 ap. (RGPH 1998, résultats provisoires).

30. P. Marty, 1922 : 243.

31. Lors de son séjour à Samatiguila, en juillet 2011, Marie Miran a noté les propos suivants recueillis auprès du bolondigui, le gardien de la mosquée : « La mosquée de Samatiguila avait 989 ans en 1975 » (communication personnelle, 6 février 2013). Ce qui daterait sa fondation de l'année « 986 », donc avant même l'arrivée des premiers musulmans dans la région. Un compte en années hégiriennes, plus courtes d'environ 11 jours, ne modifierait pas sensiblement la problématique (Rappelons que la fondation de l'empire du Mali, l'un des principaux vecteurs ultérieur de diffusion de l'islam dans ces régions, ne remonte pas avant le XIIIe siècle).

32. http://leblogdeyoro.ivoire-blog.com/archive/2012/05/31/samatiguila-ville-aux-tresors.html Une photo de la mosquée figure à l'appui que nous reproduisons ci-dessous.

entendue lors de son séjour à Samatiguila en juillet 2011[33], provient d'une confusion entre « proposition » et « inscription » au Patrimoine mondial – cette dernière n'ayant pas été prononcée. En 2006, la République de Côte d'Ivoire a effectivement déposé une proposition d'inscription des « Mosquées de style soudanais du Nord ivoirien » au Patrimoine mondial. Ce document de proposition avançait le chiffre d'« une vingtaine de mosquées en Côte d'Ivoire » construites dans ce style – un chiffre qui paraît directement tiré de l'ouvrage de Marty – et en distinguait 6 comme « les plus significatives »[34]. Celle de Samatiguila, certainement incluse dans le total général des 20, ne figurait cependant pas au nombre de ces 6 mosquées jugées les « plus significatives ». Cette proposition ne concernait donc pas la mosquée de Samatiguila en tant que telle, mais la « vingtaine de mosquées » évoquées, sans que celle de Samatiguila y soit placée en exergue. Sans doute à cause de la crise politique ivoirienne, l'Unesco n'a pas encore (2016) prononcé l'inscription. Nous y reviendrons au chapitre 15.

On pourra cependant s'accorder sur le caractère vénérable de cette mosquée, sans qu'il soit nécessaire de procéder à des hypothèses chronologiques difficiles à attester.

Samatiguila, la ville des Diaby

Les Diaby dominent la cité de Samatiguila. Ils sont constamment présents dans les différents moments de l'histoire de la ville. Cette uniformité apparente recouvre des ramifications diversifiées[35].

On distingue ainsi deux grands groupes : les Diaby *gbè* (« blancs ») et les Diaby *finh* (« noirs »)[36]. Cette opposition structure le fonctionnement du lignage Diaby. Les kabla se rangent dans l'un ou l'autre groupe[37]. Ces qualificatifs de couleur ont une fonction de classement : la couleur *finh* ayant une connotation négative, c'est une attribution qui n'est pas revendiquée comme telle. Selon une version nécessairement partiale, les « Diaby noirs » seraient, par exemple, les cadets des « Diaby blancs ». Les attributions de couleurs sont ainsi le signe de la compétition entre les deux groupes.

La fonction d'imam appartient aux Diaby et alterne entre les deux groupes[38]. « On touche là à une question sensible dans cette société où ces deux [groupes] réclament une position importante au niveau religieux » (I. Binaté).

La fonction de chef de village (dougoutiguiya) est aussi partagée entre les deux

33. Communication personnelle, 6 février 2013.

34. Cette proposition figure en ligne sur le site de l'Unesco : http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/ Date de soumission : 29 novembre 2006 (site consulté, pour la première fois, le 9 février 2013, et plusieurs fois ensuite).

35. Ce qui suit emprunte à une communication personnelle de M. Issouf Binaté, universitaire ivoirien (18 avril 2016). Qu'il en soit remercié.

36. Diverses variantes : en bambara, *je, dié, jema* pour « blanc » (*gbè,* ou *gbèma* est une forme dioula), en bambara *fin, fing, fima,* pour « noir ».

37. « Diaby gbè : Manasséréla, Nabatroula, Djénébala, Mohidougou, Koulanzégbèla {familles Diaby essentiellement}, les talbi ou talibés {Sylla, Berté et Touré} et les Samassi. Diaby finh : San Yalabi, Karamoko Seyni {familles Diaby essentiellement}, Koné, Soumahoro et Savané (ou Sy). On note un 13e kabla installé à l'ouest du village au quartier Hérémankono. On y trouve les familles Doumbia et bien d'autres. Elles font partie des Diaby gbè » (I. Binaté, 18 avril 2016).

38. « L'actuel imam Karamba Diaby est un Diaby gbè et son adjoint (na'ib) Mahamoud Diaby, un Diaby finh. Au décès du premier, le second lui succédera » (I. Binaté, *ibid.*).

Mosquée historique de Samatiguila en 2012.

Source : http://leblogdeyoro.ivoire-blog.com/archive/2012/05/31/samatiguila-ville-aux-tresors.html. Consulté : 22 janvier 2013, 25 octobre 2015, 26 novembre 2016.

Par comparaison, cliché de la mosquée de Samatiguila par Le Campion (vers les années 1910), reproduit par Marty.

On distingue la mosquée dans le fond de l'image. Les femmes porteuses de bassines sur la tête retiennent davantage l'attention. C'est la note 'exotique' (P. Marty, 1922 : photo h.t. : 244/245).

groupes, « mais, en raison de l'appartenance des Koné (premiers occupants de Samatiguila) aux Diaby *finh*, l'autorité de ce groupe prime sur l'autre » (I. Binaté)[39].

Les Français aux prises avec le personnel religieux de Samatiguila

Odienné fut temporairement occupée, une première fois, en 1893, par les troupes françaises venues du Soudan, mais il fallut attendre 1897 pour une occupation définitive et l'installation d'un résident[40]. Odienné devenait désormais le chef-lieu d'un cercle du Soudan français qui couvrait le territoire du Kabadougou. En 1899-1900, le nord de la Côte d'Ivoire fut détaché du Soudan et rattaché à la colonie de Côte d'Ivoire. Samatiguila passait donc du côté ivoirien.

Nous avons déjà souligné le poids politique de ses personnages religieux dont plusieurs, l'imam Konya Mambi Diaby en tête[41], avaient apporté leur soutien à Samori. C'est précisément contre eux que des concurrents firent appel aux Français, tandis que le pouvoir religieux en place était fermement hostile à ces nouveaux arrivants.

« Soon after the construction of the post at Odienne, the French went to Samatiguila. They had actually been summoned by some of the villagers. After each prayer, the Imam of Samatiguila would invoke the wrath of God upon the French, and pray that Samori would bring French presence to an end. The imam, Karamogo Konya Mambi Diaby, and three other persons were imprisoned at Nioro. When Moriba[42] was arrested later, two other old men were deported with him to Siguiri. The informant suggested that those collaborating with the French were often contenders for religious or secular authority »[43]. Dès le début de la période, par conséquent, des concurrents dans les luttes internes pour le pouvoir essayèrent d'influencer les Français et de se servir d'eux contre leurs adversaires, et notamment, dans ce cas, contre l'imam en place.

J.M. Toungara interprète ces luttes comme des « conflicts of secular versus religious authority » au sein du village et résume en ces termes la « règle du jeu » qui se met en place : « The French did not reconcile the opposing groups, but were a third party to be convinced […]. Each party tried to manipulate the resident officer to decide in his favor »[44]. Les remarques abondent, dans les sources administratives, sur les tensions internes et les intrigues au « village ». L'administration coloniale a souvent du mal à démêler ces manœuvres locales et se méfie tout particulièrement de l'attitude des personnalités religieuses.

En 1902, un administrateur observe que Samatiguila était un foyer de maraboutisme et qu'il appartenait aux autorités de lutter contre la mauvaise influence de ses marabouts sur les habitants du village et ses chefs. Il ajoutait que, comme les chefs du village étaient de jeunes hommes, les marabouts avaient une influence d'autant plus forte sur eux[45].

On notera aussi, vers la même époque, le point de vue du gouverneur Clozel qui

39. « L'actuel dougoutigui est Batia Bakari Diaby » (I. Binaté, *ibid.*).
40. J.M. O'Sullivan, 1983 : 124-125.
41. Cet imam est celui que consultait Moriba Touré en 1896, et le même qui se retourna contre ce dernier en 1897.
42. Il s'agit de Moriba Touré, un des fils et successeurs de Vakaba Touré, qui gouvernait le Kabadougou pendant que plusieurs de ses frères étaient engagés avec Samori. Il fut arrêté en 1899.
43. J.M. Toungara, 1980 : 134, d'après un entretien avec El-Hadj Diaby, 3 November 1975.
44. J.M. Toungara, 1980 : 135.
45. J.M. Toungara, 1980 : 135, d'après ANCI, 1 EE 91 (X-31-26), 1902.

illustre bien cette profonde et durable méfiance de l'Administration à l'égard de ce village singulier, qui avait le tort d'être, non seulement « clérical », mais aussi possesseur de nombreux esclaves :

> « Le Kabadougou avec son chef-lieu Odienné, Kiémé [Tiémé], Sambatiguéla, très gros village gouverné par des marabouts riches et avares, appartenant, nominalement au moins, à la confrérie des Tidjanias[46], avaient pris l'habitude de considérer ce pays comme un terrain réservé de chasse à l'esclave. Ils n'ont sans doute jamais fait la traite en grand comme Samory, et la plupart des Sénoufos réduits par eux en captivité sont restés dans leurs villages primitifs comme serfs attachés à la glèbe »[47].

Samatiguila était effectivement un gros employeur de main-d'œuvre servile. Les « marabouts » qui se consacraient aux enseignements, aux études et autres pratiques religieuses avaient besoin de nombreux esclaves pour assurer leur subsistance, ce que Lamin Sanneh a bien montré à propos des Jakhanke (Diakhanke) : « the economic strength of a clerical establishment, deriving in the past mostly from slave manpower, ensures a correspondingly secure clerical future »[48]. La question servile fut donc une des principales pierres d'achoppement entre les autorités coloniales et l'establishment islamique de Samatiguila, comme des autres sites urbains du Nord-Ouest. « La libération des captifs, en 1907, mesure ordonnée par les autorités coloniales, provoque un exode brutal et la ruine des trois grands villages du Kabadougou : Odienné, Samatiguila et Tiémé »[49]. L'élite religieuse de Samatiguila en est sortie profondément affaiblie.

Dans la fiche du chef du village de l'époque (1912-1914), « Bakary Diaby, dit Sidiki Diaby », ou « Sidiki Dihabi », que nous allons analyser ci-dessous, Le Campion, alors administrateur du cercle d'Odienné, a dressé un aperçu général de la situation à Samatiguila, dans laquelle il résume et souligne les relations plutôt difficiles entre l'administration coloniale et les habitants.

« Samatiguila est le centre le plus important et le moins ignoré du cercle. Par suite de la libération des captifs, de la paix que nous avons apportée dans le pays, cette population de Samatiguila, qui vécut longtemps de razzias, donna appui aux conquérants noirs Ahmadou d'Odienné et Samory. En majeure partie, [elle] n'éprouve pour nous que des sentiments d'antipathie et d'hostilité sourde, le tout caché sous des paroles de respect et de parfaite soumission »[50]. Sous sa plume, Samatiguila apparaît comme un village réfractaire et plus ou moins insoumis.

46. Nous constaterons que, d'après les renseignements administratifs ultérieurs eux-mêmes, cette affirmation, à cette époque là, est inexacte. Depuis El-Hadj Omar, l'Administration cultive une image négative de la Tijaniyya. Qualifier les marabouts de Samatiguila de « Tijani » est aussi une manière de les traiter en suspects.
47. F.J. Clozel, 1906 : 114-115.
48. L.O. Sanneh, 1979 : 229.
49. D. Harre, 1993 : 225.
50. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), [cercle d'Odienné, canton de Samatiguila, village de Samatiguila], fiche de renseignements ouverte le 12 septembre 1912 au nom de « Bakary Dihabi, dit Sidiki Dihabi ». L'appréciation et le commentaire de Le Campion sont datés du 29 décembre 1914.

Pour illustrer le climat qui règne dans la cité, nous pouvons mentionner plusieurs incidents dans lesquels l'almamy de Samatiguila a, de nouveau, été impliqué. La série avait commencé avec la déportation de Konya Mambi Diaby à Nioro en 1898. Les problèmes ne cessèrent pas pour autant.

En 1923, l'imam Mama Sanussi Diaby fut destitué et emprisonné à Bingerville pendant cinq ans. Il avait vigoureusement condamné la conduite du chef du village, le *dugutigi* N'Gouake, jugé coupable de manœuvres matrimoniales contestables (il voulait épouser la veuve d'un homme dont il avait déjà épousé la nièce auparavant, ou bien, selon une autre version, il voulait avoir une cinquième épouse). Selon cette seconde version il y aurait eu aussi des raisons politiques, l'imam conduisant l'opposition à la nomination éventuelle du *dugutigi* comme chef de canton. Le *dugutigi* fit envoyer une lettre de dénonciation à l'administrateur d'Odienné accusant l'imam d'insulter les Français. Convoqué à Odienné, l'imam expliqua l'hostilité du *dugutigi* par son opposition à ses projets maritaux, mais prié de retirer sa condamnation, il refusa et fut envoyé en prison[51].

J.-M. Toungara cite encore des cas de conflits, sans doute autour des mêmes années 1920, cette fois entre les villageois et le *dugutigi*. Trois membres de la même famille (probablement des Diaby) s'étaient succédé aux fonctions de chef du village. Un nommé Vasoumana est au cœur de cette succession. Le frère aîné de celui-ci, le premier, fut en conflit avec les villageois et révoqué. Vasoumana le remplaça, mais il eut aussi des problèmes avec le « conseil des anciens » et fut déposé. Son fils N'Gouake prit alors la relève, celui là même dont dont avons signalé plus haut l'affrontement ultérieur avec l'imam pour des raisons matrimoniales. L'informateur de J.M. Toungara ajoutait que les notables du conseil n'hésitaient pas à chercher l'appui des Français pour se débarrasser des chefs dont ils ne voulaient pas[52]. Le rôle de l'almamy[53] n'est pas cité dans ces différents cas.

Dix ans après la destitution de l'imam Mama Sanussi Diaby, les « marabouts » du village furent à nouveau mis en cause. Le 10 novembre 1933, le chef du village, Bakary Diaby et sa famille, furent sévèrement battus par d'autres villageois au cours d'une bagarre. Avec les encouragements de l'ex-chef de canton, les marabouts auraient sacrifié un taureau rouge et prié pour la disparition du chef de village. On jugeait que celui-ci avait fait trop de zèle, notamment pour le recrutement militaire, et qu'il menaçait de révéler les noms de ceux qui s'étaient enfuis pour échapper à la conscription[54].

Les exemples cités de ces conflits entre les gens de l'almamy et ceux du *dugutigi* dans les années 1920 et 1930 ne représentent certainement qu'une petite partie d'une plus longue liste. Comme il y avait des Diaby dans les différents camps, les affrontements recoupaient, en outre, des divisions internes au clan Diaby.

On retiendra le bilan récapitulatif de Marty qui mentionne, au passage, encore d'autres affaires : « En résumé, Samatiguila avec une dizaine d'écoles, une clientèle sco-

51. J.M. Toungara, 1980 : 135-136, d'après un informateur local et Yaya Sylla, Dakar, août 1974.
52. J.M. Toungara, 1980 : 134.
53. Nous utilisons indifféremment comme équivalents le terme « almamy », version subsaharienne commune de « al-imam », et le mot « imam » lui-même.
54. J.M. Toungara, 1980 : 136-137, d'après ANCI, EE VI–17/6 (4077), Administrateur Pichot, Rapport politique, 1933.

laire de 70 à 80 enfants, une mosquée diouma[55] très fréquentée, est un des principaux centres islamiques du pays malinké. Sa force de rayonnement sur les pays fétichistes qui l'encerclent est à surveiller. Il n'est pas jusqu'aux querelles cléricales qui n'achèvent de lui donner l'aspect d'une petite métropole religieuse. En 1898, à la suite de discussions byzantines et de rixes, chacun voulant être le grand chef religieux, un certain nombre de marabouts fut envoyé à Nioro pour un séjour obligatoire d'un an. En 1902, et pour le même motif, deux d'entre eux furent appelés à Dabakala auprès du commandant de région et jurèrent sur le Coran de rester tranquilles et de s'abstenir de toute polémique »[56].

C'est à la lumière de ce long passé chargé d'histoire et de rivalités que nous pouvons maintenant considérer, avec un recul suffisant, les fiches de renseignements nominatives des années 1910 et 1920.

Les fiches de renseignements (années 1912-1914, et 1923)

Nous disposons, en effet, de 17 fiches de renseignements sur 13 personnalités islamiques, ou assimilées, de Samatiguila (certaines de ces personnalités ayant deux fiches à leur nom)[57]. 11 d'entre elles concernent des Diaby. Une de ces fiches a été ouverte en 1912, une seconde en 1913, trois autres en 1914, et les suivantes en 1923. Pour quatre des personnes enregistrées, il existe une fiche ouverte en 1912 ou 1914 et une seconde en 1923, ce qui explique ce décalage de quatre unités entre le nombre des personnes et celui des fiches disponibles.

Nous avons là un « panel » que l'on peut considérer comme raisonnablement représentatif des notabilités musulmanes de Samatiguila dans les années 1910 et 1920.

Sur ces 13 personnages, 4 sont réputés écrire et lire l'arabe, 5 l'écrire, et 1 « connaît les caractères arabes », tandis qu'un autre « ne parle pas l'arabe ». On ne sait ce qu'il en est pour les deux autres membres de cette série. Il y a donc là une assez bonne proportion d'arabisants, au moins partiels.

Il existe, en effet, plusieurs niveaux de langue. Ces niveaux, du plus simple (a) au plus complexe (d), se dessinent à la lecture de ces informations. Ce sont les fiches de renseignements de Samatiguila qui nous servent ici de base dans cette description des usages linguistiques, mais ces distinctions sont valables à propos de tous les karamokos de cette zone, sur lesquels les fiches de renseignements utilisent les mêmes grilles d'évaluation :

a – connaître les caractères arabes

b – écrire l'arabe (et s'en servir éventuellement pour écrire le dioula).

c – écrire et lire l'arabe

d – écrire, lire et parler l'arabe.

55. « Diouma » désigne la mosquée du Vendredi (de l'arabe *jum'a*, vendredi). Rappelons que le vendredi est le jour de la grande prière communautaire, et que certaines mosquées sont réservées à cette prière. Cette mosquée du Vendredi est unique dans les villages et petites viles. Il peut y en avoir plusieurs dans les grandes villes.

56. P. Marty, 1922 : 112.

57. Dans cette série, les orthographes des noms choisies par l'Administration sont soumises, un peu plus qu'ailleurs, à différentes variations. Nous les annonçons par une mise entre guillemets afin de mieux souligner leur origine

Dans cette région, c'est l'arabe littéraire qu'utilisent les lettrés : cela va donc de pair avec une aptitude à la lecture et l'écriture. Marty était sensible à ce niveau de compétence, lui qui était particulièrement satisfait d'une rencontre avec un lettré local lorsqu'il pouvait avoir une conversation suivie en arabe avec lui.

Les rédacteurs de ces fiches notent que la plupart de ces personnages religieux lisent le Coran, ce qui, les concernant, va de soi. Ceux-ci l'ont mémorisé au cours de leurs études et ils ont pour rôle de le faire mémoriser, à leur tour, par leurs élèves. Par contre, cela ne suffit pas à en faire des arabisants, la seule lecture du Coran ne leur conférant pas la maîtrise de la langue.

Il ressort en tous cas de ces appréciations administratives qu'entre un tiers et deux tiers environ des personnalités islamiques locales (selon le niveau de langue retenu), à Samatiguila, dans ces années 1910 et 1920, avaient une connaissance plus ou moins poussée de l'arabe, à cette réserve près que l'administration coloniale n'était pas nécessairement la mieux placée pour en juger. Samatiguila apparaît comme un foyer où les études arabes étaient pratiquées par les maîtres et les talibés les plus avancés, sans que ces appréciations lapidaires de l'Administration permettent d'avoir une évaluation plus qualitative.

Dans un rapport général sur la situation de l'islam en Côte d'Ivoire, daté de 1911, Samatiguila occupe, à cet égard, une place particulière :

> « L'instruction donnée aux jeunes musulmans [dans la colonie] est de peu de valeur. Dans chaque village dioula, fonctionnent une ou deux écoles où le marabout enseigne les principes rudimentaires de l'écriture arabe et le peu de Coran qu'il possède. Si les élèves particulièrement intelligents et studieux veulent continuer leurs études, ils doivent se rendre à Sambatiguila, au nord d'Odienné, où enseigne un marabout très instruit et très vénéré : Karamorho Kami Mamberi »[58].

Aucun nom de karamoko, parmi ceux que nous avons relevés, dans les fiches de renseignements et dans les Statistiques des écoles, ne correspond toutefois à ce nom de « Kami Mamberi ». Il existe bien, à Odienné, un kabla/quartier « Mamérydougou », ou mieux « Mamberidugu », composé des descendants directs de « Bounou Mambéri Touré », le fils aîné de Bréma Touré, frère aîné de Vakaba Touré[59], ce qui pourrait, éventuellement, éclairer l'origine de ce personnage. Nous n'avons cependant pas d'autre trace d'un karamoko de ce nom.

Dans la rédaction des fiches de personnalités islamiques de Samatiguila, l'Administration s'est préoccupée de savoir qui avait participé aux combats d'Amadou Touré aux côtés de Samori – si puissant était encore, de part et d'autre, le souvenir de ces opérations. Pour huit d'entre elles, il est même explicitement précisé qu'elles n'ont pas, selon la formule stéréotypée consacrée, « pris part aux colonnes d'Ahmadou ». Pourtant plusieurs de ces hommes, notables politiques (le chef de village) et religieux, restent des

58. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 3 mars 1911, Objet : situation actuelle de l'Islam en Côte d'Ivoire.
59. Sidi Mohamed Ould Sidi Aly, s.d. [après 1987) : 11.

personnages à surveiller, aux yeux de l'Administration. On notera enfin qu'ils sont tous natifs du lieu et ne sont donc pas des « Dioula » venus d'ailleurs. La convergence d'intérêts que l'on peut observer, à certains moments, dans le Sud, à la même époque, entre l'Administration et les commerçants dioula, est donc ici largement absente. À Samatiguila, ce sont des logiques autochtones qui prévalent.

Nous commençons l'analyse de ces fiches par ce chef de village des années 1910 que nous avons déjà mentionné :

Le chef du village, Bakary Diaby, dit Sidiki Diaby, ou Bakary Dihabi, dit Sidiki Dihabi[60]

Bakary Diaby n'est pas un personnage « maraboutique », mais une fiche a été établie à son nom dans cette série, sans doute en raison de sa position et des liens, faits de connivences autant que d'affrontements, qu'il entretient avec les notables religieux. Nous avons déjà cité un extrait de cette fiche, celui où Le Campion décrit la situation à Samatiguila. Sauf homonymie, il est probable, mais pas certain, qu'il s'agisse du même Bakari, ou Bakary, Diaby qui, en 1933, a été molesté par un parti adverse, soutenu par les « marabouts », comme il a été indiqué plus haut[61].

Bakary Diaby est alors bien vu par l'Administration. Selon cette fiche, il est né à Samatiguila en 1882 et est qualifié de « Malinké ». À la question du formulaire sur sa « secte », il est répondu : « aucune ».

C'est le « fils de Anzoumana Diaby, ex-chef de Samatiguila et de Nawwa Samassi, de Samatiguila ». Il a eu, pour maître d'école, « Almamy Diaby son frère ». « Lit le Coran. Connaît les caractères arabes ». Lui-même n'enseigne pas. Il a « 6 femmes ».

Son influence est jugée « purement locale ». Il « était trop jeune pour faire partie des colonnes d'Ahmadou Touré ».

« En relations, mais plutôt froides, avec ses voisins les chefs fétichistes du Toron et du Massala. Relations correctes cependant ».

« Chef énergique. De par ses fonctions de chef est en butte à l'hostilité d'une partie des marabouts. À surveiller, mais à lui donner notre appui. Est animé de bonnes intentions ».

Dans son appréciation finale, datée de 1914, Le Campion confirme les éloges et le soutien, mesuré, des autorités :

> « Bakary Diaby, chef de Samatiguila, dans la mesure du possible, semble s'être rallié à notre cause, ce qui le met en butte à l'hostilité de nombreux marabouts. Bakary est jeune, volontiers autoritaire, il est à surveiller pour qu'il ne commette ni exactions, ni n'assouvisse des rancunes personnelles. En dehors de

60. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), [cercle d'Odienné, canton de Samatiguila, village de Samatiguila], fiche de renseignements ouverte le 12 septembre 1912 au nom de « Bakary Dihabi, dit Sidiki Dihabi », et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Samatiguila, village de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte au nom de « Bakary Diaby, dit Sidiki Diaby », s. d. Le nom de Le Campion (qui est alors administrateur du cercle d'Odienné) et la date de son appréciation (29 décembre 1914) figurent en 5 G 64.

61. J.M. Toungara, 1980 : 136-137, d'après ANCI, EE VI – 17/6 (4077), Administrateur Pichot, Rapport politique, 1933.

> cela, nous devons lui donner un appui net, effectif et devons lui savoir gré de prendre au sérieux, dans un milieu difficile, ses fonctions de chef »[62].

Le clivage avec le pouvoir maraboutique apparaît ici clairement. Conformément à sa ligne habituelle, l'administration française a plutôt tendance, en pareil cas, à soutenir le titulaire du pouvoir politique contre le pouvoir religieux. En fait, les lignes de clivage traversent la famille Diaby elle-même, puisque, selon cette fiche, Bakary Diaby était le frère de « Almamy Diaby » (bien que ce nom ne désigne pas toujours la fonction) et en avait été l'élève, chacun des deux frères représentant alors, si c'est bien le cas, l'un des deux pôles du pouvoir. Lui-même, Bakary Diaby était fils d'un Diaby et d'une Samassi, ce qui illustre en sa personne une alliance matrimoniale entre les deux grands clans politico-religieux de la ville. Nous reparlerons des Samassi.

Les relations sont également tendues entre Bakary Diaby et ses voisins animistes du Toron (à l'est) et de Massala (au sud). C'est également une animosité récurrente dans l'histoire du village[63], dont nous avons dit qu'il était, en quelque sorte, cerné par des villages animistes.

Marty a repris le contenu de la fiche de renseignements de Bakary Diaby, mais son texte comporte une coquille typographique difficile à détecter si l'on ne remonte pas à sa source, c'est-à-dire à cette fiche :

> « Le chef du canton est Bakari Dialo [*sic*], dit Sidiki, né vers 1880, qui tient depuis 1915 la place de son père, Vanzoumana, vieux, fatigué, fini. Intelligent, réfléchi, actif, il a eu du mérite à commander fort convenablement ce canton, composé des villages de Samatiguila et de Tiesseriba (1 000 habitants), où l'on trouve une profusion de marabouts orgueilleux, pédants, sûrs de l'amitié divine. Bakari Dialo possède une petite instruction arabe acquise auprès de son frère Almamy Diabi. Il est en relations correctes, mais plutôt froides, avec ses voisins, les chefs fétichistes du Toron et du Massala »[64].

On reconnaît là, pour l'essentiel, les termes même de la fiche de renseignements, mais ce « Dialo » est évidemment un Diaby. Marty le qualifie aussi de chef de canton, là où la fiche de renseignements le désignait seulement, en 1912-1914, comme chef du village.

62. Le Campion, 29 décembre 1914.

63. Cette animosité a perduré jusqu'à nos jours. Citons, à titre d'exemple, cet article de presse de 2009 : « Les populations du Toron qui comprennent 13 villages de la sous-préfecture de Kaniasso ne sont pas contentes. Là, pas du tout. Elles redoutent d'être rattachées à la nouvelle préfecture de Samatiguila, issue du dernier découpage administratif. Le canton, avec à sa tête son chef Fanny Adama et ses 13 chefs de villages, multiplient les réunions et les conciliabules. Les populations estiment qu'il est hors de question qu'elles soient placées sous la tutelle de Samatiguila. À défaut d'être érigés en préfecture, elles souhaitent que Kaniasso soit rattaché à Odienné » (22 décembre 2009). http://www.koffi.net/koffi/actualite/74977-Refusant-detre-rattache-a-Samatiguila-Les-ressortissants-du-canton-du-Toron-saisissent-Chantal-Fanny.htm La protestation des habitants a fiinalement été entendue puisque Kaniasso a été érigé en préfecture, fin 2010.

64. P. Marty, 1922 : 110. À la différence de la transcription administrative la plus courante, qui utilise la forme « Diaby », Marty a retenu, de façon générale, l'orthographe « Diabi ».

Va Moussa Diaby[65]

Une autre fiche, datée de 1914, et reproduite exactement à l'identique en 1923, présente un collaborateur du chef, également très bien vu par l'Administration. Il s'agit de Va Moussa Diaby[66], né en 1870 à Samatiguila. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri, se nomme Karaba Diaby, de Samatiguila. Ses parents, alors tous les deux décédés, étaient « Ismaïla Diaby et Aminata Koné du Toudougou[67] ».

Il a « 6 femmes : 1 de Bougouni, 1 du Djimini, les autres de Samatiguila ».

« Ne fit pas partie des colonnes d'Ahmadou ».

« Écrit l'arabe. 2 élèves, ses fils ».

« Influence locale. Semble très soumis. Ne se déplace pas ».

« Semble intelligent, rallié sincèrement à notre cause. Est un appui précieux pour le chef de Samatiguila ». L'appréciation finale, signée par Le Campion, reprend ces éloges : « Docile, soumis, intelligent. Nous rend et est susceptible de nous rendre à l'avenir de bons services » (3 février 1915).

L'almamy de Samatiguila, Vadiguiba Dihabi

En 1913, l'almamy se nomme « Vadiguiba Dihabi, fils de l'almamy Vadiguiba Dihabi de Samatiguila »[68].

« Né vers 1865 à Samatiguila », où il réside, il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ».

Son maître et/ou transmetteur du *wird* est « Vadiguiba Dihabi son père ».

« Sa mère : Madoya Koné du Toudougou (Golia) ».

Il a « 4 femmes de Samatiguila »

« Attitude : semble soumis.

Écrit l'arabe, ne le parle pas.

Ne voyage pas

Au dire du chef de Samatiguila, est un chef [*sic*] soumis, qui semble complètement rallié à notre cause ».

Marty parle de lui en le mettant en tête des « personnalités notoires » du « monde maraboutique de Samatiguila », quand il écrit : « Vadiguiba Diabi, né vers 1885, fils et successeur de Vadiguiba Diabi, almamy du village et marabout bien connu, qui a laissé de nombreux talibés dans la région. Il relevait du qaderisme de l'école Malinké de

65. Une coquille s'est glissée dans l'orthographe de son nom par Marty : « Vakoussa Diabi […] né vers 1870, est un petit maître d'école. C'est un homme intelligent et dévoué » (1922 : 111).

66. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 2 février 1914 au nom de « Va Moussa Dihabi » et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de « Va Moussa Diaby ». Ces fiches sont identiques. Nous avons là un bon exemple des pratiques administratives : la première fiche, celle de 1914, est reproduite sans aucune actualisation 9 ans plus tard, si ce n'est le passage de l'orthographe « Dihabi » à « Diaby ». Nous observerons un exemple identique avec Ibrahima Diaby ci-après.

67. Le Toudougou est un canton situé au nord-est de Samatiguila. Goulia (ou Golia) est son principal centre.

68. ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 13 septembre 1913 au nom de Vadiguiba Dihabi.

Kankan »[69]. Il y a une coquille probable sur la date de naissance : 1885 au lieu de 1865.

Plus loin, dans un passage qui s'applique au même personnage, Marty écrit encore : « Le représentant actuel de la famille Vadiguiba fait l'école à cinq ou six enfants : c'est un arabisant de médiocre valeur et sa réputation n'est pas encore assise. Il paraît bien en main et rallié à notre cause. C'est en tout cas un des rares marabouts locaux à vivre en bons termes avec le chef de village. Il a été l'almamy de la grande mosquée de Sambatiguila jusqu'à 1919, date où il a été remplacé par son frère Mo Youssoufou Diabi »[70].

Dans les Statistiques des écoles de 1915 et 1917, il est désigné comme « Almamy Dihabi, 63 ans, Kadria, 11 élèves » [en 1915], 65 ans, Kadria, [a eu pour] maître : « Almamy Dihabi » [son père] [en 1917] »[71].

Va Kasseni Diaby

En 1923, une fiche brève désigne un « nouvel almamy » sous le nom de « Va Kasseni Diaby »[72], né et résidant à Samatiguila – sans indication d'âge, ni de date de naissance. Il est dit « Malinké » et « Kadria ». Son maître et/ou celui qui lui a transmis le *wird* qadiri, est Vadiguiba Diaby (mais on ne sait de quel Vadiguiba il s'agit, le père ou le fils). Va Kasseni Diaby a « 4 femmes, un cheval, des plantations ». On ne connaît pas sa place dans le lignage.

Mama Sanisi Dihabi, ou Mama Sanissi Diaby

« Mama Sanissi Diaby » est « né en 1860 » à Samatiguila[73]. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri se nomme Bagabi [?] Mami Dihabi[74].

Mama Sanissi Diaby est le fils de deux Diaby, « Mami Saranoro Diaby, son père, et Mama[75] Diaby, sa mère, de Samatiguila ». On remarquera la pratique endogamique à l'intérieur du clan Diaby, dont on trouve d'autres exemples dans ce corpus.

Il a « 8 femmes », dont 3 à Samatiguila et les 5 autres dans des villages de la région

69. P. Marty, 1922 : 110.

70. P. Marty, 1922 : 111. Marty reprend ici les informations qui lui ont été données par l'administrateur du cercle en réponse au questionnaire qu'il lui avait envoyé et où il posait la question : « Renseignements sur Almamy Diabi, almamy de la mosquée de Samatiguila ? ». La réponse, où celui-ci est désigné sous le nom de « Mo Yousoufou Dihabi », indiquait, en outre, qu'il « a étudié à Samatiguila – Kadria. N'a jamais fait de grands voyages et n'aurait pas de relations avec les autres musulmans de Guinée ou du Haut-Sénégal Niger » (ANS, 5 G 64, Demande de renseignements adressée par P. Marty « chef du service des Affaires musulmanes » à l'administrateur du cercle d'Odienné, Dakar, 16 mai 1920, et réponse de celui-ci). Nous citons également ce document à propos d'Odienné.

71. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, 1916 et 1917 : Samatiguila.

72. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de Va Kasseni Diaby.

73. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 20 octobre 1913 au nom de « Mama Sanisi Dihabi ». Une copie s.d. de cette fiche figure dans la série 5 G 59 au nom de « Mama Sanissi Diaby ». Le contenu est, à peu de choses près, identique.

74. La copie de la fiche classée en 5 G 59 le nomme « Bogoba Mami Diaby ».

75. Le nom de sa mère (Mama) fait donc partie du nom sous laquel il est désigné, pour mieux le distinguer.

(Beyla, Tiémé, Nahoulou (2)[76], Wataradougou). Mama Sanissi Diaby, et plusieurs autres dans la même liste, s'arrangent avec la règle canonique de 4 femmes en islam. Ils ont des concubines, probablement celles qui résident hors de Samatiguila. La présence de ces femmes, ou concubines, dans des villages de la région est aussi le support d'un réseau d'alliances matrimoniales.

« Écrit et lit l'arabe ». « Semble intelligent ». Il n'a « pas d'élèves ».

Son influence est dite « purement locale ». « N'a point fait partie de la colonne d'Ahmadou ».

Néanmoins le jugement porté sur lui est très réservé : « D'apparence soumise. Sournois » – « A fait souvent opposition au chef de village. À surveiller ». L'appréciation finale, signée par Le Campion en 1915, insiste sur ces éléments : « Élément de discorde dans le village de Samatiguila. Fait de l'opposition au chef de village. Au point de vue islamique pas dangereux » (3 mars 1915)[77].

Nous retrouvons là l'imam « Mama Sanussi Diaby », qui sera destitué et emprisonné à Bingerville pendant cinq ans, en 1923, pour avoir combattu les prétentions matrimoniales et politiques du *dugutigi* N'Gouake[78]. En 1913, il n'est pas encore imam.

Le rédacteur de la fiche observe seulement qu'il lit et écrit l'arabe, signe de ses compétences d'arabisant[79].

Les Statistiques des écoles coraniques le connaissent, un peu plus tard, sous le nom de « Moussa Sanissi Dihabi » (1915) et « Mama Sanisi Dihabi » (1917), avec les précisions suivantes : « 53 ans, Kadria, 4 élèves (1915), et 55 ans, [a eu pour] maître : Mami Dihabi (1917) »[80].

Ibrahima Dihabi, ou Ibrahima Diaby

Ibrahima Diaby est, dans la même période, un autre opposant au chef du village. Nous avons sur lui deux fiches absolument identiques, à l'orthographe de son nom près, l'une datée de 1914, la seconde de 1923[81]. Une ancienne fiche a ainsi été purement et simplement recopiée sans aucune actualisation.

Ibrahima Diaby est né « vers 1882 » à Samatiguila, où il réside. Il est qualifié de

76. Le Naoulou est alors un canton Sénoufo au sud-est de Tiémé, lui-même à l'est d'Odienné (voir P. Marty, 1922 : 107 et Annexe II).

77. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 20 octobre 1913 au nom de « Mama Sanisi Dihabi ». Appréciation datée du 3 mars 1915, signée Le Campion. Marty reprend la même source administrative : « Mama Sanissi Diabi, né vers 1860, qui paraît le plus intelligent, le plus instruit et aussi le plus dangereux. C'est en quelque sorte le chef de l'opposition » (1922 : 111).

78. J.M. Toungara, 1980 : 135-136, d'après un informateur local et Yaya Sylla, Dakar, août 1974.

79. Marty s'est inspiré directement de cette fiche, donc d'un document qui date de la décennie précédente : « Mama Sanissi Diabi, né vers 1860, qui paraît le plus intelligent, le plus instruit et aussi le plus dangereux. C'est en quelque sorte le chef de l'opposition » (1922 : 111).

80. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] et 1917 : Samatiguila. Dans le premier cas, son nom « Mama » a été transformé en « Moussa ». Comme les deux listes de noms de 1915 et de 1917 sont dans le même ordre, il s'agit bien du même personnage en dépit de cette variation de nom. Les âges indiqués sont également concordants. Nous sommes habitués à ce genre de variations sous la plume des rédacteurs ou des copistes.

81. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte le 15 juillet 1914 au nom de Ibrahima Dihabi, et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de Ibrahima Diaby.

« Malinké » et, seul de toute la série, de « Tidjani ». Son maître et/ou celui qui lui a transmis le *wird* tijani, se nomme « Mori Kounandi Kondé [ou Konté] » de Bong[82].

Ses parents sont tous les deux des Diaby de Samatiguila. Il a « 4 femmes, toutes de Samatiguila ».

« Écrit l'arabe ». « Ne voyage pas »

« Nous fait bonne figure mais nous déteste. Intelligent. Fait opposition sourde, parfois ouverte, au chef de Samatiguila. À surveiller de très près ».

L'appréciation signée par Le Campion est sévère :

« Semble nous détester cordialement ; ne pouvant nous faire opposition directe, fait une opposition constante au chef de village de Samatiguila. Intelligent, énergique, beau causeur. Ibrahima Diaby est une des têtes de l'opposition et doit être surveillé de très près » (7 mars 1915)[83].

On ne sait pas s'il enseignait. C'est le seul Diaby qualifié, dans ces fiches, de tijani. Cette affiliation est rendue probable par l'origine de son initiateur : Bong est, en effet, un foyer tijani connu, comme nous le verrons au chapitre 9.

Le nom d'Ibrahima Diaby entre, d'autre part, en résonance avec les informations recueillies par Daouda Berté, dans son histoire de la Tijaniyya en Côte d'Ivoire, sur la présence d'un véritable noyau familial tijani à Samatiguila. Voici ce qu'il écrit à propos d'un El-Hadj Sanoussi Diaby, né en 1907 à Safané (actuel Burkina Faso), devenu ensuite résidant à Daloa :

> « Son grand-père Abass Diaby, né à Samatiguila, était un Tijani. Il s'est initié au Mali auprès d'un maître dont on n'a pas pu avoir le nom. Abass Diaby est décédé au Mali […] Son oncle, Khalil Ibrahim Diaby, dit Kourama Brahima était aussi un Tidjani. Il s'est également initié au Mali. Il fut le premier à avoir introduit la Tidjaniyya à Samatiguila et à y avoir construit une première zawiya. Son père, Yacoub Diaby, voulut s'initier jusqu'à Médine auprès de Alfa Hachim, un dignitaire de la Tidjaniyya à l'époque. Malheureusement, il ne put le faire car il décéda à La Mecque »[84].

Il est tentant de rapprocher Ibrahim Diaby, oncle du Sanoussi Diaby de Daloa, de cet Ibrahima Diaby tijani sur lequel cette fiche a été établie en 1914. Nous y reviendrons. La mention d'Alfa Hachim, un neveu d'El-Hadj Omar, « expatrié » à La Mecque, retiendra notamment notre attention.

Mory Birama Diaby

Mory Birama Diaby est, lui aussi, jugé douteux par l'Administration. Son dossier offre un nouvel exemple de ces fiches de renseignements reproduites à l'identique à une

82. Bong, ou Gbon, est un foyer religieux important sur l'axe routier Tingréla-Boundiali, situé à environ 140 km à l'est de Samatiguila.

83. Le texte de cette appréciation est commun aux deux fiches, mais la signature et la date figurent seulement en 5 G 64 (celle ouverte en 1914) : « Odienné, le 7 mars 1915. L'Administrateur Le Campion ».

84. D. Berté, 2014 : 95-96.

dizaine d'années de distance. Il existe en effet une fiche à son nom ouverte en 1912, et une seconde, en 1923, qui est une exacte copie de la précédente sans aucune actualisation[85]. Mory Birama Diaby est « né vers 1865 » à Samatiguila. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri était Sitafa Diaby, de Samatiguila, alors décédé. Il est le fils de deux Diaby, Ibrahima Diaby, son père, et Kariata [?] Diaby, sa mère. « Cette famille depuis très longtemps habite Samatiguila ».

Il a « 3 femmes, 3 garçons, 3 filles. Ces enfants sont nés après la venue de Samory ». « Ressources : minimes ».

« Ne parle pas l'arabe. A eu il y a trois ans une école : forma 3 ou 4 élèves », dont les parents étaient des cultivateurs à Samatiguila. Il « vend des gris-gris ».

Ce qu'on lui reproche remonte à une affaire dans laquelle il fut impliqué à Bougouni (sur la route du Nord, au Soudan/Mali) : « Chassé du cercle de Bougouni pour avoir, sans autorisation, construit une mosquée dans le village de Mafelela (village en majorité fétichiste)[86] ». « Ne voyage plus depuis qu'il fut chassé de Bougouni ».

« Aucune influence même locale. Respectueux tout au moins en apparence ».

L'appréciation finale de Le Campion, en bas de la fiche, fait peu de cas du personnage : « N'est pas dangereux. Comme quelques uns de ses coreligionnaires, Mory Birama voit surtout dans l'islam matière à escroquer des naïfs (vente de gris-gris, amulettes). Même pour ces procédés, il ne fait guère fortune. Je [ne] le crois nullement dangereux. Il est d'ailleurs peu intelligent » (2 mars 1915)[87].

Les autres Diaby de la série

Mami Saranoro Dihabi

Mami Saranoro Dihabi[88] est né, en 1865, à Samatiguila, où il réside. Il est qualifié, comme les autres, de « Malinké » et de « Kadria ». Il a « 7 femmes », dont 4 à Samatiguila (peut-être les 4 autorisées par la loi islamique) et les 3 autres à l'extérieur (dont 1 à Beyla, 1 à Odienné).

« Ne prit pas part aux colonnes d'Ahmadou ».

« Lit l'arabe. Écrit l'arabe.

6 élèves – 1 de Siguiri, 1 de Kankan, autres de Samatiguila.

Semble sympathique. Est tranquille ».

85. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 12 septembre 1912 au nom de Mori Birama Dihabi, et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte en juin 1923 au nom de Mory Birama Diaby.

86. Marty a repris l'information de cette fiche : « Mori Birama Diabi, né vers 1865, qui fut jadis expulsé du cercle de Bougouni pour avoir construit une mosquée dans le village de Maféléla, entièrement fétichiste » (1922 : 111).

87. Comme précédemment, le texte de l'appréciation finale est commun aux deux fiches, mais la signature et la date figurent seulement en 5 G 64 (celle ouverte en 1914) : « Odienné, le 2 mars 1915. L'Administrateur Le Campion ».

88. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche s.d. [v. 1923 ?], ouverte au nom de Mami Saranoro Dihabi.

Siaka Diaby

Siaka Diaby[89] est né en 1870 à Samatiguila, où il réside. Il est qualifié de « Malinké ». À la question du formulaire sur sa « secte », il est répondu « aucune ». Il a eu pour maître Kadiamamy Diaby de Samatiguila. Son père était Vali Diaby, alors décédé, et sa mère Kieba Koné[90], de Samatiguila.

« Ne prit pas part aux colonnes d'Ahmadou ».

« Écrit l'arabe. Lit le Coran. 4 élèves, 1 de Kita, 3 de Samatiguila » (parents cultivateurs).

« Influence purement locale ». « Docile et soumis ».

La fiche comporte une appréciation finale de Le Campion, datée de 1915 :

« Semble intelligent, tranquille. Ne fait pas d'opposition au chef de village Abord sympathique, tranquille, obéit bien au chef de Samatiguila »[91].

Les Statistiques des écoles coraniques de 1915 et 1917 connaissent également un « Siaka Dihabi, 48 puis 50 ans, [a eu pour] maître : Moustafa Dihabi, Kadria, 11 élèves »[92]. L'âge indiqué est voisin de celui enregistré dans la fiche de renseignements. Par contre, le nom de son maître est différent.

Tata Benoro Diaby

Il fait l'objet d'une fiche de renseignements très brève. « Tata Benoro Diaby »[93] est né à Samatiguila où il réside. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son père se nomme « Kouniomani Diaby » et sa mère « Tata Souhari ».

Il porte, lui aussi, le nom de sa mère, ce qui permet de le distinguer.

À la question du formulaire sur « situation de fortune, ressources », il est répondu : il a « 4 femmes et un cheval » [*sic*].

Il ne se déplace pas. « S'est rendu une fois à Dimbokro ».

Sidiki Diaby

Sidiki Diaby[94] est né, vers 1860, à Samatiguila, où il réside. Il est qualifié de « Malinké ». Il n'y a pas de réponse à la question posée sur sa « secte ». Son maître se

89. Nous avons deux fiches sur lui : ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 6 juillet 1914 au nom de Siaka Dihabi et ANS 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, ouverte en juin 1923, au nom de Siaka Diaby. La seconde reproduit, à peu de choses près, la précédente.

90. Dans une mise en ligne de photographies sous l'intitulé « Famille Diaby de Samatiguila Kabbla Masserala », on trouve un cliché de « Famille Koné, griot des Diaby du Kabbla Masserala » (https://www.pinterest.com/Lenumeriqueplus/famille-diaby-de-samatiguila-kabbla-masserala/) On retrouve souvent des Koné dans le Nord-Ouest

91. ANS, 5 64, Le Campion, 15 mars 1915. Marty retient ce jugement positif. Après avoir écrit que c'est un « homme intelligent et dévoué », il ajoute : « Issiaka Diabi, né vers 1878, petit maître d'école ouvert et sympathique » (1922 : 111).

92. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] et 1917 : Samatiguila.

93. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte en juin 1923, au nom de Tata Benoro Diaby.

94. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte en juin 1923, au nom de Sidiki Diaby.

nommait Ibrahima Diaby, son père Amara Diaby et sa mère Moriama Diaby. Il a 4 femmes, dont 3 à Samatiguila et 1 au Ouassoulou.

« Ne prit pas part aux colonnes d'Ahmadou ».

« Lit et écrit l'arabe. 4 élèves, tous de Samatiguila ».

« Ne voyage pas. Semble tranquille, assez intelligent ».

Les autres lignages

On trouve enfin deux personnages qui ne sont pas des Diaby. Le premier est un Sylla. Compte tenu du rôle joué par ce clan, à Tiémé surtout, mais aussi à Samatiguila, on aurait volontiers pensé qu'il y en aurait eu davantage dans cette liste.

Morifou Sylla

Ce seul Sylla enregistré se nomme Morifou Sylla[95]. Qualifié de « Malinké », il est né à Samatiguila. La rubrique « secte » n'est pas remplie. Sa date de naissance n'est pas indiquée. Il a eu pour maître son père « Déressiriki Sylla ». Sa mère se nommait « Aminata Taraoré du Toudougou[96] ».

« Ne prit pas part aux colonnes d'Ahmadou ».

Il a « 2 femmes, de Samatiguila ».

« Écrit l'arabe, lit le Coran. 1 élève, de Siguiri ».

« Tranquille et soumis. Ne voyage pas ». « Est tranquille. Semble moyennement intelligent »[97].

Les Statistiques des écoles coraniques de 1915 et de 1917 le connaissent : « Morifou Silla, 33 ans, Kadria » (1915), « Morifou Silla, 35 ans, [a eu pour] maître : Déréséríki Silla » (1917)[98].

Ibrahima Sarandé

Le second de cette liste à ne pas être un Diaby est un « Sarandé » [Savané]. Nous allons montrer, dans la partie concernant Odienné, que ce nom, enregistré par l'Administration sous la forme « Sarandé », correspond au *diamu* « Savané ». Il en est de même à Samatiguila.

Selon sa fiche, « Ibrahima Sarandé [Savané] »[99] est né « vers 1880 » à Samatiguila, où il réside. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri était son père « Bana [?] Mori Sarandé ».

95. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte en juin 1923, au nom de Morifou Sylla.

96. Rappelons que le Toudougou se trouve au nord-est de Samatiguila (chef-lieu : Goulia, à une soixantaine de kilomètres de Samatiguila).

97. Marty le mentionne, dans une brève liste de petits maîtres d'école : « Morifou Silla, né vers 1880 ».

98. ANS, 5 G 63 (200 Mi. 783) : liste sans titre [Statistiques des écoles coraniques du cercle d'Odienné], s.d. [1915] : Samatiguila et cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, « Statistiques des écoles coraniques, année 1917 » : Samatiguila.

99. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923, au nom de « Ibrahima Sarandé ».

Il a « 3 femmes : 1 de Seydougou[100], 2 de Samatiguila ».
« Ne prit pas part aux colonnes d'Ahmadou ».
« Lit et écrit l'arabe. 7 élèves, tous de Samatiguila, sauf un ».
« Semble actif, intelligent. Est tranquille ».

Ce corpus des fiches de renseignements est significatif à plusieurs titres. On note la forte présence des Diaby, la position presque exclusive de la Qadiriyya, la mention faite de plusieurs mariages endogamiques à l'intérieur du clan Diaby et aussi d'autres alliances matrimoniales dans différents villages de la région. En dehors de ces constatations, nous ne rencontrons pas de personnalités exceptionnelles. La plupart de ces personnages religieux sont nés à Samatiguila, y ont fait leurs études et y ont pris au moins une femme. C'est un monde qui semble assez replié sur lui-même, qui voyage peu, même s'il rayonne dans les villages alentour et jusqu'en Guinée (Beyla, Sokourala) avec lesquels existent des liens familiaux. La circulation de commerçants, de parents et autres voyageurs, sur la route Nord-Sud, contribue cependant à maintenir le village ouvert sur l'extérieur. Les mariages de certains de ces clercs dans des villages alentour ou plus lointains, qui peuvent correspondre aussi à des étapes sur les pistes du commerce, en constituent un indice. Rappelons, comme nous l'avons indiqué, dans le chapitre 2 ci-dessus, que « Samatiguila, carrefour marchand », avait, au cours du XIXe siècle, déplacé son marché à une dizaine de kilomètres à l'ouest, à Mamouroula, de façon, entre autres raisons, à ce que les personnages religieux de la ville ne souffrent pas des impuretés et autres nuisances propres à un marché.

Si l'on excepte la description de la situation faite par Le Campion, en 1914, dans la fiche du chef « Bakary Diaby, dit Sidiki Diaby », ces fiches ne rendent pas bien compte de l'historique des conflits dans le village. Presque tous ces personnages, sauf trois, sont finalement jugés « tranquilles » et les jugements qui les concernent oscillent entre les éloges et quelques réserves. Nous n'avons qu'un écho atténué des affrontements locaux, des problèmes de succession à la tête du village, et des mesures de répression prises par les autorités. Nous touchons là aux limites de ce genre de documents : ce ne sont pas des rapports politiques mais des fiches biographiques, dont la fonction est un peu différente. Le « parti maraboutique » hostile au *dugutigi* est identifié, mais les enjeux des conflits apparaissent peu. Sur la lignée des almamys de Samatiguila, Marty est mieux informé. D'autre part, sauf cas précis, toute la texture de la parenté entre les Diaby ainsi recensés nous échappe largement. C'est pourtant l'une des clés probables des jeux d'oppositions dans la ville.

La chaîne de succession des almamys

Les fiches de renseignements ne fournissent que des éléments fragmentaires sur la succession des almamys de Samatiguila. Marty, informé par d'autres sources, reconstitue la chaîne de succession initiale. À partir de Vadiguiba, Diaby, le père, il remonte au père de ce dernier, qui se nommait Karassou Mamadou :

100. Seydougou est à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest d'Odienné, à proximité de la Guinée.

> « Son père, Karassou Mamadou, né vers 1825, s'est éteint au début du siècle[101]. Il jouissait d'une grande considération. Avec ses dix femmes et ses nombreux enfants et petits-enfants, il représentait fort bien le patriarche biblique. On le considérait comme le chef des marabouts de la région : il disait aux officiers, du début de l'occupation, que son père Anzoumana Diabi avait dans sa jeunesse reçu une affiliation d'une zaouïa de Tombouctou. Par la suite, il y envoya des courriers, mais aucun d'eux ne revint jamais. C'est cet Anzoumana Diabi qui dominait religieusement dans la région, lors du passage de René Caillié (1er août 1827)[102], et cette influence fut fort utile au voyageur. Celui-ci note, en effet, quelques semaines plus tard, à Tiéné [Tiémé], où l'immobilisaient la maladie et d'horribles souffrances : "J'étais étranger, mais sous la protection de l'almamy de Sambatiguila, ce qui, je crois, leur inspirait une sorte de crainte"[103]. Son fils Karassou n'hérita pas tout de suite de cette succession spirituelle : elle passa à Silama Tiéba, de Soukouralla, et ce n'est qu'à la mort de ce dernier que Karassou fut considéré comme chef religieux du pays. Entre autres disciples, Karassou laissa un marabout de choix : Laféré Lamina, né vers 1825, et qui vient de mourir à un âge avancé »[104].

Quatre générations, au moins, de ce lignage Diaby ont donc exercé, par transmission directe, de père en fils, les fonctions de « chef religieux du pays » à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. On remarque une exception dans la succession initiale, en la personne d'un originaire de « Sokouralla »[105] qui s'intercale, sans qu'on en connaisse l'explication[106].

101. P. Marty, 1922 : 110. Au début du XXe siècle, une enquête, menée en 1900-1901 sur les personnages religieux dans le nord, a retenu le nom de Karassou. Clozel, qui tire ses informations de cette enquête, le cite au nombre des « Tidjania » : « … un vieillard de 90 ans sans aucune influence, Karasso Mahmadou, qui habite Sambatiguéla, est un autre vieillard dont les relations avec la confrérie [tijani] paraissent totalement rompues, et qui ne se considère plus lui-même que comme un marabout local Il y a 80 enfants dans les écoles de son village » (F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42-43). Nous reviendrons plus loin à cette question des affiliations tijani à Samatiguila.

102. Plus exactement, du 27 juillet au 2 août 1827.

103. La référence, que ne donne pas Marty, est la suivante : R. Caillié, 1830, t. 2 : 22. Cet Anzoumana Diaby, grand-père de Vadiguiba Diaby, pouvait, en effet, compte tenu de la chronologie, être l'imam qui avait accueilli René Caillié. Cependant, ce dernier ne donne pas son nom.

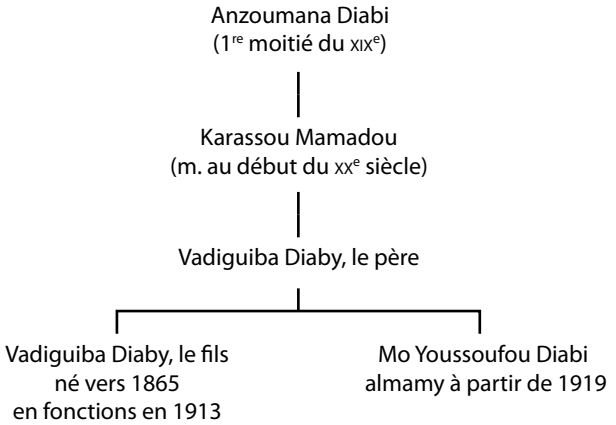
104. P. Marty, 1922 : 110-111.

105. Il y a plusieurs villages de ce nom. Il s'agit vraisemblablement, dans ce cas, du Sokourala, ou Soukourala, situé à 70 km au sud-ouest d'Odienné, en Guinée. C'est le plus proche et le plus important. L'autre est situé plus loin au sud, près de Touba.

106. Les Touré d'Odienné entretenaient des relations privilégiées avec le village de Sokourala, où ils venaient prendre femme ou résider temporairement.

Les Almamys de Samatiguila (XIXe-début XXe siècles)

Lignée d'almamys de Samatiguila selon les sources citées.



Autres almamys identifiables selon les sources citées :
– Konya Mambi Diaby (fin XIXe), soutien de Samori, déporté à Nioro (1898) ;
– Mama Sanussi Diaby, destitué en 1923 ;
– Va Kasseni Diaby son successeur en 1923.

Rappelons qu'en 1912, Bakary Diaby, le chef du village, avait pour frère « Almamy Diaby », et que son père se nommait Anzoumana Diaby « ex-chef de Samatiguila ». Il avait eu, pour maître d'école, « Almamy Diaby son frère ». Ce dernier, s'il a bien été almamy, est difficile à identifier de façon plus précise.

Cette exploitation des sources coloniales ne garantit pas l'exactitude complète de ces données. Par ailleurs, la confrontation ou l'alternance entre les Diaby *gbè* et *finh* (« blancs et noirs »), qui est sous-jacente à l'organisation sociale, n'est pas évoquée.

Les Statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917)

Les statistiques de 1915 et de 1917[107] ont enregistré, à Samatiguila, 11 enseignants, avec, comme à l'habitude, pour chacun d'entre eux, des informations brèves. Nous avons déjà utilisé ces informations lorsque les noms cités pouvaient correspondre à ceux des fiches de renseignements. Nous allons maintenant les traiter de façon globale.

Les statistiques de 1915 fournissent le nombre d'élèves des karamokos, celles de 1917 ne donnent pas le nombre de leurs élèves, mais elles indiquent les noms de leurs maîtres. Nous avons combiné ces deux sources annuelles. Nous n'avons pas jugé utile de recréer la colonne correspondant à leur « secte », car tous sont dits « Kadria » avec une

107. ANS, 5 G 63 (200 Mi. 783) : liste sans titre [Statistiques des écoles coraniques du cercle d'Odienné], s.d. [1915] : Samatiguila, et cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, « Statistiques des écoles coraniques, année 1917 » : Samatiguila. Ces Statistiques, qui portent sur une année entière, sont établies au début de l'année suivante : ainsi, début 1916 pour celles de 1915, et début 1918 pour celles de 1917. Nous avons retenu l'année de référence et non la date d'émission du document.

belle unanimité. De même, nous n'avons pas recréé une colonne spécifique pour l'indication de la localisation de ces maîtres. Tous sont, en effet, de Samatiguila, sauf un qui est signalé comme tel (« Ahmadou Kandé, de Ségou »).

Statistiques des écoles coraniques à Samatiguila (1915 et 1917)

Nom	Âge (en 1915, puis en 1917)	Nom de son maître	« Nombre d'élèves »
Mabé Saranorho Dihabi	68 ans / 70 ans	Almamy Dihabi	12
Almamy Dihabi	63 ans / 65 ans	Almamy Dihabi [son père homonyme ?]	11
Ibrahima Saranoro	33 ans / 35 ans	Mory Saranoro	11
Moussa Sanissi Dihabi Mama Sanisi Dihabi	53 ans / 55 ans	Mami Dihabi	4
Siaka Dihabi	48 ans / 50 ans	Moustafa Dihabi	11
Béma Dihabi	38 ans / 40 ans	Vadiguiba Dihabi	4
Moussa Dihabi	43 ans / 45 ans	Moriba Dihabi	7
Youssouffou Dihabi	38 ans / 40 ans	Mami Dihabi	4
Ahmadou Kandé	53 ans / 55 ans	Ahmadou Kandé [*sic* : homonyme], de Ségou	2
Samouka Samahassi Somouka Samahassi	63 ans 65 ans	Mori Kangué Suari	1
Morifou Silla	33 ans / 35 ans	Déréséríki Sylla	1

Nous avions 13 noms à partir des fiches de renseignements. Dans cette nouvelle liste de 11 noms, nous retrouvons, sans trop de difficulté, 4 noms, qui figuraient dans les fiches de renseignements, ceux de Va Moussa Diaby, Mama Sanissi Diaby, Siaka Diaby et Morifou Sylla,

On peut considérer, en effet, que Va Moussa Diaby (avec le préfixe de respect Va) est le « Moussa Dihabi » des Statistiques des écoles, que Mama Sanissi Diaby est clairement le « Mama Sanisi Dihabi » de la liste de 1917, mais aussi, comme nous l'avons indiqué, le « Moussa Sanissi Dihabi » de la liste de 1915.

Enfin, le « Almamy Dihabi » des Statistiques des écoles, qui a eu pour maître un « Almamy Dihabi » homonyme, selon la statistique de 1917, est vraisemblablement l'almamy «Vadiguiba Dihabi, fils de l'almamy Vadiguiba Dihabi de Samatiguila », tel qu'il est désigné dans sa fiche de renseignements de 1913. Cette fiche de renseignements désigne aussi expressément « Vadiguiba Diaby son père » comme son maître. La seule discordance porte sur l'âge de ce Vadiguiba fils, tel qu'il figure dans la fiche de renseignements et dans les statistiques des écoles[108].

Youssoufou Dihabi nous est également connu. Marty écrit, à propos de Vadiguiba Diaby (le fils), que celui-ci « a été l'almamy de la grande mosquée de Sambatiguila jusqu'à 1919, date où il a été remplacé par son frère Mo Youssoufou Diabi »[109]. Nous

108. Selon la fiche de 1913, « Vadiguiba Dihabi » est « né vers 1865 ». Il aurait donc eu environ 48 ans à cette date. Selon la statistique de 1915, il aurait eu « 63 ans » (et « 65 ans » dans celle de 1917). On ne fait qu'enregistrer cette différence, un peu excessive, de 15 années, qui peut, à la rigueur, s'expliquer par les approximations administratives sur les âges putatifs des personnes enregistrées, sans parler des erreurs toujours possibles des copistes.

109. P. Marty, 1922 : 111.

savons, par une réponse de l'administrateur du cercle d'Odienné à Marty en 1920, que « Mo Yousoufou Dihabi » « a étudié à Samatiguila. [Il est] Kadria. N'a jamais fait de grands voyages et n'aurait pas de relations avec les autres musulmans de Guinée ou du Haut-Sénégal Niger »[110].

Ainsi avons-nous retrouvé environ un tiers des noms des fiches de renseignements dans les Statistiques des écoles. Comme nous l'avons constaté ailleurs, ces Statistiques recensent plutôt des karamokos moins en vue que ceux des fiches de renseignements. Dans ces Statistiques, la dominante qadiri, déjà remarquée dans les fiches de renseignements, est également écrasante. On remarquera cependant quelques discordances dans les qualifications confrériques, qui confèrent toujours à celles-ci une part de précarité : ainsi Siaka Diaby n'appartient à « aucune secte » selon sa fiche de renseignements tandis qu'il est classé « Kadria » dans les Statistiques des écoles. Pour Morifou Sylla, il n'y a pas de réponse à la rubrique « secte » dans sa fiche de renseignements, alors qu'il est classé « Kadria » dans les Statistiques des écoles. Quoi qu'il en soit, la tendance générale place la Qadiriyya en situation largement dominante.

Notons enfin que, dans cette dizaine d'écoles au milieu des années 1910, environ 70 élèves sont décomptés. Clozel, en 1902, on l'a dit plus haut, faisait état de 80 élèves à Samatiguila[111]. Marty, en 1922, parle, pour sa part, d'une « clientèle scolaire de 70 à 80 enfants »[112]. Ces chiffres sur la population scolaire de Samatiguila semblent donc assez stables et concordants d'une décennie à l'autre.

Selon son habitude, Marty termine sa notice sur le village en reprenant les noms des karamokos qui figurent dans les Statistiques des écoles (en l'occurrence, celles de 1917 – ci-après « Stats. ») – en y joignant aussi, au passage, un nom tiré des seules fiches de renseignements, celui de Mori Birama Diabi. Il en fait un groupe négligeable et suspect. Nous avons abrégé son paragraphe en conservant ici les seules indications utiles à notre propos et en indiquant, entre crochets, sa source. On trouve ainsi sous sa plume, avec quelques variations dans les orthographes, l'énumération suivante : « Mori Birama Diabi [*cf.* 2 fiches de 1912 et 1923] […], Mama Sanissi Diaby [Stats.], Nabé [Mabé] [Stats.][113], Saranoro Diaby […], Ibrahima Saranorho [Stats.] […]; Bénia Diabi, né vers 1850 [Béma,Stats.], Ahmadou Kandé, né vers 1860 [Stats.] ; Samouka Samakassi, né vers 1852 [Samahassi, Stats.], Morifou Silla [cf. fiche de 1923 et Stats.] tous petits maîtres d'école »[114]. Cette énumération est précédée d'un commentaire peu amène de Marty, qui les rassemble sous le commentaire suivant : « autres marabouts de Samatiguila qui dispensent à 3, 4, ou 5 élèves la maigre science coranique qu'ils possèdent et dont l'esprit d'opposition est caractérisé »[115]. Il réunit ainsi dans une catégorie fourre-tout, assortie

110. Réponse de l'administrateur du cercle au questionnaire que lui avait adressé Marty et où figurait la question : « Renseignements sur Almamy Diabi, almamy de la mosquée de Samatiguila ? » (ANS, 5 G 64, Demande adressée par P. Marty « chef du service des Affaires musulmanes » à l'administrateur du cercle d'Odienné, Dakar, 16 mai 1920, et réponse de celui-ci).
111. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.
112. P. Marty, 1922 : 112.
113. Dans la liste des Statistiques, le nom « Mabé » (Statistiques de 1916) peut, en effet, être lu « Nabé », ou « Nabi », avec un « n » initial. C'est donc bien là la source de cette énumération dans l'ouvrage de Marty.
114. P. Marty, 1922 : 111-112.
115. P. Marty, 1922 : 111.

d'un jugement, qui est ici le sien et non celui des sources utilisées, les noms qui n'ont pas été précédemment intégrés dans son exposé.

Les appartenances confrériques à Samatiguila. Une filière tijani dans un monde qadiri

Si nous considérons maintenant les appartenances confrériques signalées dans les fiches de renseignements concernant 13 personnes enregistrées en 1912, 1914 et 1923, nous trouvons 8 Qadiri, 1 Tijani et 4 sans appartenance déclarée. On note donc une nette prédominance de la Qadiriyya. Il n'y a alors, dans ces fiches de renseignements, qu'un seul Tijani, ou déclaré tel, ce qui contredit nettement l'affirmation rapide de Clozel, en 1906, qui faisait de tous les lettrés de Samatiguila, on l'a dit, des Tijani[116]. Dans les Statistiques des écoles des écoles de 1915 et 1917, les 11 noms recensés, dont certains sont déjà connus, comme on l'a montré, dans les fiches de renseignements, sont tous qualifiés de « Kadria ».

L'existence d'un noyau Diaby et tijani relativement ancien (fin XIXe), à Samatiguila, a pu être retracée à partir de renseignements recueillis par D. Berté autour de la figure d'El-Hadj Sanoussi Diaby, une personnalité tijani de Daloa dont nous reparlerons dans le chapitre 17. Nous avons déjà cité ce passage de Berté.

Il y est question d'un « El-Hadj Sanoussi Diaby », né en 1907, qui était un Tijani, et qui avait un grand-père, nommé Abass Diaby, né à Samatiguila, lequel était un Tijani, initié au Mali. El-Hadj Sanoussi Diaby avait également un oncle, nommé Khalil Ibrahim Diaby, dit Kourama Brahima, qui était, lui aussi, un Tidjani initié au Mali. Ce dernier avait été l'introducteur de la Tijaniyya à Samatiguila et y avait construit une première zawiya. Enfin, son père, Yacoub Diaby, avait voulu rencontrer, « un dignitaire de la Tidjaniyya à l'époque » [Alfa Hachim ?], à Médine, mais il mourut à La Mecque[117]. Nous avons dit que le nom de ce « Khalil Ibrahim Diaby », présenté par Berté comme l'oncle de Sanoussi Diaby, pouvait sans doute être rapproché de celui de « Ibrahima Diaby », le seul Tijani dans la série des fiches de renseignements de Samatiguila en 1914, puis encore en 1923[118]. Selon cette fiche, ce dernier aurait eu pour maître et/ou initiateur un Mori Kounandi Kondé de Bong[119], qui est un foyer tijani bien identifié par ailleurs.

Compte tenu des références au Mali, la Tijaniyya dont il est question était vraisemblablement celle de filiation omarienne. L'allusion à Hachim (Alfa Hashimi), ce neveu d'El-Hadj Omar qui avait choisi très tôt de traverser l'Afrique de l'Ouest et le Nil pour Médine plutôt que de se soumettre à la domination européenne[120], ne fait que renforcer cette hypothèse. Hashimi était d'ailleurs un personnage hautement suspect aux yeux de

116. « Sambatiguéla, très gros village gouverné par des marabouts riches et avares, appartenant, nominalement au moins, à la confrérie des Tidjanias » (F.J. Clozel, 1906 : 114-115).

117. Voir D. Berté, 2014 : 95-96.

118. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte le 15 juillet 1914 au nom de Ibrahima Dihabi, et ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et ville de Samatiguila, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de Ibrahima Diaby.

119. Bong, Gbong, ou Gbon, est situé sur la route nord-sud située plus à l'est, entre Tingréla et Boundiali, à une quarantaine de kilomètres au nord de Boundiali. Sur son personnel religieux et les affiliations tijani, voir le chapitre 9.

120. Voir D. Robinson, 1987, sur la *hijra* (émigration) de Alfa Hashimi.

l'administration coloniale qui craignait son influence et ne cessait de recueillir des informations sur lui. Hashimi était devenu un symbole d'opposition à l'occupation coloniale. Plus tard, El-Hadj Sanoussi Diaby ira encore plus loin dans cette orientation non-conformiste de cette branche familiale en devenant un disciple de Cheikh Hamallah[121]. Nous en reparlerons dans la section consacrée à Daloa.

Il y a donc bien un relais familial tijani, minoritaire, à Samatiguila dès le début du XXe siècle. Il s'inscrit dans une diffusion de la Tijaniyya omarienne vers les savanes du sud, dont nous trouverons encore quelques traces sur la route de Bondoukou.

La « Bibliothèque des marabouts de Samatiguila » au début des années 1920

Sur la culture propre à ce monde de karamokos de Samatiguila, nous disposons d'un document utile. Marty produit, en effet, sans commentaire, dans l'Annexe V de son ouvrage, le fac-similé d'une liste en arabe intitulée « Bibliothèque des marabouts de Samatiguila ».

Cette liste, qui compte deux pages, commence par une énumération des Livres révélés : « le Coran, révélé à notre prophète [Muhammad] […], la Thora (*al-Tūriyya*) révélée à Mūsā [Moïse], les Psaumes (*al-Zabūr*), révélés à Dawūd [David] […], l'Évangile (*al-Injīl*) révélé à ʿĪsā [Jésus]…», comme si le rédacteur voulait placer les titres qui suivent sous les auspices et l'invocation des Livres révélés, sorte de préambule nécessaire à toute liste de livres[122]. En effet, ces ouvrages, transmis par ceux que l'islam considère comme des prophètes, ne sont assurément pas présents à Samatiguila. Ils sont mis là en exergue. Nous observerons le même procédé dans l'inventaire de livres arabes d'Odienné ci-après, ainsi que dans d'autres relevés du même type.

La liste proprement dite comporte ensuite 50 titres. Elle commence par le *Muwatta'*[123] de l'imam Mālik b. Anas, la *Risāla*[124] et le « livre de Khalīl » [le *Mukhtasar*][125] – c'est-à-dire trois ouvrages de base du *fiqh* malikite. A chaque fois, le rédacteur énonce le titre du livre et/ou de son auteur et termine par *ʿindanā* : « "chez nous", "nous l'avons" ». Pour quelques titres, le rédacteur précise *ʿindanā wa ʿulamā'inā* : « nous l'avons, ainsi que nos *ʿulam*ā'», ou même seulement « *ʿinda ʿulamā'inā*» (« chez nos "*ulamā*" ») – par exemple, dans le cas du « livre de Khalīl ».

121. Nous avons retenu l'orthographe francisée de Cheikh Hamallah qui est celle des sources coloniales et de l'usage local en Afrique de l'ouest francophone. La transcription simplifiée de son nom arabe est : shaikh Hamahullah. Cheikh Hamallah se présentait comme un rénovateur de la Tijaniyya, ce qui lui valut les foudres des dirigeants de la Tijaniyya au Sénégal et au Mali, héritiers spirituels et descendants d'El-Hadj Omar (al-Hājj ʿUmar).

122. Ce genre de préambule est fréquent en tête de textes talismaniques (communication personnelle de Constant Hamès, février 2013). C'est plus, selon lui, un code de présentation, un rappel des Livres modèles, qu'une opération de protection.

123. Le *Muwatta'* est l'œuvre de l'imam Mālik b. Anas (m. 179 H./ 795) le fondateur de l'école juridique malikite. Le titre de l'ouvrage et le nom de l'auteur sont, tous les deux, mentionnés. C'est, à la fois, un recueil de Hadith et un livre de préceptes juridiques, fondés sur les pratiques et règles en vigueur à Médine à l'époque de Mahomet.

124. Il s'agit de la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H./996). C'est un des ouvrages de référence du malikisme, d'autant plus apprécié qu'il est rédigé dans un style simple et accessible.

125. Il s'agit du *Mukhtasar* de Khalīl b. Ishāq (m. 776 H./1374) (m. 776 H./1374), un « Abrégé » du *fiqh* malikite.

Est-ce que le rédacteur de la liste présente sa propre bibliothèque, en signalant, dans certains cas, les livres qui sont également détenus par les *'ulamā'* de la ville ? C'est une hypothèse plausible qui peut justifier l'intitulé « bibliothèque des marabouts de Samatiguila », à cette réserve près qu'il y avait certainement plusieurs bibliothèques de lettrés dans la ville.

Nous ne ferons pas pas une analyse exhaustive de cette liste, réservant cet exercice à l'étude de deux bibliothèques de Mankono (139 titres), qui nous a servi de banc d'essai et de modèle, dans le chapitre 14 ci-après. Nous voudrions cependant signaler 17 de ces titres (sur les 50) qui illustrent la diversité des disciplines représentées. Plusieurs d'entre eux figurent également à Mankono. Contrairement à la liste des bibliothèques d'Odienné, que nous présenterons ci-après, beaucoup plus pauvre à cet égard, on trouve la mention de titres importants, classiques de la littérature arabo-islamique et ouvrages de référence, ce qui tendrait. à confirmer le niveau plus avancé des études dans cette ville religieuse.

Chaque titre ou nom de l'auteur est, sauf exception, précédé du mot *kitāb* (« livre »), que nous figurons ici par la lettre « K ».

K. Al-Fazāzī. Il s'agit des *'Ishrīniyyāt* d'Al-Fazāzī (m. 627 H./1230), un poème dévotionnel en l'honneur du Prophète. Cet ouvrage, largement répandu dans les bibliothèques subsahariennes, est, par contre, absent des deux bibliothèques de Mankono à la même époque.

K. Tuḥfat. Sans autre précision, il s'agit probablement du[126] *Tuḥfat al-Ḥukkām* (« le présent fait aux juges »), un des manuels de base de l'enseignement du *fiqh* (jurisprudence) malikite, largement répandu au sud du Sahara. C'est un résumé du *fiqh* malikite, présenté sous forme versifiée pour faciliter la mémorisation par les étudiants. Son auteur, Ibn 'Asīm al-Andalusī (m. 829 H./1427), exerçait les fonctions de Grand cadi à Grenade.

K. Al-Hasanī Al-Yūsī. L'auteur se nomme Abū 'Alī Al-Hasan[ī] b. Mas'ūd al-Yūsī (m. 1102 H./1691). Parmi d'autres œuvres, son *Dāliyya,* poème de louanges en l'honneur de son maître Muhammad b. Nāsir al-Dar'ī de la *zawiya* de Tamgrut, dans le sud du Maroc, est très connu au Maroc et en Afrique de l'Ouest. Il s'agit peut-être de cet ouvrage. Nous y reviendrons à propos des bibliothèques de Mankono. al-Yūsī et la Nasiriyya sont, notamment, des relais de la diffusion des idées shadhili au Maghreb, au Sahara et en Afrique de l'Ouest.

K. Al-Maqāma, avec la mention *'inda al-'ulamā'inā*[127]. Il s'agit vraisemblablement des *Maqāmāt* d'Abū Muhammad al-Qāsim b. 'Alī al-Harīrī (m. 1122)[128]. Le terme de *maqāmāt,* traduit habituellement par « séances », désigne un genre littéraire arabe classique, développé au xe siècle. C'est, par son style, un des chefs d'œuvre de la langue arabe. Il figure à Mankono à la même époque. L'*Inventaire de la Bibliothèque 'umarienne de Ségou* en compte 10 copies et deux commentaires.

126. Nous employons le masculin pour désigner ce livre selon l'usage français, bien que *Tuḥfat* soit un nom féminin en arabe. Il en est de même de *al-Dāliyya* ci-dessous.

127. L'expression est plutôt incorrecte : la présence de la désinence *-nā* (« nos ») exclut normalement celle de l'article (*al-*).

128. Silvestre de Sacy en a donné une première traduction en français en 1844.

L'ouvrage. qui permet au lecteur de connaître un vocabulaire arabe plus rare et difficile, donne lieu à mémorisation. Chez les Maliens contemporains, les *Maqāmāt* font aussi l'objet de commentaires en bambara[129].

Nous reviendrons, à propos de Mankono, sur le rôle et la diffusion de cet ouvrage au sud du Sahara.

K. Muḥammad al-Sanūsī. Ce titre évoque un ouvrage de *tawḥīd* très connu au sud du Sahara, *Al-ʿAqīdat al-sanūsiyya,* un bref traité qui a acquis une grande notoriété dans le monde malikite où il n'a cessé d'être étudié et commenté. Il traite des attributs et qualités de Dieu, des preuves de son existence, des attributs et qualités de ses Envoyés et il explicite le contenu de la *shahāda,* la profession de foi. Cet ouvrage de Abū ʿAbd Allah Muhammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 892 H./1486, à Tlemcen) a trois versions *kubrā, wusṭā* et *ṣughrā* (« longue », « moyenne » et « courte »).

L'importance, à la fois doctrinale et pédagogique, de ce texte dogmatique est soulignée par le fait que c'est l'un des deux ouvrages de cette liste dont le rédacteur signale qu'il est présent en cinq exemplaires.

K. Aḥmad Bābā. S'il ne s'agit pas d'une homonymie, on pourrait penser qu'il s'agit d'un ouvrage, pas davantage identifié, du célèbre savant tombouctien, qui en a écrit de nombreux[130]. Sa présence dans une bibliothèque de Samatiguila, si cette identification était confirmée, soulignerait le lien avec Tombouctou.

K. Ibn ʿAṭāʾ Allāh. L'auteur, Abū ʿl-Fadl Aḥmad Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī (m. 709 H./1309), est un maître et théoricien de la voie shadhili. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, mais le plus important, celui qui fonde sa notoriété, est *al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyya,* un recueil de maximes soufies et shadhili, que l'on retrouvera, entre autres, à Odienné et Mankono.

K. Ibn Mālik. Il s'agit du *K. Alfiyya,* ouvrage de grammaire cité ci-dessous. Il est donc mentionné une première fois par le nom de son auteur et la seconde par le titre de l'ouvrage.

K. Muḥammad al-Marrākushī. Il existe, dans l'*Inventaire de la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou*, un poème composé en éloge du Prophète dont l'auteur est Muḥammad al-Marrakushī[131]. Nous ne pouvons être certain qu'il s'agisse du même.

K. Alfiyya (« Les mille » [vers]). C'est un manuel qui rassemble sous forme versifiée les points essentiels de la syntaxe arabe[132]. Ce livre, qui n'est pas un ouvrage pour débutants, est universellement connu dans le monde arabo-musulman, où il a fait l'objet d'innombrables commentaires, et gloses de commentaires. Son auteur est Ibn Mālik Jamāl al-Dīn Muḥammad (m. 1273), déjà cité ci-dessus.

129. T. Tamari, 2005 : 431.

130. Ahmad Bābā (1556-1627), né et mort à Tombouctou après un long séjour forcé à Marrakech (1593-1607). On connaît de lui une cinquantaine d'ouvrages dans des domaines très variés : grammaire, *fiqh,* dogme, histoire et biographies (Voir M. Zouber, 1977). Il est donc difficile d'identifier l'ouvrage dont il s'agit.

131. N. Ghali et *al.*, 1985 : 17, n° 5322, 294-323.

132. Sylvestre de Sacy en a publié une édition commentée en français (*L'Alfiyya ou la quintessence de la grammaire arabe,* 1833).

K. Fatḥ al-Aqfāl. Il existe un ouvrage de ce titre dans l'*Inventaire de la Bibliothèque ʻumarienne de Ségou*[133]. Il s'agit précisément du commentaire d'un ouvrage de grammaire de Ibn Mālik, l'auteur de l'*Alfiyya* cité ci-dessus.

K. al-Akhdarī. Cet ouvrage, connu sous le titre complet de *Mukhtasar fī'l-ʻibādāt* (« Abrégé sur les *ʻibādāt*[134] » – les pratiques prescrites), est un manuel de base malikite très connu, souvent appris par cœur sous des formes versifiées. Il contient notamment les instructions relatives aux ablutions et à la prière. C'est un texte didactique qui s'adresse surtout à un public de débutants. Il est présent dans de nombreuses bibliothèques subsahariennes. Son auteur est Abū Zayd ʻAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Akhdarī (né en 920 H./1514 à Biskra, en Algérie).

K. al-ʻAsmāwi [ʻAshmāwī]. Son titre complet est *al-Muqaddima al-ashmāviyya fī'l-ʻibādāt* (« L'introduction d'al-ʻAshmawi au sujet des pratiques prescrites »), qui date du XVIe siècle. Il s'agit aussi d'un précis sur les *ʻibādāt,* mémorisé par les étudiants et largement en usage au sud du Sahara. Nous le retrouverons dans la liste d'Odienné, mais pas dans celles de Mankono.

K. Ghurrat [Qurrat]135 al-absār. Le titre complet est *Qurrat al-abṣār fī ṣīraṭ al-Nābī al-mukhtār* (« Le délice des regards sur la vie du Prophète choisi »). Il s'agit d'un poème sur la vie du Prophète.
Il a pour auteur un Marocain du nom de ʻAbd al- ʻAzīz b. ʻAbd al-Waḥīd al-Fāsī al-Miknāsī (m. 964 H./1557).

K. Tuḥfat al-Mudūd [al-Maudūd]. C'est un commentaire, dont l'auteur est Ibn Mālik, déjà cité, et qui porte sur la grammaire. Il existe plusieurs exemplaires de cet opuscule (complets ou en fragments) dans l'*Inventaire de la Bibliothèque ʻumarienne de Ségou*[136].

K. Tuḥfat al-muṣallī. Le *Tuḥfat al-muṣallī* est également un manuel connu de *fiqh,* dont l'auteur, un Shadhili, est ʻAlī al-Manūfī (m. 1532)[137]. Nous allons le retrouver à Odienné.

K. Sifat al-janna. Ce titre est assez répandu. Il est donc difficile de l'identifier avec certitude. Il figure aussi à Mankono. Comme son intitulé l'indique, son contenu concerne ce qui caractérise (*ṣifat*) le Paradis (*janna*). La description du Paradis est un thème familier de prédication (*waʻz*) à l'intention des fidèles.

Nous ne chercherons pas à tirer des conclusions statistiques de ce sondage partiel et sélectif, qui concerne un tiers de la liste. Nous réservons cet exercice à l'analyse approfondie des deux bibliothèques de Mankono. On peut noter que, dans ce relevé, le *fiqh* est en bonne place : ses fondements (*uṣūl*), illustrés par les trois premiers titres cités, puis,

133. N. Ghali et *al.*, 1985 : 29, n° 5375, 67-157.

134. Dans la discipline du *fiqh,* les *usūl* représentent la base théorique et les *ʻibadat* les applications pratiques.

135. La lettre initiale du titre, *qaf,* a été remplacée par la lettre *ghayn*, dont les prononciations dialectales étaient proches.

136. N. Ghali et *al.* : 1985 : 40.

137. Voir l'*Inventaire de la Bibliothèque ʻumarienne de Ségou,* qui signale cinq exemplaires de *Tuḥfat al-Muṣallī,* avec le nom complet de l'auteur. L'ouvrage compte une cinquantaine de folios (N. Ghali et al., 1985 : 403).

plus loin, les manuels pour l'étude des *'ibādāt* (les pratiques). La primauté des ouvrages et manuels juridiques malikites est donc manifeste. De ce point de vue, les ressources de Samatiguila en ce domaine correspondent assez bien aux tendances générales que l'on observe dans nombre de bibliothèques subsahariennes. Dans le registre du soufisme, nous trouvons, d'autre part, des titres d'ouvrages consacrés à l'éloge et à la vie du Prophète, ainsi que des titres d'ouvrages qui relèvent de la tradition shadhili. Nous reviendrons aussi sur ces influences shadhili dans l'analyse des bibliothèques de Mankono. En bonne place figure aussi l'ouvrage de référence du *tawḥīd* (l'enseignement dogmatique de l'Unicité divine), celui d'al-Sanūsī, puisqu'il y en a cinq exemplaires. On enregistre également trois titres portant sur la grammaire arabe. Cette liste illustre donc la nature des principales disciplines représentées. La fonction didactique de nombre de ces ouvrages ou opuscules, dont plusieurs sont destinés à être mémorisés par les étudiants, apparaît de même clairement.

Cette sélection de titres est donc déjà significative. Cependant, si nous considérons la liste complète de 50 titres, le résultat total, pour une ville réputée savante comme Samatiguila, peut paraître relativement modeste. Est-ce que ce recensement est exhaustif ? Il s'agissait, pour le rédacteur de cette liste, de satisfaire, dans les meilleurs délais, aux exigences de l'Administration. Compte tenu de l'attachement des possesseurs de manuscrits à leurs livres, et de leur méfiance à l'égard de toute curiosité ou immixtion extérieure, il est probable que certains titres ont échappé à cet inventaire. Sur le rédacteur de cette liste, qui pouvait être l'un des lettrés de la ville, éventuellement même le propriétaire de cette bibliothèque, ou un interprète commis à cette tâche, notre information est insuffisante. Certes, après la *basmala* initiale, nous trouvons la formule liminaire qui, dans un livre, désigne généralement son auteur et commence par le mot *qāla* (« a dit ») : *Qāla al-shaikh Abū Bakr al-Zamānī*, (« [Voici] ce qu'a dit le shaikh Abū Bakr al-Zamānī »), mais nous n'avons pas, en l'état, d'autre information sur ce personnage, dont nous allons pourtant retrouver encore le nom dans l'inventaire de la « bibliothèque des marabouts de Koro », avec la même formule liminaire. Serait-ce le nom de l'un des interprètes de l'Administration dans cette zone ?

L'évolution ultérieure de Samatiguila

Les fiches de renseignements, ainsi que l'ouvrage de Marty, ne couvrent que les années 1910 et le début des années 1920. Nous avons éprouvé le besoin d'effectuer une reconnaissance en direction de la période récente. En faisant ainsi un saut à travers les générations, nous avons réuni différentes indications qui permettent d'illustrer l'évolution de la ville et de repérer, notamment, le poids conservé par les Diaby, dont une partie ont émigré sur les routes du Sud, où nous allons les y retrouver. Ces indications ne prétendent pas être exhaustives. Elles dessinent une évolution et des constantes.

Déclin économique, mutations culturelles et mouvements migratoires vers le sud, telles sont les principales caractéristiques de l'histoire de Samatiguila pendant les décennies suivantes.

> « À partir des années 1940, le déplacement des grands axes vers l'est du pays, en particulier l'axe colatier qui relie Anyama à Bobo-Dioulasso via la ville de Bouaké, conduit, d'une part, au tassement de l'activité économique des bourgs

de la région d'Odienné – par exemple à Samatiguila qui perd la quasi-totalité de ses fonctions commerciales… »[138].

Reste une identité forte. Comme l'ensemble du Kabadougou, Samatiguila a conservé ses particularismes. Contrairement à beaucoup d'autres villes ou régions, le nombre d'immigrés y est, en effet, resté faible.

> « Les résidents de la région sont, pour l'essentiel, des Ivoiriens et des Malinké ; ce sont aussi des natifs, la proportion variant de 82 % à Samatiguila à 95 % à Bako, Odienné et Madinian. Un tel taux d'autochtones dans les trois sous-préfectures explique incontestablement l'unité et la persistance des caractéristiques culturelles de la zone, sa forte identité sociale et politique »[139].

D'autre part, comme dans la majeure partie des régions du Nord, le département d'Odienné était très faiblement alphabétisé, avec un taux de 10 % en 1975. Pourtant, « Samatiguila – l'un des centres historiques de l'islam régional – compte la population la plus fortement alphabétisée (42 %), suivie de loin par Tiémé et Minignan [Maninian, Madinian] »[140]. Peut-on penser que la tradition d'alphabétisation en caractères arabes de l'élite urbaine de Samatiguila (mais aussi de Maninian et Tiémé, autres centres de lettrés arabisants) ait facilité l'alphabétisation locale en caractères latins ? De fait, l'alphabétisation et la lecture et l'écriture en arabe étaient considérés, à Samatiguila, comme des signes de distinction sociale. Cependant, au début de la période coloniale, ce ne sont pas les enfants de cette élite qui furent, le plus souvent, dirigés vers l'école française, quand il en existait une. Comme dans toutes les régions islamisées d'Afrique de l'Ouest et centrale, ce furent surtout, « à la barbe » de l'Administration, des enfants d'esclaves et dépendants qui servirent de substituts aux fils de famille et y furent envoyés, au moins dans une première période. Le français et les caractères latins devinrent alors un nouveau signe de distinction sociale et un outil d'utilité pratique, mais au bénéfice des subalternes. La tradition d'alphabétisation de Samatiguila a donc subi, au passage, une mutation majeure, l'arabe devenant progressivement obsolète dans l'usage social et politique. Mais le prestige, en quelque sorte patrimonial, de l'écrit dans cette cité a pu encourager à l'acquisition des nouveaux outils d'écriture.

Parallèlement, nombre de commerçants et hommes de religion de la cité, attirés par les bénéfices à retirer de l'ouverture, à la faveur de la colonisation, des espaces méridionaux (notamment sur les routes menant à Séguéla, Mankono et Daloa), allaient s'« expatrier » et porter ailleurs l'influence des Diaby. Ceux-ci n'en ont pas moins conservé une position dominante dans leur foyer d'origine. Deux nécrologies (2011-2012) permettent d'llustrer cette permanence.

138. OCDE, Écoloc, Odienné, 2000 : 6.
139. OCDE, *op. cit.* : 14.
140. OCDE, *op. cit.* : 15.

– C'est d'abord l'avis de décès d'El-Hadj Ali Diaby[141], maire de Samatiguila. Cet avis est présenté au nom de « Son Excellence Alassane Dramane Ouattara, président de la République de Côte d'Ivoire ;
– El-Hadj Diaby Mamadou, chef du Kabla Sran-Yaghabila à Samatiguila ;
– El-Hadj Tatété Diaby, chef du Kabla Karamokossena ;
– El-Hadj Babadjan Diaby et tous les chefs de Kabla à Samatiguila ;
– El-Hadj Amadou Samassi, doyen des cadres de Samatiguila ».

Il est indiqué que ce maire, décédé aux États-Unis, avait été proviseur de lycée et directeur régional de l'éducation nationale. Cette notice biographique signale aussi qu'il était membre du RDR[142].

Dans le second avis de décès que nous avons retenu, celui d'El-Hadj Mamadou Diaby[143], « chef [de] Kabla Moridougou à Bouaké », trois autorités du village figurent parmi les personnalités qui annoncent ce décès :
– El-Hadj Tata Té Diaby, chef de terre à Samatiguila ;
– El-Hadj Babadjan Diaby, chef du village de Samatiguila ;
– Le Doyen Ahmadou Samassi et les cadres de Samatiguila ».

Voici la photo en ligne d'El-Hadj Tata Té Diaby, le « chef de terre », avec le commentaire qui l'accompagne[144] :

141. Décès survenu le 14 décembre 2011 dans le Connecticut. http://necrologie.abidjan.net/communique.asp?id=22039 – consulté le 20 janvier 2013.
142. Le Rassemblement des Républicains est le parti d'Alassane Ouattara, dont le nom figure aussi en première position dans cet avis de décès.
143. Décès survenu le 8 juillet 2012. http://necrologie.abidjan.net/communique.asp?id=23993 – consulté le 20 janvier 2013.
144. http://leblogdeyoro.ivoire-blog.com/archive/2012/05/31/samatiguila-ville-aux-tresors.html – daté du 31 mai 2012 et consulté le 23 janvier 2013.

> « Si vous arrivez à Samatiguila, faites un tour chez « *Tata Tehi* ». c'est le plus vieux du village. On raconte qu'il aurait presque 120 ans. Mais personne ne peut le confirmer ; même pas lui.
> Du fond de sa case éclairé par le reflet de la lumière extérieure, il est étendu sur son lit de viellesse. L'air fatigué mais avec le sourire qui ne le quitte jamais. Et quand une horde de jeunes gens envahit ses « *quartiers* » iln s'en réjouit et n'hésite pas prononcer, pendant de longues minutes, des « *Douhahou* ». ces bénédictions si chères au peuple de Samatiguila ».

Ces nécrologies, et c'est leur intérêt principal pour nous, signalent les positionnements et les hiérarchies en vigueur : un chef de terre, un chef de village, tous les deux des Diaby, les deux chefs de *kabla,* également des Diaby, le doyen des cadres (c'est-à-dire, notamment, les fonctionnaires), un Samassi (nom de *kabla* écrit aussi Samahassi dans les sources et « Samakassi » par Marty[145]), autre clan religieux dominant, le maire défunt, lui aussi un Diaby, telles sont les principales autorités de Samatiguila citées dans ces deux avis de décès. El-Hadj Mamadou Diaby, le second défunt, était aussi un chef de *kabla,* mais à Bouaké. Nous retrouvons, dans le premier cas, la Kabla Karamokossena (explicitement nommée avec une autre, la Kabla Sran-Yaghabila). La Kabla Karamokossena était celle des Diaby qualifiés de « noirs » dans l'un des récits mis en ligne sur les origines de la ville (c'étaient ceux qui, lors de la migration des Diaby, étaient restés en arrière, à Kaniasso).

Comme nous l'observerons à Odienné, Bondoukou et dans d'autres villes du Nord, le terme de *kabla,* qui revient constamment dans les deux avis de décès, est l'unité structurante de base, à la fois segment de lignage et quartier résidentiel de ce dernier[146].

Dans les titres du second défunt, l'appartenance au RDR a ici remplacé la référence au PDCI-RDA de l'époque précédente comme parti gouvernemental qu'il est opportun de citer, de même que le nom du président lui-même, pour affirmer une position sociale.

Ce saut à travers les générations permet de reconnaître certaines continuités. Mais le magistère des Diaby n'est pas seulement politique. Il y a là une autre continuité que nous retrouverons, notamment, dans le Sud en la personne d'un certain nombre de Diaby exerçant les fonctions d'imam.

Samatiguila, fief des Diaby, vieux foyer islamique, se distingue par sa discrétion, voire son secret. Sa réputation n'est pas affichée de façon aussi évidente que d'autres, telles Kong ou Bondoukou. Elle est même quelque peu effacée derrière Odienné. Elle dispose pourtant, elle aussi, de réseaux étendus et influents, qui se croisent avec ceux de la diaspora Diaby, et en font une « citadelle » fortement inscrite dans le patrimoine historique de l'islam ivoirien.

145. P. Marty, 1922 : 112 – sans doute une coquille : « k » pour « h ».

146. Une (ou un) *kabla,* ou *kabila* (de l'arabe *qabila,* « tribu ») est une unité formée « par un groupe de descendance unilinéaire. C'est, en général, une unité résidentielle homogène au point de vue lignager, mais il arrive assez fréquemment qu'[elle] soit composée de plusieurs sous-lignages formés de familles distinctes » (Y. Diallo, 2008 : 211).

Tiémé

Tiémé, située à 30 km à l'est d'Odienné, sur la route de Boundiali. « semble être, écrit Marty, le centre musulman le plus ancien de la région »[147].

J. M. Toungara, pour sa part, propose une succession chronologique entre les trois villes islamisées qui place Tiémé en seconde position[148]. « It appears that Tieme was founded after Odienne. The Sylla arrived at Tieme by migrating from Mali through Guinea. A marabout had advised them to search for a village located close to a mountain, Tieme was named after a Senufo man and the land was given to the Sylla by the Senufo of Naoulu[149]. Nearly a century later[150], Samatiguila was founded by the Diaby »[151]. Entre Samatiguila et Tiémé, entre les Diaby et les Sylla, on observe des luttes de positionnements plus ou moins feutrées et les traditionnistes sont requis pour soutenir telle ou telle revendication. On se gardera donc de formuler une conclusion définitive sur l'ordre d'installation des lignages savants[152].

René Caillié à Tiémé (1827)

Caillié, qui l'appelle Timé, est le premier Européen à avoir séjourné en ce lieu[153]. Venant de Samatiguila, il découvrit, le 3 août 1827, le « joli petit village de Timé, habité par des Mandingues musulmans » [154]. Dans cet endroit, qu'il présente comme très ombragé, il fit un séjour de cinq mois qui lui permit de reprendre des forces.

Caillié donne une description vivante et minutieuse de la vie à Tiémé. Elle est située, dit-il, à deux journées de marche au sud de « Sambatikila »[155] et il évalue sa population à 500-600 habitants, « partie Mandingues et partie Bambaras. Les deux nations sont séparées par un mur ; elles vivent cependant en bonne intelligence, malgré la différence de religion : les Mandingues sont musulmans et les Bambaras sont païens »[156]. Les Mandingues « méprisent les pauvres Bambaras qu'ils appellent infidèles »[157]. Les « Bambaras » de Caillié sont, en fait, des Sénoufo, le qualificatif de « Bambara » représentant une appellation générique pour tout groupe non musulman dans la zone[158].

147. P. Marty, 1922 : 119.
148. L'auteure note aussi « the difficu1ty of gathering oral traditions in Tieme » (1980 : 103 n 28).
149. Le Naoulou est au sud-est de Tiémé.
150. « Seventy years according to O" Sullivan, unpublished dissertation, [1976] p. 76 ».
151. J.M. Toungara, 1980 : 9.
152. Dans une communication personnelle, M. Issouf Binaté, chercheur ivoirien, note qu'il y a toujours « une polémique en cours sur l'ancienneté de Tiemé par rapport à Samatiguila, et cela reste un enjeu actuel important » (18 avril 2016).
153. Rappelons que René Caillié se faisait passer pour un Arabe. Un siècle plus tard, aucun souvenir de son passage n'a pu être recueilli : « Je n'ai pu trouver aucune trace de R. Caillié – ni aucun souvenir de son passage à Tiémé », écrit l'administrateur du cercle en 1920 (ANS, 5 G 64, Réponses de l'administrateur du cercle d'Odienné à une demande de renseignements adressée par P. Marty au sujet de Tiémé, s.d. [1920]).
154. R. Caillié, 1830, t. 1 : 472. Caillié séjourna à Tiémé du 3 août 1827 au 9 janvier 1828 (R. Caillié, 1830, t. 2 : 1-60).
155. Tiémé est à environ 35 km au sud-est de Samatiguila en ligne directe, ce qui fait près de 20 km pour une journée de marche.
156. R. Caillié, 1830, t. 2 : 37.
157. *Op. cit.* : 39.
158. « Bambara a d'abord été utilisé par les musulmans ouest-africains dans le cadre de l'islamisation et

« Les Mandingues, poursuit Caillié, sont naturellement paresseux. Ils font beaucoup travailler leurs esclaves »[159]. Il précise aussi qu'ils connaissent et appliquent le calendrier lunaire[160]. « Les Mandingues de cette partie de l'Afrique, ajoute-t-il, sont tous marchands ; ils voyagent beaucoup, même dans la saison des pluies : mais étant obligés de charger leurs bagages sur la tête, ils en portent peu et vont très lentement, en sorte que leur commerce n'est pas lucratif. Ils ne voyagent jamais sans que leurs vêtements soient chargés d'amulettes ou grigris recouverts d'écarlate […] Ils sont toujours armés d'arcs et de flèches car les fusils ne sont pas communs dans cette contrée »[161]. Il précise encore qu'« il passe quelquefois à Timé des caravanes de saracolets qui vont dans le Sud acheter des esclaves. Il n'y a point de nation nommée *Saracolets* : c'est, comme je l'ai dit, une classe de marchands qui voyagent dans toutes les parties de l'Afrique […] ils sont tous mahométans et ont entre eux un idiome particulier »[162]. Caillié a été accueilli à Tiémé par le chef du village, qui est un « Bambara », mais musulman[163]. Il décrit les repas, la nourriture, parle des épouses des Mandingues, de la condition des femmes, utilisée à tous les travaux, de celle des esclaves, évoque les cérémonies de circoncision et d'excision. Il présente l'« arbre à beurre » (karité), très répandu, dit-il, dans le pays, ainsi que d'autres plantes, comme le fonio.

Les descriptions de Caillié pour Samatiguila et Tiémé nous donnent certaines clefs pour comprendre le fonctionnement social de la région : en particulier, le clivage, les jugements de valeurs réciproques et les relations de complémentarité entre « Mandingues » commerçants et « Bambaras » cultivateurs. Ces données ne sont assurément pas des inventions ultérieures de l'administration coloniale. Il souligne l'importance de la circulation commerciale et le rôle de Djenné qu'il mentionne, par ailleurs, comme une des directions principales de ce commerce.

Marty, qui a lu Caillié, consacre une longue notice à Tiémé, dont le contenu est parfois plus riche que les fiches de renseignements qu'il a utilisées. Selon lui, « le premier disciple du Prophète qui arrive dans la région vers le milieu du dix-huitième siècle venait de Ségou et portait le nom de Fara Kaba Silla. Ses descendants peuplent le village »[164]. Les

des rapports de prestige qui lui sont liés pour désigner indistinctement les non-convertis, avec une connotation péjorative » (Y. Diallo, 2008 : 70). Dans son usage contemporain, « l'autodésignation "Bamana", qui appartient au lexique dyula n'a aucune connotation péjorative pour les Senufo de Côte d'Ivoire. Ils revendiquent cette appartenance de façon axiomatique, c'est-à-dire non sans un brin de fierté, mais aussi avec une certaine nostalgie pour exprimer les tiraillements qui sont les leurs dans une société marquée par le recul des anciennes valeurs dont ils se réclament. Leurs voisins dyula et peuls utilisent cette appellation pour exprimer, non pas un jugement de valeur à l'égard des Senufo, mais simplement une différence religieuse, non-musulmane en l'occurrence, ainsi que le style de vie senufo centré sur les valeurs ancestrales ». (Y. Diallo, *op. cit.* : 71).

159. R. Caillié, 1830, t. 2 : 38.

160. *Op. cit.* : 39.

161. *Op. cit.* : 39-40.

162. *Op. cit.* : 52.

163. Marty interprète cette formulation de façon restrictive. « Le chef du Tiémé ne pouvait […] pas être à la fois bambara et musulman. En réalité, c'était bien un Bambara, c'est-à-dire un Malinké, fétichiste, mais il affectait, comme beaucoup d'autres, une certaine coqueterie [coquetterie] à l'égard de l'islam » (1922 : 119). Il n'est cependant pas inconcevable que le chef du village, un « Bambara », c'est-à-dire, dans ce cas, un Sénoufo, se soit converti à l'islam à la faveur de ses relations avec les commerçants musulmans voisins.

164. P. Marty, 2012 : 118.

Silla (ou Sylla)[165] exercent effectivement un monopole, comme il le souligne, sur les fonctions d'autorité : celles de chef de canton et d'almamy[166]. Évoquant le récit de René Caillié, il observe que celui-ci attribuait 500 à 600 habitants à Tiémé à l'époque de son passage, mais que le village avait grandi depuis lors et dépassait le millier d'habitants (vers 1920)[167].

La chefferie de Tiémé et la répartition des rôles entre les *kabila* du village

Trois articles contemporains, de type journalistique, successifs et concordants, vont nous servir d'introduction à la sociologie de la ville. Ils suffiront à notre propos, dont le but n'est pas d'entreprendre une monographie de Tiémé, mais d'identifier les principales structures, de notoriété publique, qui régissent le fonctionnement du village. Il s'agit de fournir ainsi un cadre social de référence à notre enquête sur les acteurs religieux de ce qui était alors désigné comme un « village », et qui est aujourd'hui devenu une sous-préfecture.

Le premier texte provient du « réseau Ivoire », un site d'information sur la Côte d'Ivoire, souvent de bonne tenue. Dans un article produit par l'Agence ivoirienne de presse (AIP) et signé par Ibrahima Koné et Fousséni N'Guessan, il est indiqué que « la ville comprend six quartiers qui sont : Mochana, Baboura, Gbêmana, Frébara, Fofana-Diarrassouba et un quartier résidentiel »[168].

Le second texte se trouve dans la notice très développée de *Wikipedia* sur Tiémé. On y retrouve une information concordante, avec des précisions supplémentaires. Selon cet article, « le clan des Sylla de Tiémé, est structuré en quatre lignages : les *kabila* Baboura, Mochiana, Férébara, Gbémana, auxquels s'ajoutent les familles alliées regroupées dans la *kabila* des Fofana-Diarrassouba. Les Baboura et Mochiana exercent les pouvoirs politiques traditionnels à tour de rôle tandis que les pouvoirs religieux, en l'occurrence le choix de l'imam et la gestion des lieux de culte, relèvent également, à tour de rôle, de la responsabilité des Férébara et Gbémana »[169].

Enfin, à l'occasion d'une succession aux fonctions de chef du village, en 2013, l'AIP a publié un article qui évoque cette alternance entre les lignages, et ajoute de nouveaux éléments :

165. Les deux orthographes, Sylla et Silla, coexistent, aussi bien dans les sources que dans les travaux des chercheurs. La forme « Sylla » de ce patronyme est celle qui domine aujourd'hui. Marty, pour sa part, écrivait "Silla". Dans toute la mesure du possible, nous reproduirons la forme utilisée dans les sources citées, en la mettant éventuellement entre guillemets pour souligner qu'il s'agit bien de l'orthographe d'origine.

166. *Op. cit.* : 120.

167. *Op. cit.* : 119. La population de Tiémé est estimée à 7 210 habitants en 1998 (Institut National des Statistiques : Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH, 1998).

168. AIP, Ibrahima Koné et Fousséni N'guessan :. « Quand la prophétie et le songe donnent naissance à Tiémé » http ://www.rezoivoire.net/cotedivoire/patrimoine/167/quand-la-prophetie-et-le-songe-donnent-naissance-a-tieme.html#.UT8-cDczKAk (première consultation : 12 mars 2013).

169. Entrée « Tiémé » de Wikipedia, consultée le 12 mars 2013. D'après l'historique interne, l'article Tiémé a été créé en octobre 2005. Depuis 2013, l'article a été modifié et la seconde partie sur la répartition des rôles entre les kabila a disparu. Wikipedia est ainsi un champ clos où s'affrontent des intérêts de familles et de clans. Nous en faisons usage comme révélateur de ces débats, sans conclure sur les affirmations énoncées.

« Tiémé.
Une séance de consultation des populations pour la nomination du nouveau chef de village de Tiémé s'est déroulée, jeudi, dans la salle de réunion de la sous-préfecture.
Comme le veut la tradition à Tiémé, à la mort du chef de village, c'est le doyen d'âge qui devient automatiquement son successeur. Cinq grandes tribus composent la société à Tiémé. Les Mouchana et Baboura sont chargés de désigner le chef de village, les Gbèmana et Férébara sont chargés de désigner l'Imam, les familles Diarrassouba et Fofana sont les médiateurs entre les familles, en cas de conflit.
Après le décès de Sylla Mamandou, de la tribu des Baboura le 8 juillet [2013] dernier, c'est Sylla Modjamory, le doyen d'âge de la tribu des Mouchana qui est désigné comme le nouveau chef du village […] La cérémonie s'est achevée par des bénédictions faites par l'Imam de la grande mosquée pour que le nouveau chef accomplisse sa mission avec succès. Cette cérémonie s'est déroulée en présence des autorités politiques, administratives et religieuses de la commune de Tiémé »[170].

Nous retiendrons de ces trois articles que les Sylla/Silla occupent une position prédominante à Tiémé, comme les Diaby/Diabi à Samatiguila, et que le partage des rôles entre les différentes kabilas structure l'ordre social. Nous n'accédons pas à ce degré de finesse qui serait celui d'une enquête anthropologique, mais nous pouvons garder en perspective cette configuration générale.

Déjà, dans les années 1910, l'administrateur avait repéré une des rotations entre deux branches des Sylla :

« Deux familles de Sylla ont tour à tour le pouvoir à Tiémé, celle de .ohi-Sana [?] et celle de Baboura. Karamoko appartient à la famille de Baboura. Il est possible que l'autre famille lui fasse un peu d'opposition, avec probablement à sa tête Mouroulaye Sylla, fils de Sohi-Sana [?] Sylla qui, du temps de son père qui était impotent, était en fait le chef de canton de Tiémé »[171].

La lecture du nom « Sohi-Sana » [?] a été malaisée. Son déchiffrement est incertain. L'écriture cursive des lettres majuscules initiales, à l'époque, est parfois difficile à déchiffrer aujourd'hui, tant elles sont arrondies et déployées. Notre première lecture était « Gohi-Sana ». Marty a retenu, pour sa part, la lecture « Soisséma » (1922 : 120), qui est tout à fait plausible et que nous retenons sous la forme : Sohi-Sana/ ou Sema/Sama. Le haut des lettres G et S en écriture cursive est identique. Le « n » et le « m » sont, en outre, mal différenciés. Les copistes prennent, pour leur part, des libertés d'écriture ou de gra-

170. « Une consultation populaire pour la nomination du chef de village de Tiémé », AIP (Agence ivoiruenne de presse), publié le dimanche 27 octobre 2013, Mis en ligne par https://news.abidjan.net/h/478757.html (nouvelle URL consultée en février 2020).

171. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Tiémé, village de Tiémé, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de « Karamoko Sylla, chef de canton ». La présence d'une appréciation finale signée par Le Campion (Odienné, 15 mai 1915) indique que la fiche de 1923 est une reproduction d'une fiche plus ancienne du début des années 1910.

phisme qui expliquent, dans certains cas, la confusion possible entre certaines lettres.

Une lecture « Mohi-Sana » permettrait de retrouver le nom de Mochiana, Mochana – qui serait, en ce cas, le nom de la famille elle-même, et pas seulement du père de Mouroulaye Sylla. C'est celle que nous retiendrons ici.

Les fiches de renseignements des karamokos de Tiémé (années 1910-1920)

Sur le personnel religieux de Tiémé au début du XXe siècle, nous disposons de cinq fiches de renseignements. Quatre autres personnages font l'objet d'une notice personnalisée de la part de Marty.

Karamoko Sylla

Revenons, tout d'abord, à l'analyse plus détaillée de la fiche de Karamoko Sylla, dont nous venons d'extraire ce commentaire de l'administrateur sur l'alternance du pouvoir politique à Tiémé.

« Karamoko Sylla »[172], « chef de canton », est « né à Tiémé en 1850 ». Il y réside.

Il a eu pour « maître d'école » « Gonéségou [ou Gouéségou] Sylla », de Tiémé, alors décédé.

Son père, « ancien chef de Tiémé », se nommait « Mafé Mori Sylla », sa mère [nom illisible] « du Fouladougou (Ouassoulou)[173] ».

Sa « famille serait originaire du côté de Nioro ».

« Assez riche : a deux femmes : toutes deux de Manadou[174] du Toudougou ».

« S'est réfugié à Odienné avec tous les gens de Tiémé au moment des colonnes du Nahoulou. A pris part aux colonnes d'Ahmadou et donna le coup de main à Samory ».

« N'écrit pas l'arabe. Ne le lit pas ».

« A jadis voyagé et demeura longtemps entre Ségou et Sikasso pour y commercer ».

« Nommé chef avec l'assentiment de tous les chefs de case de Tiémé. A remplacé Mohi-Sana [?] Sylla.

Deux familles de Sylla ont tour à tour le pouvoir à Tiémé… » [etc. : il s'agit du paragraphe cité ci-dessus]

« Karamoko Sylla pourra se faire aider par son fils Masia [?] Sylla jeune homme de 13 ans qui semble intelligent et animé de bonnes dispositions.

Karamoko Sylla est un vieillard encore alerte »[175].

172. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Tiémé, village de Tiémé, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de « Karamoko Sylla, chef de canton ». Comme indiqué ci-dessus, l'" appréciation finale datée de 1915 prouve que cette fiche de 1923 est une reproduction d'une fiche plus ancienne du début des années 1910.

173. Le Ouassoulou, ou Wassoulou, est une région qui recoupe les frontières actuelles du Mali, de la Guinée et de la Côte d'Uvoire. La ville de Yanfolila (Mali) est un de ses principaux centres. La population du Wassoulou est d'origine Peul et de langue bambara.

174. Manadou, ou Manadoun, est un village à 28 km au nord de Tiémé.

175. Cette dernière appréciation est signée par Le Campion, Odienné, le 15 mai 1915.

Bien qu'il porte le nom de « Karamoko », Karamoko Sylla est un chef, et non un homme de religion. Il porte un patronyme d'origine Soninké, ce que confirme l'origine de sa famille : Nioro.

Nous retrouvons, à travers la succession de « Mohi-Sana [?] Sylla » et l'arrivée au pouvoir de « Karamoko Sylla », l'alternance et la compétition entre les deux *kabila* du clan Sylla, « qui exercent le pouvoir à tour de rôle ». Karamoko Sylla, comme cela est explicitement indiqué par la fiche, appartenait, lui, à celle des Baboura.

Mouroulaye Silla

Marty, pour sa part, ignore Karamoko Sylla, et désigne comme chef de Tiémé, « Mouroulaye Silla » – celui qui était le fils, et le chef de canton de fait, du temps de son père [Mohi-Sana ?] impotent, selon la fiche de renseignements que nous venons de citer.

D'après Marty, « Mouroulaye Silla, chef du canton et du village de Tiémé, est né vers 1877. Il a succédé à son frère Tiéba Silla. Leur père Soisséma [Mohi-Sana ?] descend en droite ligne de Fara Kaba[176]. Mouroulaye paraît sournois, mais il a assez d'énergie pour diriger un village musulman, fort difficile à manier, et assez de docilité et de bonnes intentions pour s'acquitter convenablement de sa tâche »[177].

La fiche de renseignements de Karamoko Sylla ouverte en 1923 (après la publication du livre de Marty) ignore ce frère du nom de Tiéba Sylla. Marty ne mentionne pas, non plus, de son côté, les règles d'alternance entre les kabilas, dans les deux pages et demi qu'il consacre à Tiémé.

Kamohi Sylla

Avec Kamohi Sylla[178], nous revenons au personnel religieux proprement dit. C'était, au cours des années 1910, l'almamy en fonction. Il avait le même âge que le chef du village : « né à Tiémé vers 1850 » – soit 60 ans en 1910. Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Sur son maître et/ou transmetteur de *wird,* il est indiqué que Kamohi Sylla « a oublié le nom, mais [qu'il s'agit] probablement [de] Kounioumani Diaby, de Samatiguila ». Kamohi Sylla est « fils de Maféreba Sylla et de Massiami Cissé décédée. Cette famille serait originaire des environs de Nioro ».

« Fit de temps en temps partie des colonnes d'Ahmadou ».

« Peu riche – 5 femmes »

« Parle et écrit en arabe le malinké ».

« 13 élèves, de Tiémé. Parents : cultivateurs ».

« Connu seulement dans son village. Assez peu influent ».

« Attitude : prudente et calme ».

« Q – Se déplace-t-il ?

176. Selon Marty, Fara Kaba aurait été le pionnier musulman de Tiémé (1922 : 118).

177. P. Marty, 1922 : 120.

178. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et village de Tiémé, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de Kamohi Sylla « almamy de Tiémé ». Une fiche identique, sans date, figure en 5 G 64. La présence d'une appréciation finale de Le Campion datée du 27 décembre 1914, à Odienné, indique que la fiche ouverte en 1923 est une reproduction d'un original plus ancien remontant aux débuts des années 1910.

R – Peu. Est trop vieux. Très considéré. Sur le déclin. Trop vieux pour jouer un rôle actif ».

Le Campion, dans son appréciation générale, reprend les éléments de la fiche : « Kamohi Sylla est un vieux marabout localement très considéré. Il aime par-dessus tout la tranquillité. Par son âge, par son tempérament, il est appelé à [ne] jouer aucun rôle […]. Il ne songe pas non plus à nous faire de l'opposition. Il est parmi les craintifs » (27 décembre 1914).

Marty a utilisé cette fiche de renseignements, dont il donne un résumé fidèle[179]. On peut noter que les parents de Kamohi Sylla illustrent une alliance matrimoniale entre deux lignages porteurs de noms d'origine Soninké : Sylla et Cissé, les seconds étant réputés savants (*maninka mori* : les « marabouts » des Malinké). L'écriture du malinké en caractères arabes est aussi à relever : on en trouve la mention récurrente dans le nord de la Côte d'Ivoire au début du XXe siècle.

Mamari Silla

Marty nomme aussi, à partir d'autres sources, un prédécesseur de Kamohi Silla aux fonctions d'almamy, du nom de Mamari Silla, dont il fait un « modaddem qadrïa » : « Mamari Silla a été, dans la génération qui disparaît, un personnage notoire. Il fut l'élève du grand marabout Makoné Mamadou ; son arrière-grand-père était le chef des marabouts de la région. C'est lui qui construisit la mosquée case de banco et de chaume dans le style soudanais, où Caillié fit ses dévotions »[180]. Nous n'avons pas de fiche de renseignements sur ce personnage. Son nom apparaît cependant à propos de Gobissougou Sylla et de Siriki Sylla (ci-dessous), qui sont désignés comme ses élèves.

Karamoko Daoud

Karamoko Daoud[181], « Maître d'école », « né à "Tassérinima" (Djenné), Soudan français vers 1860 ».

Il est qualifié de « Malinké ». Il est « fils de Moussa Daoud et de Mama Taraoré décédés, le père à Tiémé et la mère à Tassérinima ».

À la question sur sa « secte », la réponse est « maître d'école » [*sic*]. Il a eu lui-même pour maître « Moussa Daoud, son père ».

« A des cultures à Tiémé. Une femme ».

« 12 élèves, de Tiémé. Parents cultivateurs et dioulas ».

« A pris part aux colonnes d'Ahmadou. Soumis. Influence insuffisante. Ne peut être dangereux ».

Le Campion conclut : « Karamoko Daoud ne fait point parler de lui » (Odienné, 3

179. P. Marty, 1922 : 120.

180. P. Marty, 1922 : 119-120.

181. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Tiémé, village de Tiémé, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de « Karamoko Daoud ». Les deux appréciations de Le Campion datent de 1915, ce qui signifie que la fiche de 1923 est la reproduction d'une fiche plus ancienne, sans doute ouverte vers 1912-1914.

janvier 1915) puis, à nouveau : « Est craintif. Paraît assez sympathique » (Odienné, 17 juillet 1915). Marty, qui cite plusieurs autres karamokos de Tiémé, ignore celui-ci.

Gobissougou Sylla

Gobissougou Sylla[182], « maître d'école », est « né à Tiémé en 1865 ». Il y réside. Il est qualifié de « Sarakolé d'origine ». Il n'y a aucune réponse à la question sur sa « secte ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur (éventuel) de *wird* « Mamari Sylla, ex-almamy de Tiémé ».

« Fils de Miassi [?] Sylla et de Mama Sylla décédés à Tiémé ».

« Possède des lougans à Tiémé. 7 femmes ».

« Écrit le dioula en caractères arabes ».

« 12 élèves, de Tiémé. Parents : cultivateurs et dioulas ».

« Fit la guerre donnant aide à Ahmadou et à Samory ».

« N'a pas de relations en dehors de Tiémé ».

« Attitude bonne – Paraît défiant ».

Marty l'ignore également.

Siriki Sylla

Siriki Sylla, « maître d'école », est « né à Tiémé vers 1872 »[183]. Il est qualifié de « Sarakolé d'origine ». Il n'y a aucune réponse à la question sur sa « secte ». Il a eu pour maître « Mamari Sylla, ancien almamy de Tiémé ».

« Fils de Nené Mohi Sylla et de Diaba Kourouma, décédés à Tiémé ».

« A des lougans à Tiémé – 1 femme »

« Écrit le dioula en caractères arabes. 10 élèves, de Tiémé. Parents : cultivateurs et dioulas ».

« A fait partie des colonnes d'Ahmadou ».

« N'a pas de relations en dehors de Tiémé ».

« Soumis ».

Le Campion lui donne un satisfecit : « Tranquille. Siriki Sylla ne fait point parler de lui » (Odienné, 10 janvier 1915).

Marty le nomme, en fin de notice, dans un groupe de « marabouts de Tiémé » […] « qui sont autant commerçants et cultivateurs que maîtres d'école » et relèvent, dit-il, de deux moqaddem qadiri, dont « Mamari Sylla, ancien almamy du village »[184].

Karamoko Daw

Marty ajoute le nom d'un autre karamoko, versé lui aussi dans l'écriture du mandé en caractères arabes. « Karamoko Daw, né vers 1860 à Tossima (Dienné, Soudan),

182. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Tiémé, village de Tiémé, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Gobissougou Sylla.

183. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton de Tiémé, village de Tiémé, fiche de renseignements ouverte le 5 mai 1914 au nom de Siriki Sylla. Il existe une autre fiche, pratiquement identique, à quelques mots près, en 5 G 59, non datée, mais contenant, à la fin du formulaire, l'appréciation de Le Campion, administrateur du cercle, qui, elle, est datée d'Odienné, le 10 janvier 1915.

184. P. Marty, 1922 : 120.

ancien guerrier d'Ahmadou Kaba, fait l'école à une douzaine d'enfants. Il est plus versé dans les différents dialectes mandé qu'en arabe. Il s'ingénie à les transcrire tous en caractères arabes »[185].

Il ne figure pas dans les fiches de renseignements que nous avons consultées.

Amourlaye Haidara

Enfin, attentif, comme tous les services administratifs de l'AOF, aux marabouts maures qui circulaient dans la colonie, Marty signale encore un personnage, sans doute repéré dans un rapport de police au début des années 1910.

> « Entre 1900 et 1912, est venu à Tiémé un marabout maure originaire du Sahel soudanais, Amourlaye Haidara. Il venait de Sikasso qu'il dut évacuer en 1898, lors de la prise de cette ville. Il se joignit à Foô, frère de Bademba[186], et ils allèrent rejoindre Samory à Boubana [*sic* – pour Boribana[187]]. Il suivit l'almamy jusqu'à sa capture. Il se réfugia alors à Samatiguila, puis à Odienné, et se fixa finalement à Tiémé. Il faisait l'école à quelques enfants, mais ne jouissait pas d'un grand prestige religieux. Pour que sa ferveur parût relâchée aux Malinké, il fallait qu'elle ne fût pas bien vivace ; on raconte, par exemple, qu'il ne jeûnait que trois jours pendant le Ramadan. En résumé, il vendait des gris-gris et faisait quelques petites cultures. Il disparut en 1912 »[188].

Sur les cinq personnages religieux enregistrés dans les fiches des années 1910 et 1920, deux sont qualifiés de Malinké et deux sont dits d'origine Sarakolé. Des deux qualifiés de Malinké, l'un d'entre eux, Kamohi Sylla, a une famille originaire de Nioro, signe d'une origine Soninké également. Comme les Diaby, les Sylla (Silla) portent un patronyme d'origine Soninké. C'est une occasion de plus de souligner le nombre important de personnages portant des noms d'origine Soninké dans l'islamisation de la Côte d'Ivoire (y compris leurs variétés régionales comme les Marka de l'ouest de la Boucle du Niger, ou les Dafing du Mali ou du Burkina), notamment à Samatiguila et à Tiémé.

Sur les neuf noms de personnalités musulmanes à la fin du XIXe et au début du XXe siècle (en comptant les quatre noms ajoutés par Marty), six sont des Sylla, ce qui souligne la prédominance écrasante de leur lignage dans les affaires islamiques de Tiémé, comme dans celles de la chefferie (Karamoko Sylla et Mouroulaye Silla).

Les cinq titulaires de fiches nominales sont dits avoir participé aux « colonnes d'Ahmadou » (Touré), et, dans deux cas, avoir, en outre, aidé Samori[189]. Cela donne une

185. P. Marty, 1922 : 120.

186. Il s'agit de Bademba (ou Babemba) Traoré, frère de Tiéba Traoré, roi du Kénédougou (Sikasso) auquel il succéda en 1893. L'un et l'autre résistèrent aux troupes samoriennes et françaises jusqu'à la chute de Sikasso, conquise par les Français, en 1898.

187. Le tata de Boribana était, en 1898, le camp fortifié de Samori, près de Marabadiassa.

188. P. Marty, 1922 : 120-121.

189. Amadou (ou Ahmadou, ou Mangbé Amadou, Mangbe Madu), l'un des fils et successeurs (1875-1894) de Vakaba Touré. Un des plus solides alliés de Samori, dont il avait épousé la fille aînée. Amadou a mené de multiples expéditions militaires dans le Kabadougou pour relever le pouvoir contesté des Touré. L'alliance avec Samori lui permettait de contrôler le pays. Il a ainsi participé à plusieurs expéditions aux côtés de son

idée de l'engagement des hommes de religion aux côtés de Samori, du moins lors de son arrivée dans le Nord ivoirien.

En matière confrérique, les réponses sont souvent absentes. Dans une seule fiche, celle de Kamohi Sylla, il est question d'une appartenance « kadria ». Marty, de son côté, fait de Mamari Silla, l'ancien almamy, un « modaddem qadrïa ». Nous commenterons plus loin cette situation.

Sur les cinq personnages enregistrés dans les fiches, trois d'entre eux sont réputés écrire le dioula, ou le malinké, en caractères arabes. Marty en fait, en outre, une spécialité de Karamoko Daw.

Notons enfin que deux sur les cinq personnages des fiches sont inconnus de Marty, mais que celui-ci fournit quatre notices originales sur Mamari Silla, Karamoko Daw et Amourlaye Haidara et Mouroulaye Silla. Il consacre à ce dernier une notice personnelle, alors qu'il n'était qu'incidemment cité dans la fiche de renseignements de Karamoko Sylla, le chef de village et de canton.

Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917)

Les Statistiques des écoles coraniques mentionnent les noms de cinq enseignants (dont trois Sylla), à Tiémé, tous classés sans affiliation confrérique. On remarque d'ailleurs, à Tiémé cette absence fréquente de réponses sur la « secte » des intéressés, aussi bien dans les fiches de renseignements (dans quatre cas sur cinq) que dans les Statistiques des écoles. Seul Kamohi Sylla, l'almamy, est désigné comme « Kadria » dans sa fiche, mais pas dans ces Statistiques. La différence avec les karamokos de Samatiguila est, à cet égard, spectaculaire. Deux explications sont possibles : l'absence effective d'affiliations, ou la carence de l'administration locale qui n'a pas cherché à enquêter sur ce point.

Comme précédemment pour Samatiguila, les Statistiques de 1915 fournissent le nombre d'élèves des karamokos, celles de 1917 ne donnent pas le nombre d'élèves, mais elles indiquent les âges et les noms des maîtres de ces enseignants. Nous avons distingué successivement une première ligne pour les Statistiques de 1915 et une seconde pour celles de 1917. Nous n'avons pas jugé utile de recréer la colonne correspondant à leur « secte », car il n'y a de réponse pour aucun d'entre eux. Nous avons également distingué, lorsqu'il y avait lieu, le nom du karamoko tel qu'il a été transcrit en 1915 (première ligne) et en 1917 (seconde ligne). À une exception près, les Statistiques de 1915 écrivent « Silla », et celles de 1917, « Sylla » (sauf Siriki Silla).

beau-père. Il fut déporté par les Français à Tombouctou.

Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917)

Nom du Karamoko	Âge	Nom de son maître	Lieu où il a étudié	Nombre d'élèves
Siriki Silla	35 a.	Mamadi Sylla	Tiémé	8
Karamorho Daho	63a.			10
Karamoro Dao	65 a.	Almamy Konaté	Pas d'information	
Mamadou Konaté	Absent			11
Mamadou Kandé	65 a.	Pas d'information	Pas d'information	
Mori Silla	Absent			11
Mori Sylla	65 a.	Mamadi Sylla	Tiémé	
Youssoufou Silla	Absent			11
Youssoufou Sylla	65 a.	Mamadi Sylla	Tiémé	

Siriki Silla est bien connu par sa fiche de renseignements ci-dessus, qui lui accordait 10 élèves en 1914.

Le nom de Mamadou Konaté/Mamadou Kandé a subi une variation dans son orthographe entre 1915 et 1917. Il est difficile de trancher entre ces deux noms Mandé.

Selon sa méthode habituelle, Marty a rassemblé ces noms des Statistiques des écoles en les regroupant, en fin de notice, sous le générique : « les autres marabouts de Tiémé », et en convertissant en dates de naissance les âges qui figurent dans les Statistiques de 1917, qui est visiblement sa source. Il a, par exemple, adopté la transcription « Mamadou Kandé » propre à cette source[190].

Cependant, le tableau ci-dessous montre que les calculs de Marty sur les dates de naissance ne sont pas conformes à sa source :

Nom du karamoko (l'orthographe retenue est celle de Marty)	Âge (source : Stats. 1917)	Année de naissance putative (calculée d'après l'âge en 1917)	Année de naissance selon Marty
Siriki Silla	35 ans	1882	v. 1872 (correspond à la date donnée par la fiche de renseignements)
Mamadou Kandé	65 ans	1852	v. 1875
Mori Silla	65 ans	1852	v. 1868
Youssoufou Silla	65 ans	1852	v. 1862

Une simple lecture du tableau montre comment, à partir d'âges identiques (65 ans), Marty fournit trois dates de naissance complètement différentes.

Pour le premier nom de la série, celui de Siriki Silla, la date de naissance alléguée par Marty correspond, en fait, à celle figurant dans la fiche de renseignements de 1914 (qui comporte donc une différence de 10 ans avec celle qu'on peut déduire des Statistiques de 1917). Ces âges et ces dates de naissance, attribués par l'Administration, sont, de toutes manières, trop approximatifs (comme le cas de Siriki Sylla le démontre) pour

190. P. Marty, 1922 : 120.

servir de base entièrement fiable. Les dates de naissance attribuées par Marty ne font qu'ajouter à l'incertitude.

Comme dans d'autres cas, Marty, en regroupant les noms de ces karamokos en fin de notice, porte globalement sur eux un jugement plutôt réservé : « Les autres marabouts de Tiémé : Siriki Silla, né vers 1872, Mamadou Kandé, né vers 1876, Mori Silla, né vers 1868, Youssoufou Silla, né vers 1862, sont autant commerçants et cultivateurs que maîtres d'école. Ils n'ont pas de personnalité bien accusée », et il conclut, comme nous l'avons déjà noté plus haut, qu'« ils relèvent tous, comme l'ensemble des gens de Tiémé, soit de Mamari Silla ancien almamy du village, soit de Kounioumani Dialo [*sic*, pour Diaby], de Samatiguila, tous deux moqaddem qadrïa de la région »[191].

Son affirmation apparaît en contradiction avec la quasi-unanimité des fiches de renseignements et des Statistiques des écoles qui n'attribuent aucune affiliation confrérique aux karamokos de Tiémé. Mamari Sylla, l'ancien almamy, est présenté comme le maître de Gobissougou Sylla et de Siriki Sylla, dans les fiches de renseignements de ces derniers, mais sans aucune qualification conférique, ni attribution d'un titre de « moqaddem ».

C'est plutôt cette faiblesse de la référence confrérique à Tiémé, dans les sources du début du XXe siècle, que nous retiendrons comme un caractère singulier. Cela constitue une différence notable avec Samatiguila, sans que cela signifie d'ailleurs que la Qadiriyya ait été radicalement absente.

Nous disposons d'un autre instrument d'évaluation du personnel religieux. L'Administration a, en effet, voulu décompter les « namoutiguis » de la région, c'est-à-dire les détenteurs de turbans, ceux qui ont mené leurs études à un niveau supérieur – l'élite de la profession si l'on peut dire. Si nous voulons juger de la notoriété religieuse de Tiémé d'après ce décompte de « namoutiguis » que l'on peut dater autour de 1920, il apparaît que Tiémé en détient 7, tandis qu'Odienné en compte 20 et Samatiguila 50[192]. Cependant, aucun nom n'accompagne cette statistique. Quelle que soit la fragilité de ces chiffres, Tiémé se trouve plutôt plutôt en retrait des deux autres grands foyers islamiques de la zone.

En ces années 1910 et 1920, la période faste de Tiémé était d'ailleurs en train de se terminer : « With the ascendancy of Kabadugu the market at Tieme faded out giving rise to Koro, in the southernmost province of Kabadugu »[193]. La fortune nouvelle du marché de Koro était aussi liée à une descente générale des places de commerce vers le sud, notamment vers les zones productrices de cola et les anciens marchés d'esclaves. Koro, situé à 100 km au sud d'Odienné, était aussi un lieu de pèlerinage, associé au souvenir de l'un des Douze marabouts et au lignage Baghayogho. À la faveur de cette descente générale, c'est plus au sud (autour de Touba, Séguéla et Mankono, puis Daloa) que nous allons retrouver des lettrés venus d'Odienné, Samatiguila et Tiémé, notamment des membres des grands lignages Diaby et Sylla.

191. P. Marty, 1922 : 120.
192. ANS, 5 G 64, Répartition des Namoutiguis dans les principaux centres musulmans du cercle de Touba, s.d. [v. 1920]. Ce tableau concerne les circonscriptions de Touba et d'Odienné.
193. J.M. Toungara, 1980 : 67.

Odienné

Nous ne reviendrons pas sur l'histoire d'Odienné, qui a été longuement analysée ci-dessus, dans le chapitre 2. Comme cela a été indiqué, l'histoire d'Odienné émerge vraiment au cours du XIXe siècle avec l'arrivée, vers le milieu de ce siècle, d'un chef de guerre Malinké, nommé Vakaba Touré. L'hégémonie politique ainsi créée est appelée Kabadougou, ou Kabasarana, du nom de son fondateur. Elle succède à un pouvoir détenu jusqu'alors par une dynastie Diarrassouba.

Deux ou trois générations plus tard, Marty crédite le Kabadougou – c'est-à-dire le canton du même nom issu du découpage colonial – de 7 500 habitants, dont 5 000 musulmans environ[194]. L'encadrement religieux en place dans la cité pendant cette période va retenir ici notre attention.

L'almamy « Ismaïla Sarandé ». Le débat autour d'un nom

Commençons par l'almamy alors en fonction. Marty le présente en ces termes :

« Odienné s'honore de plusieurs marabouts de renom ; le plus connu est Ismaïla Sarandé, né à Samatiguila vers 1850, almamy de la ville d'Odienné depuis 1911, où il a succédé à son frère Saranké Boa.

Il a une vingtaine d'élèves coraniques et donne un rudiment d'enseignement supérieur à 2 ou 3 d'entre eux. Sans être de première force, il tranche pourtant sur ses collègues par ses connaissances de la littérature sacrée ; il n'a d'ailleurs aucune bibliothèque. Intelligent, respectueux, Ismaïla est le type du vieux marabout pondéré et conservateur… »[195]. Marty a utilisé, pour cette notice sur « Ismaïla Sarandé », les fiches de renseignements, dont il reprend, à certains moments, les expressions mêmes.

« Ismaïla Sarandé » apparaît effectivement dans les fiches de renseignements comme la personnalité religieuse marquante d'Odienné dans les années 1910 et 1920. Il a droit à deux fiches, l'une ouverte en 1913, l'autre en 1923, laquelle, à quelques ajouts près, n'est que la reproduction de la précédente[196].

« Ismaïla Sarandé », « almamy d'Odienné », « né à Samatiguila vers 1850 », réside à Odienné. Ses deux parents (tous les deux déclarés décédés en 1923) sont désignés, l'un et l'autre, comme des « Sarandé » : son père « Mori Kanferé Sarandé » et sa mère « Sarangoué Sarandé ».

Ismaïla est présenté comme « Malinké » et « Kadria ». Son père Mori Kanféré est désigné comme son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri.

Ismaïla « a succédé en 1911 à son frère Saranké Boa ». C'est d'ailleurs à ce frère que Marty attribue, un peu plus loin, son affiliation à la Qadiriyya[197].

194. P. Marty, 1922 : 113. Dans un état numérique du début des années 1920 que nous avons déjà cité, le Kabadougou comptait 6 162 habitants au dessus de 10 ans, dont 2 849 hommes, parmi lesquels 2 272 musulmans, soit 80 % (ANS, 5 G 64, « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné », s.d. [1920]).

195. P. Marty, 1922 : 116.

196. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 1er mai 1913 au nom d'Ismaïla Sarandé ; ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom d'Ismaïla Sarandé.

197. « Il a reçu l'oued qadri de son frère Saranké Boa, qui le tenait de Bakari Silla, marabout centenaire, qui

L'almamy « n'aurait pris part à aucune des colonnes du Kabadougou ».

« Connaît un peu l'arabe. Écrit le malinké en caractères arabes. Peut déchiffrer un texte arabe facile ».

Il a « 15 élèves d'Odienné », dont les parents sont « chefs de cases d'Odienné ».

Les Statistiques des écoles coraniques de 1915 le désignent en tête de liste : « Ismaïla Sarandé, Almamy, 63 ans, Kadria, 20 élèves ». Celles de 1917 citent, en outre, le nom de son maître : « Mori Kanféri Sarandé, de Samatiguila »[198], qui est donc son père.

Dès 1913, il était considéré comme vieux : « ne se déplace plus depuis trois ans ». Les appréciations générales de Le Campion, ajoutées en 1915 et 1917, sont dans la même tonalité, mais elles soulignent aussi sa réputation :

En 1915 :

« Intelligent mais peu énergique. Trop âgé et souvent malade. Serait plutôt un élément modérateur.

Homme vieux, très respecté, se tient à l'écart de toute politique. A une influence locale grande, peut rendre des services. À traiter avec égards et grande douceur »[199] – cette dernière expression étant exactement reprise par Marty[200].

En 1917 :

« Continue à donner toute satisfaction. S'acquitte avec grande bonne volonté de ses fonctions d'assesseur au Tribunal de cercle. Proposé pour une médaille d'honneur »[201].

Pendant la Première Guerre mondiale, écrit Marty, « Ismaïla a tenu, en 1916, à signer en notre faveur, une déclaration de loyalisme »[202]. Les archives nous en disent plus sur les dessous de cette affaire. Le Campion, qui avait transmis cette déclaration au Gouverneur, se montrait, à l'époque, nettement plus critique.

Dans son courrier, il émettait même de fortes réserves : « J'ai l'honneur de vous envoyer quelques mots arabes de loyalisme au drapeau[203]. Sur ma demande, cette adresse me fut remise de très bonne grâce, mais non sans efforts, par Ismaïla Sarandé, almamy d'Odienné, qui, pour être le plus lettré des indigènes du cercle, n'en demeure pas moins un arabisant médiocre. C'est plus sur leurs actes que sur leurs phrases qu'il faut juger les indigènes d'Odienné. Lors du dernier recrutement, ils ont donné 260 tirailleurs dont beaucoup de volontaires. Sur ces 260 tirailleurs, il n'y eut qu'un seul déserteur ; ce sont là des preuves de soumission et de fidélité que nous ne devons pas oublier. En devises courtoises autant que laborieuses, l'almamy célèbre la force invincible des Français et il professe sa croyance en notre victoire finale. Pour plus de sûreté toutefois, et pour faire échec au bon vieux Dieu allemand, il a cru devoir réquisitionner l'appui d'Allah et le sommer de se déclarer en notre faveur »[204].

a un pied coupé et habite à Karakoro, près de Siguiri » (P. Marty, 1922 : 116).

198. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] et 1917 : Odienné.

199. Le Campion, 6 mars 1915 (sur les fiches ouvertes en 1913 et 1923).

200. P. Marty, 1922 : 116.

201. Le Campion, 21 octobre 1917 (sur la fiche ouverte en 1923).

202. P. Marty, 1922 : 116.

203. Le document en arabe dont il est question est absent du dossier.

204. ANS 5 G 64, cercle d'Odienné, l'administrateur Le Campion au gouverneur de la Côte d'Ivoire,

Le style est curieux, l'éloge ambigu. Visiblement, Le Campion n'accorde pas beaucoup d'importance à ces lettres de notables musulmans, très formelles, sollicitées par l'Administration dans toutes les régions islamisées de l'AOF. Le chiffre des 260 tirailleurs recrutés est plus intéressant, car il représente une proportion relativement forte.

Un recensement de 1899 comptait 5 000 habitants à Odienné (J.M. Toungara, 1980 : 154, d'après les Archives nationales du Mali : 71 ANM 50 – 18, Recensement du Soudan).

On peut tabler sur une base très approximative de 2 000 hommes alors en état de porter les armes à Odienné. Les 260 recrutés représenteraient, en ce cas, autour de 13 % de cette population masculine en état de porter les armes, et 5,2 % de la population totale. Or Le Campion parle de ces 260 recrutés en juillet 1916, soit à la moitié seulement de la durée de la guerre, ce qui laisse supposer une proportion totale éventuellement plus importante à la fin du conflit.

Selon Marc Michel, « la totalité des hommes sous les drapeaux s'éleva, en réalité à près de 2 % de la population « à recrutements » [c'est-à-dire de la population des colonies où le recrutement fut réellement effectué]». (*Les Africains et la Grande Guerre. L'appel à l'Afrique (1914-1918)*. Paris, Karthala, 2003 : 192-193). Cela donne une idée plus précise de l'ampleur de ce recrutement local à Odienné. Ce succès du recrutement est à mettre au crédit du chef du village ou de canton.

Le raisonnement de Le Campion est, on vient de le dire, que les succès du recrutement valent plus que la lettre de soutien de l'almamy. En dépit de ce mouvement d'humeur, le personnage est apprécié par les autorités. Nous avons, en effet, avec lui l'exemple – et le cas n'est pas si fréquent – d'un imam nommé assesseur au Tribunal de cercle, même si, en raison de son âge, il devait s'agir d'une fonction essentiellement honorifique.

On doit noter aussi qu'« Ismaïla Sarandé » est un originaire de Samatiguila, ce qui confirme le magistère spirituel ancien exercé par la métropole savante sur Odienné. Enfin, nous pouvons encore relever, dans cette biographie, cette pratique de l'écriture du malinké en caractères arabes, répandue dans les milieux lettrés en arabe du Nord ivoirien, et dont la mention surgit, ici et là, de façon presque subreptice mais régulière, au hasard des dossiers et des enquêtes.

La biographie de l'almamy Ismaïla Sarandé est donc, à la fois, ordinaire et conforme à sa fonction. C'est son nom qui pose problème à l'historien. En effet, ce nom de « Sarandé », qui figure dans sa fiche de renseignements, et que Marty a repris, semble inconnu dans la ville. Il est notamment absent de la liste des noms de *kabla* (clans urbains associés à un quartier) et de familles recensés par A.-M. Cotten[205].

Cette liste comprend, tout d'abord, les quatre *kabla* (sur dix) qui représentent les premières familles fondatrices du village, les Siguinani. Ce sont : Diarassouba-la (le suffixe « la » signifiant « chez »), Komara-la, Kamate-la et Cisse-la[206] – soit la *kabla* de la dynastie précédente et les trois *kabla* issues des premiers pionniers musulmans : les

Odienné, le 24 juillet 1916.

205. A.-M. Cotten, 1969a : 29. On dit *kabla* à Odienné et *kabila* à Tiémé et dans d'autres villes du Nord ivoirien. C'est le même mot d'origine arabe.

206. A.-M. Cotten, *ibid*.

Komara, les Kama(gha)té, et les Cissé, ces derniers réputés, omme on l'a dit, *maninka mori* (« marabouts des Maninka/Malinké ») dans le monde Mandé-Dioula.

Cette liste des *kabla* comporte ensuite « six kabla représentant les familles du clan Touré ou associées au clan Touré installés au XIXe siècle »[207]. Y figure notamment celle de Moridougou, l'un des quartiers de la ville[208], avec le commentaire suivant : « Kabla des marabouts : 10 cours. Quartier exclusivement Savané »[209]. Selon M. Issouf Binaté[210], qui a enquêté à Odienné, les Savané de Moridougou ont fait leur entrée sur la scène islamique de la ville à la suite de l'arrivée de Vakaba Touré[211], et il précise : « La famille Savané (appelée Sy ou Saadé – par déformation linguistique – dans les régions de Mankono et Séguéla) est chargée d'assurer la fonction de l'imamat dans cette ville. Elle habite le quartier appelé Moridougou [« le village/quartier des Mori »], en référence à leur fonction de guide religieux. Le nom de Savané Ismaïla est mentionné dans la liste des personnalités religieuses ayant servi de guides à la communauté musulmane à Odienné pendant la période coloniale »[212]. C'est ainsi que « Ismaïla Sarandé », l'almamy de la mosquée d'Odienné à partir de 1911, serait donc, en fait, un « Savané ». Nous verrons plus tard qu'Ismaïla Sarandé/Savané fut aussi, pendant une longue période, le maître d'El-Hadj Azoumana Sylla, qui deviendra imam de Bouaké en 1954.

Le passage de « Savané » à « Sarandé » fait sans doute partie, comme la forme « Saadé », de ces « déformations linguistiques », évoquées ci-dessus. Un exemple de ces variations dialectales locales est donné dans une étude linguistique sur les parlers malinké de la région d'Odienné. Ainsi, le terme *sarandu* : « parole (terme de respect) », est prononcé *sarandu* en finankakan (parler de la région de Borotou, village situé à 97 km au sud d'Odienné) et *saanu*[213] en maukakan (parler de la région de Touba)[214]. Nous ne nous attarderons pas sur la signification particulière du terme, qui n'a pas nécessairement de rapport avec le *diamu* Sarandé. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les analogies dans les variations de la prononciation : de même que *saanu* est prononcé *sarandu* dans une région voisine, le nom « Saadé », lui-même variation de « Savané », serait devenu « Sarandé » selon le même modèle.

Sur cette transcription « Sarandé », il n'y a aucune ambiguïté dans les documents administratifs de l'époque. La fiche de renseignements de l'almamy d'Odienné, ouverte en 1913, est dactylographiée. Contrairement à d'autres documents manuscrits où les

207. *Ibid*.
208. Moridougou signifie littéralement, le « village des *mori* ».
209. *Ibid*.
210. Nous devons à l'amabilité de M. Issouf Binaté, auteur d'une thèse sur l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire, à l'université de Cocody/Houphouet-Boigny, la communication d'informations issues de ses enquêtes orales. Il signale ainsi la montée en puissance des Savané, qui ont alors supplanté les Cissé.
211. Cela correspond à ce qui a été indiqué par le Doyen Kamaté que nous avons cité dans la présentation de l'histoire d'Odienné : c'est Vakaba Touré qui avait demandé aux *mori* de Samatiguila la désignation de l'imam de la grande mosquée d'Odienné. Ce fut Krankafere Savané, le premier Savané d'Odienné (A. Kamaté, s.d. [v. 2013] : 12). Ce nom de Krankafere (Savané) fait penser à celui de Mori Kanféré (Sarandé), le père et le maître d'Ismaïlia Sarandé.
212. Issouf Binaté, communication personnelle, 17 février 2012.
213. Pour des raisons techniques, nous n'avons pas reproduit les accents qui figurent dans le texte original de l'étude.
214. C. Baconnier et al., *Mandenkan*, nº 7 : 1984 : 86 et 99.

noms propres sont parfois difficiles à déchiffrer, le nom de « Sarandé » est ici clairement lisible. Cette transcription a ensuite été reproduite et perpétuée, et Marty l'a consacrée sous forme imprimée. Dans l'état de notre information, nous en concluons que la forme « Sarandé » est celle qui figure dans les documents administratifs de l'époque et que l'orthographe « Savané » est celle qui est usuelle à Odienné. Les administrateurs ont sans doute été témoins d'une prononciation en « Sarandé » et l'ont ensuite retenue par les effets de copie. Cette transcription ne se limite d'ailleurs pas au seul cas de l'almamy Ismaïla Sarandé/Savané, mais on la retrouve pour d'autres « Sarandé » qui figurent dans les dossiers officiels.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1915 et 1917 offrent, ainsi, deux listes de karamokos enseignant à Odienné, parmi lesquels figurent un certain nombre de "Sarandé", qu'il s'agisse du nom de l'un de ces karamokos ou de celui de leur maître.

Le nom de "Sarandé" déborde Odienné. Marty signale encore, à Madina, dans le canton du Folo, le « pays de Maninian », à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest d'Odienné, un « Mori Sarandé, né vers 1880, fils et élève de Sokadan Sarandé… almamy et maître d'école… »[215]. Une fiche de renseignements ouverte à Samatiguila en 1923 désigne aussi un « Ibrahima Sarandé », originaire de ce village[216]. La forme Sarandé s'est donc imposée au fil des rapports administratifs. Il existe d'ailleurs, dans cette région, des personnes connues aujourd'hui sous le nom de « Saran Savané », ou « Saran Sy Savané », ce qui souligne la proximité de ces différentes formes. Nous retiendrons donc la forme Savané et interpréterons en ce sens les occurrences du nom Sarandé dans les sources administratives.

Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917)

Comme précédemment, nous avons combiné les tableaux d'origine de 1915 et 1917 dans un tableau commun. Les deux lignes successives aux mêmes noms correspondent aux libellés successifs des Statistiques de 1915 et 1917. Le nombre d'élèves, lorsqu'il est mentionné, ne figure que dans les Statistiques de 1915, et le nom des maîtres des karamokos, que dans les Statistiques de 1917. Tous sont classés « Kadria », ce qui dénote une position hégémonique de cette affiliation dans cette ville.

215. P. Marty, 1922 : 112. Nous analyserons plus loin la situation dans le pays de Maninian. Ce Sarandé est connu par les Statistiques des écoles : « Mori Sarandé, 33 ans, Kadria, 2 élèves » (ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s. d. [v. 1916] : Madina, Sokoro).

216. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et localité de Samatiguila, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom d'Ibrahima Sarandé.

Enseignants enregistrés par les Statistiques des écoles coraniques, à Odienné, en 1915 et 1917[217]

Nom du karamoko	Âge du karamoko	Nom de son maître	Localité où il a fait ses études	Nombre d'élèves
Ismaïla Sarandé Almamy	63 ans 65 ans	 Morikanféri Sarandé	 Samatiguila	20
Moriféré Sarandé	38 ans 40 ans	 Saranké Bon Sarandé	 Odienné	
Ibrahima Sarandé	31 ans 32 ans	 Saranké Bon Sarandé	 Odienné	
Kasséni Cissé	63 ans 65 ans	 Bara Mori Sarandé	 Odienné	7
Vakaba Dihabi	48 ans 48 ans [*sic*]	 Mamourou Dihabi	 Odienné	4
Kourdi Diakité (1915) Kourandi Diakité (1917)	38 ans 39 ans	 Ladji Kaba	 Odienné	6
Bamoussa Sarandé	33 ans 34 ans	 Daouda Souhari		8
Mori Serinia /Serima Cissé (1917)	30 ans	Daouda Souhari		
Mori Karaba Touré (1917)	30 ans	Daouda Souhari		

Au total, nous avons relevé 9 noms de karamokos, dont 3 « Sarandé »/Savané, y compris l'almamy Ismaïla. Un maître « Sarandé »/Savané est aussi signalé dans quatre cas (dont, une fois, « Morikanféri Sarandé », le père d'Ismaïla Sarandé/Savané, l'almamy). Les Statistiques de 1917 ajoutent deux noms de karamokos plus jeunes (30 ans), un Cissé et un Touré. Pour ceux-ci, comme pour celui qui les précède, « Bamoussa Sarandé »/Savané (34 ans), il y a eu un changement de génération avec l'apparition d'un nouveau maître, Daouda Souhari (ou Souaré). Nous retrouvons, d'autre part, dans cette liste, les *diamu* des familles musulmanes d'Odienné et de la région : Touré, Sarandé/Savané, Cissé, Dihabi (Diabi).

Tous ces karamokos ont fait leurs études à Odienné, sauf l'almamy, qui est d'ailleurs l'un des deux plus anciens de la série (63, puis 65 ans). Lui, il a fait ses études à Samatiguila.

Le nombre des élèves est souvent lacunaire (il est absent dans 4 cas sur 9). Le total de 45 élèves n'a donc qu'une valeur indicative.

Marty reprend habituellement, en fin de notice, les noms issus des Statistiques des écoles coraniques et en fait une sorte de « second choix ». Il les désigne ici comme « les autres marabouts d'Odienné » : « Les autres marabouts d'Odienné [suivent les 9 noms cités ci-dessus dans les Statistiques des écoles de 1917], tous malinké, sont des notables de la ville, dont l'influence ne dépasse pas leur quartier. Ils dirigent tous, soit en permanence, soit par intermittence, de petites écoles coraniques dont la clientèle scolaire varie entre 5 ou 6 élèves. Le plus connu paraît être Va Kaba Sarandé, fils du Sarandé Boa pré-

217. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] et 1917 : Odienné.

cité [le frère d'Ismaïla Sarandé/Savané]. Il a reçu l'ouird tidiani à Daloa (Haut-Sassandra) au cours d'un voyage de commerce, d'un pèlerin de passage, Al-Hadji Ismaïla. Celui-ci avait été initié à la voie, à la zaouïa même de La Mecque, par Mohammed ibn Tahir »[218].

Notons tout d'abord que ce Va Kaba Sarandé ne figure pas dans la liste de 9 noms qui vient d'être reprise. Y aurait-il une confusion avec Vakaba Dihabi ? D'autre part, il est surprenant de trouver un Sarandé tijani, inconnu par ailleurs de nos sources, alors que tous tous les autres karamokos d'Odienné, les Sarandé/Savané y compris, sont réputés être des Qadiri dans tous les documents administratifs que nous venons de consulter. Nous trouverons ci-dessous un autre Tijani, Séko Diaby, dans une fiche de renseignements plus tardive, ouverte en 1923. Nous nous interrogerons plus loin sur ces affiliations tijani.

Une autre famille religieuse occupe une place importante dans la vie de la communauté musulmane d'Odienné, celle des Samassi, qui disposaient d'une école coranique sous la direction de Bawa Samassi dans la première moitié du XXe siècle[219]. Aujourd'hui, ils récitent les prières de bénédiction lors des cérémonies religieuses. Marie Miran a recueilli, en 2011, les témoignages suivants à Samatiguila : « On m'a dit : les Diabi sont imams mais les Samassi font les doua. Même chose à Odienné : les Sy Savané sont imams, les Samassi font les doua »[220]. Ces Samassi sont, d'ailleurs, originaires de Samatiguila, où ils constituent, avec les Diabi, l'une des deux grandes familles de la vieille métropole régionale[221].

Les Kamaté, ou Kamaghaté, et les Comara – les premiers arrivés, nous l'avons vu, selon la tradition locale[222] –, ainsi que les Savané, les Cissé et les Samassi, sont donc les lignages religieux anciennement implantés dans la ville d'Odienné, et dont ils ont animé la vie musulmane locale. La chronologie de leur installation s'étale probablement, selon les cas, entre le XVIIIe siècle (Marty) et le XIXe (Cotten).

Les fiches de renseignements de karamokos d'Odienné (1923)

Les fiches de renseignements ouvertes en 1923 fournissent trois noms.

Morikaraba Touré

Nous avons déjà parlé de Morikaraba Touré[223], fils de Moctar Touré, lui-même fils et deuxième successeur de Vakaba. Il est désigné comme « frère du chef de canton du Kabadougou » (c'est-à-dire, à ce moment là, d'Ibrahima, lui aussi fils de Moctar).

218. P. Marty, 1922 : 116-117.

219. Communication personnelle de M. Issifou Binaté, septembre 2009, d'après un entretien réalisé par lui avec Samassi Lacina, le 23 juin 2008, dans la *kabla* des Samassi d'Odienné.

220. Communication personnelle de Marie Miran, 6 février 2013, déjà citée. Rappelons que les *dua* « ā » sont les prières de demande. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, I. Binaté décrit les Samassi dans les mêmes termes : « À Odienné, siège du pouvoir central de la région du Kabadougou, cette famille assure la mission de faire des bénédictions, aux côtés des familles Savané ou Sy chargées de l'imamat » (2015 : 6).

221. Marie Miran dans son enquête à Samatiguila, en juillet 2011, a recueilli un propos de Babandjan Diaby, notable âgé de la communauté, selon lequel « Samassi [est] un nom d'éloge », ajoutant qu'il est « quasi mélangé aux Suare » (note de terrain communiquée aimablement par Marie Miran, 6 février 2013). Selon Issouf Binaté, « les patronymes Samassi et Souaré appartiennent à la même famille » (2015 : 6).

222. A.-M. Cotten, 1969a : 28, et A. Kamaté, s.d. [v. 2013].

223. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Morikaraba Touré.

Morikaraba Touré est le seul karamoko que nous ayons identifié dans la famille régnante. Selon sa fiche ouverte en 1923, c'était un « Kadria », dont le maître et/ou transmetteur du *wird* était un « Samassi de Samatiguila ». Il avait, selon la même source, « 10 élèves ». Marty le fait naître « vers 1888 »[224], tandis que sa fiche le déclare « né à Odienné vers 1873 ».

Ce karamoko, homme de religion, n'en a pas moins, selon l'autorité coloniale, « pris part aux colonnes du Kabadougou sous les ordres de Moctar son père ».

Il a « 3 femmes. Plantations très peu importantes ».

Karamoko Kouroudé

« Kouroudié Diakité, ou Karamoko Kouroudé »[225] était « né à Odienné vers 1865 ». « Son père venait de Guinée » : « Sa famille est originaire de Kankan ». Marty, qui le nomme « Kouroudi Diakaté », le fait naître « vers 1878 »[226].

Karamoko Kouroudé est qualifié, dans sa fiche de renseignements, de « Malinké » et de « Kadria ». La ligne du formulaire concernant le nom de son maître et/ou transmetteur du *wird* n'est pas remplie.

« Évènements auxquels il a pu prendre part avant notre arrivée dans le pays : Guerres du Kabadougou. Colonnes de Nahoulou »[227].

Il a « 6 élèves, d'Odienné », de « parents cultivateurs ». « Ne voyage jamais ».

La fiche indique qu'il est « respecté ». Il occupe les fonctions d'« assesseur près le tribunal de Subdivision d'Odienné ».

Les Statistiques des écoles de 1915 et 1917, nous l'avons noté plus haut, l'avaient enregistré successivement sous le nom de « Kourdi Diakité », puis de « Kourandi Diakité »[228]. La liste de 1917 indique le nom de son maître : Ladji Kaba, à Odienné.

On notera l'origine guinéenne de sa famille, ce qui illustre à nouveau les liens multiples entre Odienné et des localités comme Beyla, Kankan, Siguiri et Sokourala.

Séko Diaby

Séko Diaby[229] est « né à Odienné ». Sa date de naissance ou son âge ne sont pas indiqués. Il est qualifié de « Malinké » et de « Tidjani ». On lui prête une tentative de pèlerinage : « A bien essayé mais s'est arrêté à Cooumassi [Kumasi] ».

En réponse à la question du formulaire intitulée : « situation de fortune, ressources », il est indiqué qu'il a « 3 femmes, 1 cheval, des plantations » [*sic*].

« S'intéresse aux essais de culture ».

« Peu d'influence ». « Attitude : soumise ».

224. P. Marty, 1922 : 117.

225. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de « Kouroudié Diakité, ou Karamoko Kouroudé ».

226. P. Marty, 1922 : 116.

227. Ces expressions désignent les guerres menées dans le Kabadougou par la famille Touré. On parle plutôt, ailleurs, des « colonnes d'Ahmadou ». Le Nahoulou, ou Naoulou, se trouve au sud-est de Tiémé, à une trentaine de kilomètres à l'est d'Odienné, dans la région de Séguélo.

228. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, circonscription d'Odienné, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] et 1917 : Odienné.

229. ANS 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Séko Diaby.

Il a « 4 élèves, ses propres enfants ».
Il se déplace dans un rayon assez proche, « mais ne va jamais loin ».

C'est le seul Diaby enregistré par l'Administration à Odienné. C'est aussi un Diaby et Tijani, peut-être à rattacher à ce réseau tijani de Samatiguila que nous avons déjà signalé.

Le questionnaire de Marty et les réponses de l'administrateur du cercle d'Odienné (1920)

En préparant son ouvrage, Marty avait adressé des questionnaires aux administrateurs en poste en différents points de Côte d'Ivoire. Nous les mentionnons lorsque nous en trouvons la trace. Ce fut notamment le cas pour Odienné. Son questionnaire comportait neuf questions[230]. Les premières portent sur sur la mosquée d'Odienné et sur les *silsila* des affiliés à la Qadiriyya et à la Tijaniyya. Elles ont un caractère informatif. Nous les présentons en l'état, avec quelques commentaires.

Sur la mosquée d'Odienné

Question posée par Marty : « Description d'une mosquée-type de la région d'Odienné, p.e. la mosquée d'Odienné même. Description extérieure : longueur, largeur, minaret, angles, ornementation – description intérieure. Construction – Qui l'a construite ? Par quels moyens ? Quand ? Maçons du pays ou d'ailleurs ? Entretien, réparations annuelles, réfection totale ? Service du culte ? : personnel almamy, muezzins, lecteur, fonctions, rétributaires ; matériel ablutions etc.Fidèles : Hommes, femmes, enfants, leurs places etc. ».

La réponse de l'administrateur est la suivante :
« Plan carré de 15 m. de côté environ […] 2 portes au nord, 2 au sud.
Intérieur : 3 travées séparées par deux murailles N. S. percées de larges baies. Aucune ornementation intérieure.
A l'extérieur, quelques contreforts d'angles ou latéraux qui varient suivant les mosquées – celle d'Odienné en a de très faibles – Toit en argamasse[231] où l'on accède par l'escalier intérieur – Le muezzin va au minaret, bloc de terre massif, et se juche sur les poutrelles dépassantes qui hérissent les flancs du minaret.
Construction – La vieille mosquée était écroulée depuis très longtemps et le service se faisait dans une grande case en paille. Quand il y a 7 ans [1913] on construisit la mosquée actuelle, celle-ci fut faite par les jeunes gens d'Odienné. On donna quelques colas aux travailleurs et le reste des 700 F. réunis fut partagé entre les vieillards.

230. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Questionnaire (manuscrit) envoyé au cercle d'Odienné par « P. Marty. Adresse administrative : M. le Chef du service des Affaires musulmanes. Couvernement général, Dakar », et réponse de l'administrateur. Date de réception : « Dakar, le 16 mai 1920 ». Les réponses du cercle d'Odienné, renvoyées à Dakar, figurent sur le même document en vis-à-vis ou à la suite des questions numérotées. Marty avait laissé en blanc la place pour les réponses.
231. Aire plane sur un toit-terrasse.

Entretien – tous les ans réparation par les jeunes gens – sans rémunération.
Personnel – L'Almamy (seul rétribué) – muezzins de bonne volonté – pas de lecteurs spécialement attachés.
Matériel – nattes, lampe indigène (le karité est fourni par l'almamy mais il en reçoit des fidèles dans ce but), tapis pour [l'] almamy, petit banc en terre sur lequel l'almamy monte le vendredi (à côté lampe indigène).
Ablutions – Chacun en principe a la cafetière d'eau, mais il ya près de la porte, pour les étrangers, un grand canari plein d'eau.
Fidèles – tous les jours – vieillards et femmes âgées – Le vendredi grande affluence. Les garçons depuis 12 ans, les jeunes gens, les hommes, prennent place dans la mosquée. Les femmes ont à côté une case spéciale ».

D'après la réponse détaillée de l'administrateur, il s'agit d'une mosquée de type soudanais, comme le signalent le toit-terrasse et les poutrelles qui hérissent le minaret. Ce type de mosquée est en banco et des réfections annuelles sont nécessaires pour l'entretien du bâtiment. On retiendra les différents détails : lampe à karité, tapis, case pour les femmes etc.

La mosquée était donc « écroulée depuis longtemps » et il a fallu attendre, en fait, quinze ans pour sa reconstruction. La notice de Marty nous en donne les causes. La destruction de l'ancienne mosquée par les troupes françaises n'était pas mentionnée, en effet, dans la réponse de l'administrateur. Le rappel fait par Marty éclaire mieux les raisons de la prudence des villageois :

« La vieille mosquée d'Odienné a été détruite lors de l'occupation de la ville par le colonel Combes en 1898. Les habitants n'osèrent pas en reconstruire aussitôt une autre ; ils se contentèrent pour leurs prières d'une grande case carrée. C'est d'ailleurs ainsi qu'il en était dans tous les villages de la région où les mosquées avaient été détruites par Samory. Par la suite et avec l'apaisement, une jolie mosquée dans le style soudanais a été édifiée en 1913 par les jeunes gens de la ville, après une collecte qui servit à payer les matériaux. C'est un carré de 15 mètres de côté environ, percé d'une porte vers l'ouest, de deux au nord et de deux au sud. Le muezzin se juche, pour l'appel à la prière, sur l'une des poutrelles qui hérissent le minaret »[232].

Une grande mosquée, de facture moderne, a été construite en 1974 et rénovée en 2014-2015[233].

232. P. Marty, 1922 : 117. Une grande mosquée d'Odienné fut mise en chantier, avec le soutien de l'État, et inaugurée en présence du président Houphouët-Boigny, en 1975 (M. Miran, 2006 : 172). Une réhabilitation du bâtiment a eu lieu en 2002, avec le soutien de l'État (sous la présidence de Laurent Gbagbo) à l'occasion de la tenue de la Fête nationale dans cette ville (M. Miran, 2006 : 493 ; *Notre Voie,* 30 janvier 2002, 2 février 2002 ; *Soir-Info,* 1er février 2002).
233. Pour les dates de la construction et de la dernière rénovation, voir http://news.abidjan.net/h/519628.html. Sur la réouverture de la Grande Mosquée en 2015, voir l'émission de la RTI (Radio-Télévision ivoirienne), 3 janvier 2015, sur You Tube (https://www.youtube.com/watch?v=3451YZtA9Xc).

La grande Mosquée (actuelle) d'Odienné.

Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Odienné (n'est plus accessible). Cliché Angelo Sy, 2014.

Sur les *silsila* qadiri et tijani

Dans son questionnaire, Marty explique à l'administrateur les questions à poser à ses interlocuteurs : « quel est celui qui lui a donné l'ouirdou, puis qui l'avait donné à celui-là et ainsi de suite… »

L'administrateur a interrogé en conséquence certains des personnages islamiques et de la ville et il a fourni à Marty les réponses suivantes :

– Sur le « qaderisme » :

« Somaila Sar… [tache d'encre] reçu l'ouirdou de son frère Sarangué Boa Sarandie qui l'avait [reçu] de Bakari Silla, marabout actuellement très âgé, qui a un pied coupé et habite à Karakoro près de Siguiri. S. Sarandié ignore la suite de la chaîne »[234].

Marty a reproduit exactement les termes de cette réponse[235].

Nous retrouvons là l'almamy Ismaïla/Somaila Sarandie/ Sarandé [Savané] et son frère Saranké/Sarangué Boa. Les deux fiches de renseignements concernant l'almamy « Ismaïla Sarandé » [Savané], celle ouverte en 1913 et celle ouverte en 1923, indiquaient, pour leur part, que son maître et/ou transmetteur du *wird* avait été son père « Mori

234. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Questionnaire (manuscrit) envoyé au cercle d'Odienné par « P. Marty. Adresse administrative : M. le Chef du service des Affaires musulmanes. Couvernement général, Dakar », et réponse de l'administrateur. Date de réception : « Dakar, le 16 mai 1920 ».

235. « Il [Ismaïla Sarandé] a reçu l'ouerd qadri de son frère Saranké Boa, qui le tenait de Bakari Silla, marabout centenaire, qui a un pied coupé et habite à Karakoro, près de Siguiri » (P. Marty, 1922 : 116).

Kanféré Sarandé »[236], et que, d'autre part, il avait « succédé en 1911 à son frère Saranké Boa », sans que la question de la transmission du *wird* soit imputée à ce frère.

Que le *wird* ait été transmis à l'almamy Ismaïla Sarandé/Savané par son père ou par son frère, l'appartenance à la Qadiriyya apparaît, en tous cas, comme une affaire familiale.

On notera les transcriptions variées des noms des protagonistes : Saranké/Sarangué et Sarandé/Sarandie[237].

– Sur une chaîne « tidiani » :
« Vakaba Sarandie, fils de Sarangaro [Sarangué ?] Boa Sarandie, initié à Daloa par El-Hadj Ismaïla (actuellement à Bingerville).
Avant : Mamadou Bounou [bnu = ben] Tahiri, inconnu rencontré à La Mecque.
Avant : Mohamedi Bounou [bnu] Haraba Bounou [bnu] Sabire.
Avant : Sekou Amadou Tidjani » [shaikh Ahmad al-Tijani, le fondateur] ».

Marty a repris directement cette réponse dans son ouvrage[238].

Cette chaîne est difficile à exploiter, faute d'informations complémentaires. On notera que Vakaba, s'il est bien le fils de Sarangué Boa, est, par conséquent, un neveu de l'almamy Ismaïla Sarandé/Savané. Il est remarquable qu'un membre de la famille Sarandé ait rejoint, à cette époque, la Tijaniyya. D'après sa réponse, il serait relié à Ahmad al-Tijani, le fondateur, par trois intermédiaires, soit une chaîne courte. En ce qui concerne la *zawiya* tijani de La Mecque, nous savons qu'elle avait été dirigée par un des premiers disciples d'Ahmad al-Tijani, Muhammad al-Ghali Abu Talib, le principal initiateur d'El-Hadj Omar à la Voie, mais son nom ne figure pas dans cette chaîne. Le nom de Muhammad ibn Tahir, « rencontré à La Mecque », peut être rapproché du Tahir, « Arabe de La Mecque », figurant dans la *silsila* tijani de Biaboudou Bané, un important personnage religieux de Bondoukou au début du XXe siècle [239].

Nous pouvons noter que, comme dans plusieurs autres cas, en Côte d'Ivoire, à cette époque, l'affiliation à la Tijaniyya est donc associée à à un pèlerinage, ici celui d'« El-Hadj Ismaïla ».

On rapprochera aussi cette appartenance tijani de « Vakaba Sarandie » de celle d'un autre Tijani, Séko Diaby, un personnage moins important enregistré à Odienné pendant la même période (voir ci-dessus).

236. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 1er mai 1913 au nom d'Ismaïla Sarandé ; ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, ville d'Odienné, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom d'Ismaïla Sarandé.

237. Nous reproduisons « Sarandie » sans accent aigu sur le « e » final, tel qu'il figure dans le document.

238. « Va Kaba Sarandé, fils du Sarandé Boa précité. Il a reçu l'ouird tidiani à Daloa (Haut-Sassandra), au cours d'un voyage de commerce, d'un pèlerin de passage, Al-Hadji Ismaïla. Celui-ci avait été initié à la voie, à la zaouïa même de La Mecque, par Mohammed ibn Tahir » (P. Marty, 1922 : 117).

239. Dans cette *silsila* figure, en effet, un « Tuahirou, Arabe de La Mecque », qui aurait transmis le *wird* tijani à Siaka/Issiaka, lequel l'avait introduit dans la famille Bané – Biaboudou étant le petit-fils de celui qui avait reçu le *wird* d'Issiaka (L. Tauxier, 1821 : 271, n. 8). Voir la section consacrée aux confréries dans le cercle de Bondoukou au début du XXe siècle.

Autres questions

Marty a posé à l'administrateur d'Odienné une série d'autres questions. C'est tout autant le dispositif de ce questionnaire que le contenu, parfois très succinct, des réponses qui nous intéresse ici.

Question (Q) : « Description de la chevelure chez l'homme, la femme, l'enfant ? Y a-t-il quelque rapport avec l'Islam ? ».

Réponse (R) : « Aucun rapport avec l'islam. Les jours de fête, les cheveux des hommes ne doivent pas être longs mais il n'est pas indispensable qu'ils soient rasés de frais ».

Q : « De même pour la coiffure : cheveux, calotte, bonnet ? de police ? etc. ? ».

R : « Tous les marabouts portent la chéchia… ».

Q : « De même, pour les hommes : barbe – moustache ».

R : « Aucune raison religieuse mais la barbe est considérée comme devant être conservée et la moustache comme devant être rasée.C'est simplement une affaire d'esthétique, de mode ».

Q : « Mutilations, cicatrices, tatouages chez les Malinké – et Mandé – et Dyoula. L'islam a-t-il apporté une certaine transformation dans ces coutumes et, notamment, la suppression, ou, tout au moins, l'affaiblissement des mutilations faciales et autres ? ».

R : « Aucune mutilation ni cicatrice ».

Q : « Village d'Odienné : nombre d'habitants – Races – quartiers fétichistes ? et musulmans ? Combien de mosquées ? – lieux de pèlerinage ? Tombeaux… etc. ? »

R : « Un recensement devant être fait avant la fin de l'année, des renseignements précis pourront alors être fournis »[240].

« Le tombeau [de Vakaba Touré] se trouve au milieu d'une avenue, n'est marqué que par une pierre. Les Tourés, en passant, se déchaussent à cet endroit mais c'est la seule marque de respect. Un chef de poste ayant proposé le transfert pour faire vrai tombeau : Gens d'Odienné refusèrent ».

Q : « La circoncision chez les Malinké musulmans d'Odienné – A quel âge ? Opérateur ? Processus de l'opération, bains, cataplasmes et amulettes spéciales ? »

R : « Âge : Maintenant à n'importe quel âge – même dans la première enfance.

Opérateur : N'importe quel homme pourvu qu'il connaisse.

Processus : Bain et pansement tous les jours – durée de 15 jours à un mois selon les tempéraments.

Costume spécial : Boubou cousu sur les côtés, de couleur noire à Odienné – coiffure à volonté.

Motif : c'est indispensable pour pouvoir faire la prière et, localement, un incirconcis ne pourrait trouver à se marier avec une fille musulmane ».

Q : « Excision chez les filles ? »

R : « Âge : soit déjà mariée, soit toute petite.

Opérateur : n'importe quelle vieille femme.

Processus : la fille se lave après l'opération – est pansée comme les garçons, cela dure environ 15 jours.

240. Il s'agit vraisemblement du document non daté intitulé « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné », qui figure dans la même série sous la cote ANS, 5 G 64.

Motif : c'est une règle des musulmans d'exciser les filles ».

Q : « En quoi consistent les fêtes de l'achoura au début de l'année arabe ?

Visites, festins, prières, habits neufs etc. ? Cérémonial officiel à la mosquée

Quel est le nom des autres fêtes en malinké » ?

R : « Diomené – 10ème jour du 1er mois [Achoura][241]. Occasion de cadeaux aux marabouts et aux vieillards, et de bons repas chez soi dans la mesure des moyens.

Visite de souhaits – on s'habille souvent de vêtements neufs – aucune prière spéciale, ni cérémonie à la mosquée.

Mais, la veille au soir, les jeunes filles vont dans la nuit en chantant chercher de l'eau qu'elles offrent aux vieillards.

(Même coutume à Bondoukou) ».

Q : « Et id. pour la fête du Mouloud ou fête de la naissance du Prophète.

R :

« Domba seli[242].

La nuit précédente, les jeunes gens et les jeunes files dansent beaucoup.

Aucune prière spéciale, ni cérémonie à la mosquée ».

Le *Mawlid* (« Mouloud »), absent de ces réponses, ne donne donc pas lieu, à Odienné, à cette époque, à des célébrations remarquables.

Marty a consacré un développement détaillé aux fêtes religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire, dans lequel il reprend certains de ces éléments et plusieurs autres[243].

La « Bibliothèque des marabouts d'Odienné » au début des années 1920

Marty a publié, dans les Annexes de son livre, le fac-similé d'une liste en arabe intitulée « Annexe III. Bibliothèque des marabouts d'Odienné », qui compte 2 pages.

Comme celle de Samatiguila, la liste commence par le rappel des Livres qui ont été révélés : *al-Tūriyya* (la Thora) révélée à Mūsā (Moïse), *al-Zabūr* (les Psaumes) à Dawūd (David), *al-Injīl* à ʻĪsā (Jésus), et le Coran à Muḥammad. C'est une sorte de généalogie sacrée de l'objet « Livre ». Tous les livres écrits plus tard s'inscrivent, par conséquent, à leur suite. Après ce préambule, le rédacteur énumère chaque livre de façon sommaire, en énonçant, le plus souvent, son titre, puis le nom de son auteur, précédé de *ta'līf* (« le livre /de… »). Les ouvrages ainsi énumérés sont au nombre de 18. Plusieurs d'entre eux sont peu connus.

Deux titres illustrent la piété populaire, voire soufie. Le premier de la liste est, en effet, la *Burda*, le poème célèbre à la louange du Prophète, attribué ici à « Muḥammad al-Marakusi »[244], c'est-à-dire « l'homme de Marrakech », ou « le Marocain ». Or l'auteur

241. *Dioméné,* ou *Jomene,* en bambara, désigne le premier mois de l'année musulmane, en arabe, *Muharram.* Le 10 de *Muharram* a lieu la fête de ʻAchoura (de l'arabe « *ʿashara* » : dix) qui, chez les sunnites, est un jour de jeûne diurne recommandé.

242. *Domba* (« grand jour ») et *seli* (« fête, ou prière musulmane ») en bambara.

243. P. Marty, 1922 : 296-302.

244. Le nom n'est pas vocalisé. Il est écrit « al-M.R.K.SY » – « y » pour le « i » long. Notre lecture n'est donc qu'une hypothèse. On trouve dans la Bibliothèque ʻumarienne de Ségou, conservée à la BnF (N. Ghali et *al*, 1985 : 17) la mention d'un autre éloge du Prophète, *Takhmīs al-Durriyya al-saniyya fi madh khayr al-bariyya,*

de la *Burda* est Muḥammad b. Saʿīd al-Būṣīrī (m. vers 694-696 H./1294-1296), qui était égyptien et non marocain. Nous trouverons d'autres erreurs ou anomalies plus loin. En Afrique de l'Ouest, la *Burda* a occupé une place importante dans la formation intellectuelle et spirituelle des lettrés et sa récitation a nourri la piété populaire. Nous en reparlons plus longuement à propos de Mankono.

On trouve également, plus bas dans la liste, un ouvrage intitulé *Tāj al-Dīn,* attribué à Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī. Cet auteur (m. 709 H./1309) est un maître et théoricien de la voie soufie shadhili dont nous soulignons aussi le rôle dans l'analyse des bibliothèques de Mankono. Ce livre est généralement connu sous le titre *Tāj al-ʿArūs,* s'il s'agit bien du même. Le *Tāj al-ʿArūs* est un traité assez court où l'auteur parle de la manière de discipliner le *nafs,* l'âme spirituelle.

On trouve encore, dans cette liste, *Akhbār*[al-]*zamān* de Yaḥyā b. Saʿīd, qui traite d'eschatologie et de *tawḥīd* [245].

Le *fiqh* est représenté, mais en fin de liste. S'il est vrai que certains grands classiques de jurisprudence malikite, tels ceux qui figurent à Samatiguila et dans d'autres bibliothèques du Nord ivoirien, sont absents, deux titres majeurs sont cependant mentionnés : d'abord, le *Ta'līf Mālik Ibn Anās,* « le livre de Malik b. Anas[246] » (VIIIe siècle A.D.), c'est-à-dire le *Muwaṭṭa'*, l'ouvrage fondateur de l'école juridique malikite, fondée sur la coutume de Médine, et le *ta'līf* d'Al-Ashmāwī (XVIe siècle A.D.), un précis de jurisprudence malikite largement en usage au sud du Sahara[247], souvent connu sous le nom de *al-Muqaddima al-ashmāwiyya fi'l-ʿibādāt*[248] (« L'introduction d'al-ʿAshmawi au sujet des pratiques prescrites »), que les étudiants apprenaient par cœur. Dans la liste, l'auteur est désigné sous le nom de Abū Bakr b. Fadl al-ʿAshmāwī, au lieu de ʿAbd al-Bāri al-ʿAshmāwi – une confusion probable entre Abū Bakr et ʿAbd al-Bāri.

Un troisième titre de la même famille figure également. Il s'agit du *Tuḥfat al-muṣallī,* qui est un des grands manuels de *fiqh.* Ici encore le nom de l'auteur pose problème. L'auteur de *Tuḥfat al-muṣallī* est connu sous le nom de ʿAlī b. Nāsir al-Dīn b. Muḥammad al-Manūfī al-Mālikī al-Shādhilī (m. 1532)[249]. Le rédacteur de la liste le nomme, pour sa part, al-Imām Muḥammad b. ʿAbd b. ʿUmar. Sauf titre homonyme, il y a donc, à nouveau, une discordance à propos du nom de l'auteur attribué. C'est une anomalie de plus dans cet inventaire, dont il convient de rappeler qu'il a été commandé par l'Administration, et peut-être traité de façon expéditive, en conséquence, par un copiste inattentif ou peu compétent.

dont l'auteur se nomme Muhammad al-Marrākūshī (n° 5322, 294-323). Y aurait-il eu une confusion entre les deux ouvrages et les deux auteurs de la part du rédacteur ?

245. Il figure en plusieurs exemplaires dans la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou (N. Ghali et al, 1985 : 381).

246. Nous transcrivons les noms propres à partir de l'arabe en suivant les règles de translittération que nous avons adoptées, mais nous utilisons une forme francisée des noms, sans le signalement des voyelles longues, dans la discussion.

247. Le manuel d'al-ʿAshmāwī figure également dans la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou (N. Ghali et al, 1985 : 339). Il est, par contre, absent des bibliothèques de Mankono que nous avons examinées.

248. Dans la discipline du *fiqh,* les *uṣūl* représentent la base théorique et les *ʿibādāt* les applications pratiques.

249. Voir l'*Inventaire de la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou,* qui signale cinq exemplaires de *Tuḥfat al-muṣallī*, avec le nom de l'auteur. L'ouvrage compte une cinquantaine de folios (N. Ghali et *al.* 1985 : 403).

Ce total de 18 ouvrages représente un chiffre modeste (la liste de Samatiguila comptait 50 titres). Dans ce nombre, la présence relativement faible de grands auteurs indique, en outre, qu'il s'agit d'une bibliothèque de moyenne importance, peut-être nourrie surtout de petits livrets locaux (plusieurs titres sont difficiles à identifier). Si l'on en croit cet inventaire, Odienné n'était donc pas en pointe en matière de livres. La ville savante était celle de Samatiguila.

Les villages musulmans autour d'Odienné

Odienné s'inscrit dans un réseau d'escales dioula et musulmanes qui constituent autour d'elle une sorte de nébuleuse. Nous procéderons en distinguant les différentes zones géographiques dans un rayon de 50 à 80 km autour d'Odienné. Nous avons déjà choisi de traiter à part, ci-dessus, les « villes phares » de l'islam régional : Samatiguila et Tiémé.

Au nord-ouest d'Odienné

Au nord-ouest d'Odienné, se trouve le Folo (ou Folon). Le long d'un axe nord-sud se succèdent les villages de Madina, Sokoro, Maninian, Maféléni et Kéré, ces deux derniers étant proches de Samatiguila. Nous n'allons pas suivre, dans notre présentation, cet ordre géographique mais plutôt tenir compte des enchaînements suggérés par nos sources.

Maninian

Maninian, situé à 43 kilomètres au nord-ouest de Samatiguila et à 67 kilomètres au nord-ouest d'Odienné, est le principal village du Folo. Le Folo comprend aussi les villages de Sokoro et de Madina dont nous allons parler ensuite. Les frontières guinéenne et malienne sont proches (une vingtaine de kilomètres). Comme Samatiguila, Maninian était, à la fin du XIXe siècle, un important marché où se négociaient les noix de cola, les tissus, le sel et les esclaves[250]. En 1907, dans son ouvrage sur la Guinée, André Arcin signalait les « principales routes commerciales suivies par les indigènes de la Guinée ». Au nombre de celles-ci, figurait la « route de Siguiri à Odienné par Maninian (caoutchouc, colas, sel, bestiaux) »[251].

C'est avant la première Guerre mondiale qu'Odienné devint le principal carrefour du commerce interrégional de la cola et supplanta Maninian et Samatiguila[252].

Le Folo était aussi une région relativement islamisée. Dans le document sur la « Répartition de l'élément musulman » au début des années 1920[253], le canton de Folo est crédité de 65 % de musulmans dans la population masculine au dessus de 10 ans, ce qui le place en quatrième position après Samatiguila (98 %), Tiémé (98 %) et le Kabadougou (80 %) et nettement au-dessus de tous les autres cantons du cercle d'Odienné (les suivants s'échelonnent de 5 à 40 %). Cette imprégnation religieuse, associée à la lecture en arabe, peut avoir favorisé indirectement, comme nous l'avons remar-

250. J.M. Toungara, 1980 : 70.
251. A. Arcin, 1907 : 140.
252. D. Harre, 1993 : 230.
253. ANS, 5 G 64, « Répartition de l'élément musulman dans la circonscription d'Odienné », s.d. [v. 1920].

qué à propos de Samatiguila, le passage à l'alphabétisation en français. Un rapport d'enquête régionale, à la fin du XXe siècle, note, en effet, que « Samatiguila – l'un des centres historiques de l'islam régional – compte la population la plus fortement alphabétisée (42 %) [du département d'Odienné, lui-même « très peu islamisé »] suivie de loin par Tiémé et Minignan [Maninian] (26 %) »[254].

Sur le rayonnement religieux de Maninian, nous n'avons cependant que quelques traces. Dans la fiche de renseignements de Mema Saranoro, un karamoko de Ganhoué, un village situé à 20 kilomètres au sud-ouest de Touba – soit à près de 200 kilomètres au sud –, il est question des voyages de ce dernier à l'époque de sa jeunesse. La fiche a été ouverte en 1915 et Mema Saranoro était, selon celle-ci, « né vers 1845 », ce qui lui faisait alors 70 ans : « Étant jeune, est allé à Odienné, Kankan, Mussadougo[255], Maninian, Séguéla »[256].

Sidiki Saranoro

Sur le Folo, nous avons une seule fiche de renseignements, et celle-ci concerne précisément Maninian. Elle a été ouverte en 1923, mais elle reprend des éléments d'un document antérieur (1915). Le personnage religieux enregistré se nomme Sidiki Saranoro[257]. Il est « né à Mounou (Toron) Kankan »[258] et a alors « 48 ans ». Il est qualifié de « Malinké » et de « Tidjani ». À la question sur son maître et/ou transmetteur du *wird,* il est répondu d'abord par le nom de son père défunt, « Lanfia Saranoro, marabout à Mounou et à Sokoro[259] », puis par celui de « Kangué Souari, marabout de Samatiguila ».

« Son père, grand marabout, avait beaucoup d'élèves, grande mosquée à Mounou, son père était almamy. Les gens de Mounou vinrent, après les guerres durant lesquelles Sidiki avait fui, le chercher pour remplacer son père à Mounou, mais il refusa ».

Il « réside à Maféléni[260] depuis 10 ans. Va habiter Maninian (avril 1915) ». « Quitte Maféléni pour raison de difficulté de faire des cultures à Maféléni et de s'y livrer au commerce ». Il « a 5 femmes et 9 enfants. Ses fils font des cultures et du commerce ».

Il a « 3 vaches et 3 petits, 5 moutons ».

« Lors des guerres, son père quitta Mounou pour habiter Sokoro ».

« Influence ? Ne doit pas dépasser la région de Kéré[261]. Peut-être est-il quelque peu connu à Maninian ».

254. OCDE, Écoloc, Odienné, 2000 : 15. Ces chiffres datent de 1988, semble-t-il.

255. Il y a plusieurs villages, en Côte d'Ivoire et en Guinée, du nom de Moussadougou (litt. « village de Moussa »). Sans autres précisions, il est difficile de l'identifier. Rappelons aussi le village de Mohi-Moussadougou, que nous avons présenté ci-dessus, et qui est à environ 80 km de là, plus au sud. Ce n'était d'ailleurs pas un site islamique remarquable.

256. ANS, 5 G 64, cercle de Touba, canton de Mahou, village de Ganvé, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1915 au nom de Mema Saranoro.

257. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Folon, village de Maninian, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Sidiki Saranoro.

258. Le Toron est la région située au sud de Kankan. La fiche emploie l'orthographe « Mounou » au début, puis « Monou » dans la suite du document. Nous avons partout retenu « Mounou », qui est l'orthographe en usage sur les cartes.

259. Sokoro est situé à 23 km au nord de Maninian.

260. Maféléni est situé à environ 25 km au sud-est de Maninian et à une vingtaine de km à l'ouest de Samatiguila.

261. Kéré est un village situé à une dizaine de kilomètres au sud de Maféléni.

« Parle très peu. Écrit le malinké en caractères arabes ».

« Enseigne… Écriture sur les planches. Récitation. Avait 3 élèves à Maféléni, [dont le] fils du forgeron Amadou. Ne le suivent pas à Maninian ». « Enseigne à ses enfants ».

« Attitude : paraît déférente. Ne paraît pas à craindre ».

En 1915, les Statistiques des écoles coraniques l'enregistraient à Maféléni : « Sidiky Saranoro, 31 ans, Kadria, 3 élèves »[262]. On voit que l'âge qui lui est prêté a beaucoup fluctué d'un document à un autre (31 ans en 1915, 48 ans en 1923…). On remarquera surtout cette capacité à écrire le malinké en caractères arabes, une disposition dont nous trouvons la trace à de multiples reprises chez les karamokos du Nord ivoirien.

Ainsi se dessine une migration familiale. Le père, Lanfia, almamy à Mounou, dans le Toron (Guinée), et son fils Sidiki ont fui les guerres et quitté leur village. Il s'agissait probablement, entre autres, des guerres de Samori, qui commença sa carrière, au début des années 1870, en occupant le Toron. L'almamy est alors venu dans le Folo, à Sokoro. Lorsque les guerres furent terminées, les gens de Mounou vinrent chercher Sidiki Saranoro, son fils, qui refusa de revenir. On ne sait dans quelles circonstances Sidiki vint s'installer à Maféléni, vers 1905, et y ouvrir son école pour quelques élèves. Autour de 1915, il choisit Maninian, centre commercial plus proche de Sokoro, pour y faire des cultures et du commerce, car Maféléni n'était qu'un petit village aux faibles ressources. Plus que la personnalité de ce karamoko de faible notoriété, c'est cette série de mouvements entre la Guinée et différents points du nord-ouest de la Côte d'Ivoire qui fait l'intérêt de cette biographie.

Maféléni, Kéré

Lamini Saranoro, Mori Touré

Nous venons de citer ces deux villages. On est là à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Samatiguila et à une cinquantaine au nord-ouest d'Odienné. Vers 1915, Sidiki Saranoro a donc quitté Maféléni pour Maninian, mais il y avait aussi, à Maféléni, selon les Statistiques des écoles (1915), un autre karamoko Saranoro plus jeune, dont nous ignorons la parenté avec le précédent, et dont nous ne savons pas s'il est resté ou non dans le village : « Lamini Saranoro, 31 ans, Kadria, 3 élèves ». Quant à Kéré, cet autre village proche, une dizaine de kilomètres plus au sud, les Statistiques des écoles (1915) y recensent alors : « Mori Touré, 48 ans, Kadria, 9 élèves »[263].

Madina, Sokoro

En suivant Marty, nous remontons au nord. Marty, qui ignore Sidiki Saranoro, est plutôt critique sur la situation des musulmans dans l'ensemble du Folo. Il a d'ailleurs recueilli des informations, non sur Maninian, mais sur ces villages du nord du canton, Sokoro (23 kilomètres au nord de Maninian) et Madina (13 kilomètres au nord de Sokoro) : « Le Folo, ou pays de Maninian, ne renferme que deux villages, où l'on puisse trouver un marabout méritant une mention :

262. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Maféléni.
263. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Maféléni, Kéré.

Madina, où Mori Sarandé [Savané ?], né vers 1880, fils et élève de Sokadan Sarandé, est almamy et maître d'école (15 à 20 élèves) ; Sokoro, village islamisé de quelque importance, où l'on compte cinq marabouts maîtres d'école, dont surtout Bakari Cissé, et une cinquantaine d'élèves »[264].

Mori Sarandé et Bakari Cissé

Sur Mori Sarandé, de Madina, Marty en sait un peu plus que les Statistiques des écoles qui se contentent de nommer « Mori Sarandé, 33 ans, Kadria, 2 élèves », sans indiquer ses fonctions d'almamy[265].

Pour Sokoro,Bakari Cissé a fait l'objet d'une fiche de renseignements datant probablement des années 1910[266]. Bakari Cissé, est-il indiqué, « est né à Sokoro ». Il est qualifié de « Mandé » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri, est désigné sous le nom de « Ba Doukouré, de Touba (Guinée) »[267]. La fiche précise qu'il « a appris tandis qu'il était captif à Touba (son père faisait salam) », mais nous n'en savons pas plus sur cette captivité.

« Sa famille est originaire de Sokoro. A deux femmes, l'une du même village et l'autre de Samatiguila.

« 3 élèves, tous sont de Sokoro » ;

Bakari Cissé est présenté, en début de fiche, avec la qualité de « namoutigui », mais les commentaires qui le décrivent ensuite sont défavorables : « Manque d'allure. Apparence pitoyable. Semble tout à fait inoffensif ». Le Campion reprend ces termes dans son appréciation finale : « Marabout ignare, sans fortune, sans influence, pitoyable » (18 juillet 1915).

Les Statistiques des écoles le nomment très brièvement : « Bakary Cissé, Kadria, 2 élèves »[268]. Nous n'avons pas trace, d'autre part, des quatre autres maîtres d'école évoqués, sans les nommer, par Marty, à Sokoro.

Le bilan dans cette zone est donc plutôt médiocre. Cette région, qui est proche de la frontière de la Guinée et de celle du Soudan/Mali, compte, dans plusieurs villages, des karamokos chargés de l'enseignement, mais les effectifs scolaires semblent être faibles (à peine 20 élèves si nous totalisons les données contenues dans nos sources sur Madina, Sokoro, Maféléni et Kéré). Seul Marty parle de 15 à 20 élèves à Madina et de 5 karamokos et d'une cinquantaine d'élèves à Sokoro, ce qui peut paraît excessif au regard des

264. P. Marty, 1922 : 112.

265. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s. d. [1915] : Madina.

266. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Foro, village de Sokoro, fiche ouverte le 8 juin 1923 au nom de Bakari Cissé. La présence d'une évaluation d'étape signée de Le Campion, Odienné, 18 juillet 1915, ainsi que d'autres mentions, montrent que cette fiche de 1923 est la copie d'un document antérieur, sans doute du début des années 1910.

267. Touba, située à l'ouest de la Guinée, a été fondée, vers 1815, par un pèlerin diakhanké, Al-Hadj Salimou, désigné comme Karamoko Ba (« le grand marabout »). Placée à la lisière septentrionale du Fouta Djalon, Touba a été, au XIXe siècle, la métropole des études islamiques du Fouta. Bien qu'elle fût étrangère à la société Peul, nombre de grandes familles Peul ont envoyé leurs enfants y parachever leurs études, si grande était l'autorité reconnue aux lettrés de Touba. Ceux-ci, qui étaient qadiri, cultivaient des généalogies chérifiennes (*Cf.* P. Marty, *L'islam en Guinée,* 1921, Chapitre III : 105 sq.). Le Touba de Guinée est à distinguer du Touba de Côte d'Ivoire situé à 160 km au sud d'Odienné.

268. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s. d. [1915] : Sokoro.

données précédentes. Le prestige de ces karamokos locaux est également limité. De ce côté là, les grands centres sont situés en Guinée et le Folo apparaît plutôt comme une zone périphérique des foyers guinéens.

À l'ouest d'Odienné

Nous trouvons dans cette direction les villages de Guéléba et de Seydougou, qui sont situés à faible distance de la frontière guinéenne. Il s'agit, selon Le Campion, de localités de création récente : « Les musulmans de ces villages viennent de Guinée, du pays de Sankaran. La création de ces deux villages ne remonte pas au-delà des guerres de Vakaba »[269]

Guéléba

Guéléba (Guélébán, Gbélébán) est situé sur la frontière même de la Guinée.

Ibrahima Cissé

Selon une fiche de renseignements ouverte en 1913, « l'almamy de Guéléba » se nomme Ibrahima Cissé[270], « né à Madina (village ruiné en Guinée) en 1873 ». Il est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* est « Omara Kamara du Balia (Kouroussa) (village Saraya) »[271].

Ses parents sont deux Cissé (« Bakary Sissé de Madina, son père », et « Borondie Sissé, de Madina, sa mère »). Sa « famille [est] originaire de Pakongo (Kankan)[272] et avant, de Galé (près du Fouta)[273], famille musulmane très ancienne ».

« Dans sa jeunesse a pris part aux guerres de Samory comme sofa de l'Almamy ».

Il a « 10 élèves [qui] viennent de Soukouralla[274] », dont les « parents [sont] cultivateurs ».

« Fait montre d'un assez mauvais esprit. Influence purement locale. Soumis tout au moins en apparence »;

« Intelligent et énergique – À surveiller ».

Le Campion valide toutes ces observations en 1915[275].

269. ANS, 5 G 64, série de documents concernant la circonscription d'Odienné, observations de Le Campion, 31 mars 1915. Marty reprend exactement ces termes (1922 : 118).

270. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton d'Odienné, village de Guéléba, fiche de renseignements ouverte en mai 1913 au nom d'Ibrahima Cissé.

271. Kouroussa est à 70 km au nord-ouest de Kankan.

272. Le village de Bakongo est un foyer Cissé situé à 35 km au nord de Kankan, à environ 300 km de la frontière ivoirienne, donc de Guéléba.

273. Ce lieu n'est pas identifié. Au Fouta Djalon, *galle* est un nom commun qui désigne un enclos habité.

274. Il s'agit du village de Sokourala, ou Soukourala, situé à une trentaine de kilomètres plus au sud, sur la route de Beyla, en Guinée. Pour l'almamy, comme pour ses élèves, la frontière coloniale aux portes de Guéléba imposait de nouvelles séparations administratives, là où existaient auparavant des circulations anciennes et où prévalait, pour les karamokos comme pour les commerçants, la continuité entre terroirs.

275. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton d'Odienné, village de Guéléba, fiche de renseignements ouverte en mai 1913 au nom d'Ibrahima Cissé. Observations de Le Campion, datées du 31 mars 1915.

Ibrahima Cissé est encore nommé, la même année, dans les Statistiques des écoles coraniques : « Ibrahima Cissé, 43 ans, Kadria, 9 élèves »[276]. Dans cette liste figurent, au titre de Guéléba, trois autres noms :

« Amadou Kandé, [âge absent], Kadria, 7 élèves ».

« Saramori Cissé, 38 ans, Kadria, 5 élèves ».

« Mori Dienné, 38 ans, Kadria, 2 élèves ».

Marty a utilisé directement la fiche d'Ibrahima Cissé, ainsi que les Statistiques des écoles (peut-être celle de 1917, dont nous ne disposons pas), ce qui le fait écrire : « Des trois marabouts : Ibrahima Cissé, né vers 1870, Saramori Cissé, né vers 1878, Mori Dienné, né vers 1879[277], que compte Guéléba, le premier, almamy local, est de beaucoup réputé. Sa famille est originaire du Bakongo (Kankan) et venait dans le lointain des âges de Galé-Fouta. Il a pris part dans sa jeunesse aux guerres de Samory, en qualité de sofa. Son école compte une quinzaine d'enfants, dont plusieurs viennent de l'extérieur, et notamment de Soukourella. Intelligent, énergique, hostile à notre domination, il est à surveiller »[278].

Selon la statistique des namoutiguis dans les circonscriptions de Touba et d'Odienné[279] que nous avons déjà utilisée, Guéléba figure dans la liste des 19 centres recensés où se répartissent 197 namoutiguis. On lui attribue 7 namoutiguis, soit autant que Tiémé (Odienné est crédité de 20 et Samatiguila de 50), mais on ignore leur identité. Quelle que soit la valeur de ces chiffres, c'est un indice de la place que ce village frontalier occupe dans la topographie islamique de la région, une place seconde mais reconnue. Dans les années 1910, il comptait donc dans ses rangs, si l'on en croit ces sources administratives, 7 namoutiguis, un imam guinéen, 3 autres karamokos, et peut-être une vingtaine d'élèves. Les musulmans de ce petit village, étaient, pour une partie d'entre eux, issus de la Guinée toute proche.

Seydougou

Seydougou est situé dans la même direction occidentale, sur la piste qui mène à Guéléba, mais à plus faible distance d'Odienné (une cinquantaine de kilomètres).

Comme on l'a noté ci-dessus, ses musulmans, selon Le Campion, étaient, eux aussi, venus de Guinée et n'étaient donc pas des autochtones. D'après la statistique de namoutiguis déjà citée, Seydougou n'en comptait, pour sa part, que 2.

Une fiche de renseignements ouverte en 1923 mentionne « Koroma Laye [Ladji, Lagui] Sylla » : « Né à Seydougou vers 1875 », il y réside. Il est qualifié de « Mandé » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri était Mohi-Ladji Touré de Féréfougoula. Son père, décédé, se nommait « Brahima Sylla » et sa mère « Mosokouma Koné de Beyla » – autre exemple des liens étroits avec la Guinée dans cette zone.

276. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Guéléba.

277. Marty, à partir d'âges identiques (38 ans), donne, pour Ibrahima Cissé et Mori Dienné, deux dates de naissance différentes (1870 et 1879). Une coquille est possible. D'autre part, il n'a pas retenu le nom d'Amadou Kandé, peut-être parce qu'il était absent des Statistiques qu'il a utilisées.

278. P. Marty, 1922 : 118.

279. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), Répartition des Namoutiguis dans les principaux centres musulmans du cercle de Touba, s.d [v. 1910]. D'après le contenu, il s'agit des circonscriptions de Touba et d'Odienné.

Il a alors « 8 élèves ». « Tous sont de Seydougou. Parents : colporteurs et cultivateurs ».

« Fait un peu de commerce, de préférence vers Danané ». « Semble intelligent ». « Semble inoffensif ».

Les Statistiques des écoles coraniques (1915) le nomment « Karmo [Karamoko] Lagui Silla » et lui attribuent alors « 43 ans, 7 élèves »[280].

Kabala (Kobala)

À la suite de Seydougou, on peut ajouter le village de Kabala (ou Kobala), situé à huit km au nord-est. Marty n'en fait pas mention. Nous trouvons cependant la trace d'un karamoko de ce village dans les Statistiques des écoles (1915) : « Mori Yanga Diabaraté, 63 ans, 5 élèves »[281], sans autre indication.

Au sud-ouest d'Odienné

Au sud-ouest d'Odienné proprement dit, se trouvent deux villages musulmans, Féréfougoula et Foula.

Féréfougoula

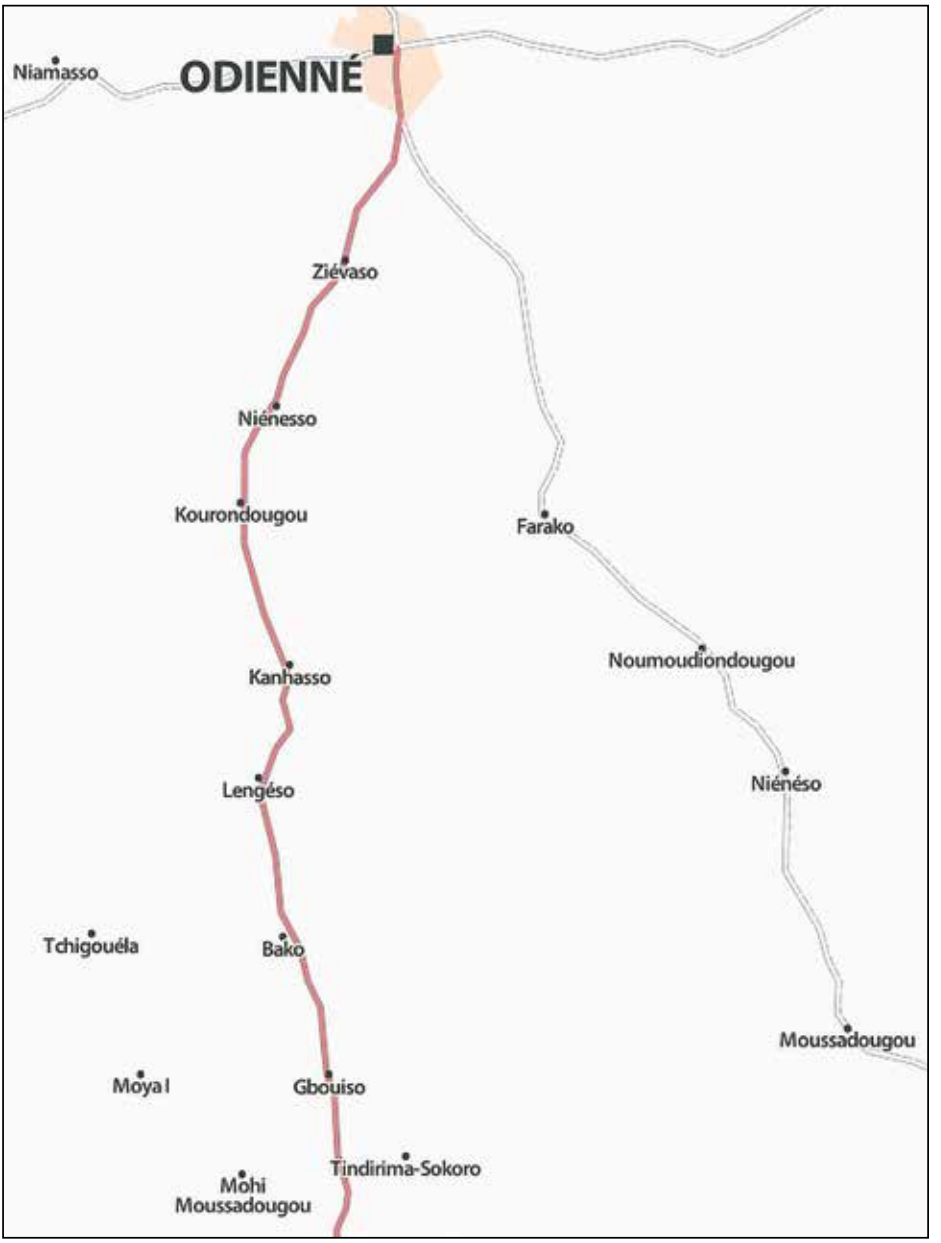
Féréfougoula est situé à 35 km au sud-ouest d'Odienné, sur une des pistes en direction de Beyla. Dans ses notes brèves sur plusieurs villages de la région, Le Campion présente ainsi Féréfougoula : « village fondé par Feremori Kanaté[282], un des Douze qui accompagnèrent Moussa Bagayoro à La Mecque. La sépulture de ce marabout se trouve à proximité du village sous un kolatier »[283].

Féréfougoula figure, en effet, au nombre des lieux où se sont implantés, au XVIIIe siècle, chacun des Douze marabouts revenus de La Mecque. Celui qui s'est fixé à Féréfougoula, selon le récit recueilli par Le Campion lui-même et reproduit par Marty, est nommé « Hadji Férémourou [Féré Mori] Kanaté »[284]. Nous verrons, plus loin, la mention d'un récit recueilli par Ariane Deluz en pays Gouro qui attribue à « Siamorifing Bamba » la construction de villages dans la région, et met l'accent sur la fondation de « Frefugula » par lui, et de Koro par « Musa Bakayoko »[285]. Enfin, d'autres traditions, recueillies par M.-J. Derive, proposent une version qui concorde avec celle recueillie par Le Campion : El-Hadj Morifere Kante et El-Hadj Va Moussa, ou Moussa Bakayoko, deux compagnons associés dans cette aventure, s'établissent, le premier à Féréfougoula et le deuxième à Koro. « Ces deux villages Ferefougoula et Koro sont devenus des lieux de pèlerinage où les croyants viennent invoquer les noms de ces deux saints »[286].

La fondation de Féréfougoula est ainsi associée à celle de Koro, à une centaine de

280. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Seydougou.
281. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Kabala.
282. Le village porte le nom de son fondateur : Féré.
283. ANS, 5 G 64, série de documents concernant la circonscription d'Odienné, observations de Le Campion, 31 mars 1915.
284. P. Marty, 1922 : 130.
285. A. Deluz, 1973 : 88. Par contre, selon la version de la légende des Douze par Le Campion/Marty, Hadji Morifing Bamba s'était fixé à Toulé, au Ouorodougou.
286. M.-J. Derive, 1990, fasc. 2 : 55-56.

Carte des villages au sud-ouest et au sud d'Odienné



Le village de Féréfougoula se trouve à une douzaine de kilomètres au sud-ouest de Kourondougou (ou Korondougou).

Distances : Odienné-Kanhasso : 32 km ; Odienné-Bako : 46 km.

http://fr.viamichelin.ch/web/Cartes-plans/Carte_plan-Ferefougoula-_-Denguele-Cote_d_Ivoire?strLocid=31NjNuMW0xeDEwY09TNHIPRE15TWc9PWNMVGN1TnpNek1qWT0=

kilomètres plus au sud, en relation avec celui qui est (selon Le Campion/Marty) le saint le plus réputé des Douze, « El-Hadj Moussa Bagayoko ». Féréfougoula est donc un des lieux de mémoire de l'islamisation du Nord-Ouest. Marty, qui reprend, presque mot pour mot, la note de Le Campion citée ci-dessus sur la fondation du village par un des Douze pèlerins, ajoute une information qui provient, probablement, des Statistiques des écoles coraniques de 1917 (dont nous ne disposons pas pour Féréfougoula) : « Le marabout et almamy actuel [de Féréfougoula] est Ahmadou Kandé, né vers 1872, dont l'école compte une dizaine d'élèves »[287]. Les Statistiques des écoles de 1915 parlent seulement de « Amadou Kandé, Kadria, 7 élèves »[288].

Lieu de mémoire et lieu de pèlerinage connu[289], Féréfougoula ne semble pas, pour autant, être resté un lieu d'enseignement très actif au début du XXe siècle, si l'on s'en tient à ce nombre d'élèves.

Mohi-Moussandougou (Moussadougou)

Dans ses observations de 1915 citées ci-dessus, Le Campion indique qu'il existe un village du nom de « Mohi-Moussandougou [Mohi-Moussadougou sur les cartes] formé aux dépens de Féréfougoula ». Mohi-Moussadougou est situé à une trentaine de kilomètres au sud-est de Féréfougoula[290]. Marty, pour sa part, présente ce village comme un îlot musulman dans une région « fétichiste » : « Les 2 000 habitants (28 villages) sont fétichistes, sauf quelques musulmans à Mohi Mossadougou, Férémandougou, Tendirima Sokoro »[291].

Ce village porte le nom de son fondateur, Mohi-Moussa. Ce nom de Mohi[292] semble être familier localement[293].

Foula

Foula (ou Foulla) se trouve à 8 km au nord de Féréfougoula et à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest d'Odienné. Dans la statistique des namoutiguis déjà citée, au début du XXe siècle, « Foulla », comme Féréfougoula d'ailleurs, s'en voit attribuer un seul. Les Statistiques des écoles coraniques (1915) citent un karamoko du nom de « Dioussoufou

287. P. Marty, 1922 : 118.

288. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [v. 1915] : Féréfougoula.

289. La maison du député et homme de media Mamadou Ben Soumahoro, à Féréfougoula, fut attaquée et pillée par des éléments des « Forces Nouvellles » en 2002. « En vérité, de l'avis de notre interlocuteur – écrit le journalisste qui relate l'affaire – le village [de] Féréfougoula faisait peur aux rebelles parce que village d'un saint de l'islam à l'époque » (*Notre Voie*, 20 décembre 2002). http://fr.allafrica.com/stories/200212200372.html (consulté le 30 janvier 2016).

290. Si l'on prend d'autres repères, Mohi-Moussadougou est situé à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de Bako, lui-même à 46 km au sud d'Odienné. Voir la carte.

291. P. Marty, 1922 : 108. Tendirima-Sokoro est à une quinzaine de kilomètres au sud de Bako, un peu à l'écart de la route Odienné-Touba. Férémandougou est à une douzaine de kilomètres plus au sud sur cette route.

292. On pense à une forme de Muhyi /(al-din), Mohi/eddine, le « revificateur de la religion ».

293. Nous avons vu ci-dessus qu'un Mohi-Ladji Touré de Féréfougoula avait été le maître de Koroma Laye [Ladji, Lagui] Sylla de Seydougou (ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, village de Seydougou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Koroma Laye Sylla).

Soumahoro, 14 élèves »[294], sans autre indication. Marty, probablement documenté par les Statistiques des écoles de 1917, absentes de notre corpus, écrit : « Foulla renferme plusieurs marabouts dont un seul mérite une mention : Dioussoufou Saranorho, né vers 1870. Son école renferme une quinzaine d'élèves »[295]. On ne sait si ce glissement du nom, de « Soumahoro » à « Saranorho », provient des Statistiques ou de Marty.

Au sud d'Odienné

Kanaso (Kanhasso)

Le village de Kanaso (Kanhasso)[296] est situé à une dizaine de kilomètres à l'est de Féréfougoula, à 32 km au sud d'Odienné. On y trouve la trace, très fugitive, d'un karamoko Silla en 1915 : « Mori Yabi Silla, 33 ans, 4 élèves », sans autre indication[297].

Bako, Kambosso

On doit à Marty une notice sur le Sienkono, un canton dont le chef-lieu, Bako, est situé à 46 km au sud d'Odienné.

> « Le Sienkono comprend 2 000 Mandé et 16 villages, dont deux seulement, Bako, le chef-lieu, et Kambosso, sont exclusivement musulmans, les autres sont surtout fétichistes et font volontiers quelque opposition au chef Vakaba Koné, parce qu'il est musulman. Vakaba, né vers 1882, est de la famille héréditaire des chefs. Il a succédé en juillet 1897 à son cousin Dioulatié Koné »[298].

C'est un autre exemple d'îlot musulman dans un environnement animiste. Cette notice de Marty ne mentionne donc que le chef local, à l'exclusion de tout nom de karamoko. Nous n'en avons pas recensé, non plus, dans nos sources.

Au nord d'Odienné

Nous terminerons ce circuit par les villages au nord d'Odienné, au-delà de Samatiguila.

Sananférédougou

Sananférédougou est situé à 28 km au nord de Samatiguila, sur la route de Bougouni.

Sananféré Touré

D'après la fiche de renseignements ouverte, en 1912, à son nom, Sananféré Touré est

294. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Foulla.
295. P. Marty, 1922 : 118.
296. Kahanso est à 32 km plein sud d'Odienné, à 14 km au nord de Bako, et autant de Féréfougoula, qui est à son nord-ouest.
297. ANS, 5 G 63, [cercle d'Odienné], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : « Kanhasso ».
298. P. Marty, 1922 : 112-113.

alors le « chef du village »[299]. Il est « né à Sananférédougou en 1880 » et est qualifié de « Mandé ». Aucune « secte » ne lui est attribuée. Il a fait ses études à Samatiguila, auprès d'un maître nommé « Karamoko Kangué Samahassi [Samassi] ». Son père, nommé « Gamory Touré », qui était, lui aussi, « chef de Sananférédougou », était « mort en 1910 ».

La mère de Sananféré Touré est désignée sous le nom de « Soba Kamsagué [? – lecture difficile]… de Djirila du Bodougou, morte en 1910, de famille fétichiste »[300].

« Sa famille … prit part aux expéditions de Vakaba, et des despotes d'Odienné. Semble avoir donné le coup de main à Samory.

Chef depuis 1910. Toute la famille ayant été ruinée par la libération des captifs ne doit pas avoir pour nous […] beaucoup de sympathie.

A une autorité purement locale. Se dit bien obéi.

Chef respectueux et soumis, tout au moins en apparence. Caractère sournois. Valeur intellectuelle : médiocrement intelligent. Parle et écrit l'arabe.

Ne se déplace pas.

Sans relations avec d'autres chefs indigènes.

Tant que nous serons forts, on peut compter, dans une certaine mesure, sur le zèle du chef de Sananférédougou. Ne nous fait pas d'opposition ».

L'appréciation générale de Le Campion, ajoutée en 1915, est plus nuancée :

« Chef peu intelligent, assez bien écouté dans son village. Assez discipliné. Son village musulman étant englobé dans des régions entièrement fétichistes, le village et son chef ne peuvent nous causer aucun tracas ». Dans ce cas, l'appartenance à l'islam devient, pour l'administrateur, un facteur positif.

Tienko

À 26 km plus loin vers le nord se trouve le village de Tienko, proche de la frontière du Soudan/Mali – à distinguer d'un village homonyme situé à 14 km au sud-est de Touba. Tienko est le chef-lieu du Bodougou. Marty indique qu'il y a « peu de musulmans » et ajoute que son chef « Massa Doumbia, né vers 1865, […] prit la fuite avec la plupart de ses 2 500 administrés vers la Sibiriba (Bougouni), au temps des dévastations de Vakaba Touré. Revenus chez eux par la grâce des Français, les gens de Bodougou sont restés en relations avec leurs alliés de Bougouni »[301].

Nous n'avons pas de fiche individuelle de karamoko pour ce village.

Mahandiana

Mahandiana, qui est très proche de la frontière soudanaise/malienne, est à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de Tingréla, mais le canton du Vadougou, dont il fait partie, est alors rattaché au cercle d'Odienné.

299. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, village de Sananférédougou, fiche de renseignements ouverte le 15 mai 1912 au nom de Sananféré Touré. L'appréciation finale de Le Campion est datée d'Odienné, le 3 mars 1915. Le village porte le nom de son chef. La finale « *–dougou* ('village") » indique qu'il s'agit d'un village malinké-dioula.

300. Djirila est un village situé à une dizaine de kilomètres au nord-ouest de Sananférédougou. Le Bodougou est le canton situé plus au nord (autour de Tienko). Sur Tienko, voir ci-après.

301. P. Marty, 1922 : 108.

Dans ce canton, Marty distingue « un seul village, Mahandiana », qui, dit-il, « se signale par ses trois marabouts : Lamin Saranorho, né vers 1890 ; Mani Sako, né vers 1850 ; Anzoumana Fafana [*sic*], né vers 1890, tous qadrïa, et dont l'école renferme chacune une douzaine d'élèves »[302].

Marty a certainement repris les indications contenues dans des Statistiques des écoles coraniques des années 1910, mais au prix de plusieurs coquilles typographiques (Mani Sako, au lieu de Mami Sako ; Fafana au lieu de Fofana). Nous disposons, pour une comparaison, de celles de l'année 1917[303]. Celles-ci vont nous servir ici de référence, sans que nous soyons assurés qu'il s'agissait exactement de celles utilisées par Marty. Nous y trouvons, en outre, les noms des maîtres de ces karamokos, absents de la notice de Marty, et que nous reproduisons. En revanche, l'appartenance confrérique, affirmée par Marty à propos de ces trois karamokos, est à nuancer[304].

Voici cette liste des Statistiques de l'année 1917 : « Lamini Saranoro, 30 ans [a eu pour maître] Anzoumana Saranoro, de Mahandiana » – ce qui le ferait plutôt naître « vers 1887 » ; « Mamy Sako, 65 ans, [a eu pour maître] Karamoko Sako, de Mahandiana » – ce qui le ferait naître, effectivement, « vers1852 » ; Anzoumana Fofana, 45 ans, [a eu pour maître] Brahima Fofana, de Mahandiana » – ce qui le ferait naître « vers 1872 » (coquille probable : « vers 1890 », dans Marty, pour « vers 1870 »).

Conclusion

De ces différents repérages, il ressort que le grand Nord-Ouest est une région à dominante animiste où les musulmans vivent relativement enclavés dans leurs villages ou leurs quartiers. Odienné, Samatiguila et Tiémé sont les véritables places islamiques. Cependant un réseau moins spectaculaire de karamokos dans plusieurs villages offre l'éducation coranique de base aux enfants des musulmans locaux, et, éventuellement, de leurs voisins. Après les conquêtes de Vakaba Touré et de Samori, auxquels nombre de ces personnages ont participé, comme cela ressort de leurs biographies, puis après les perturbations dues à la libération des captifs, l'ensemble du système économique a été bouleversé. Plusieurs centres commerciaux, comme Samatiguila, Tiémé ou Maninian, ont régressé, tandis qu'Odienné, à la fois chef-lieu administratif et politique et nouveau carrefour des échanges, a connu une montée en puissance, qui s'est aussi traduite par une concentration de l'encadrement islamique local. Ce sont ces différents mouvements de transfert et de regroupements dans cette région qui retiennent l'attention.

302. P. Marty, 1922 : 112.

303. ANS, 5 G 63 (200 Mi 783). cercle du Ouorodougou, Statistiques des écoles coraniques [pour l'année 1917], Odienné, le 31 janvier 1918. [Signé] Le Campion.

304. En haut de la colonne du formulaire réservée à « l'ordre auquel appartient » chaque karamoko cité, l'administrateur (Le Campion) a préféré faire une réponse globale s'appliquant à tous les noms de la liste du Ouorodougou, et pas seulement à ceux de Mahandiana : « Kadria, ou plutôt tendance vers la Kadria, mais beaucoup de ces marabouts [du cercle du Ouorodougou] n'ont aucune idée des sectes musulmanes ». Cette réserve judicieuse de Le Campion allait à l'encontre de la doctrine officielle sur le caractère, jugé essentiel, du classement confrérique.

8

La voie Odienné-Man

C'est, comme nous l'avons indiqué, l'une des lignes méridiennes dessinées par les pistes du commerce en direction des terres productrices de cola plus au sud. En descendant de 160 km, à partir d'Odienné, on atteint le pays Mahou, qui est situé à environ 70 km de la forêt et qui a été placé par le partage colonial, à proximité de la frontière de la Guinée[1].

Le géographe Zimmermann, à partir du compte rendu de mission du lieutenant Blondiaux qui avait reconnu, en 1897, l'itinéraire ouest-est entre Beyla et Séguéla, décrivait ainsi cette zone, à la fin du XIXe siècle :

> « Ce terme de savane que nous employons est tout relatif, il désigne les pays découverts proprement soudaniens, où parmi les herbes et les cultures se dressent des arbres clairsemés, avec des lambeaux plus ou moins vastes de forêt ça et là. Les lambeaux sont particulièrement touffus et luxuriants, à la limite de la forêt ; ils ont joué de tout temps un rôle conservateur pour les peuples vaincus […].
> Telle région faisant partie de ces étendues découvertes, est très fertile : le Mahou [région de Touba], par exemple, où les Malinkés, détenteurs actuels du sol, cultivent en abondance du mil, des arachides, des ignames, du coton et surtout du riz. Mais l'importance de la région est surtout commerciale. Son activité et sa richesse étaient beaucoup plus grandes avant que Samory y eût passé ; nombre de centres jadis très importants n'offraient plus à Blondiaux que ruines ».

1. Touba, le centre principal du Mahou, est à 160 km au sud d'Odienné, à 115 km au nord de Man et, au plus près, à 13 km de la frontière guinéenne, très sinueuse dans cette zone.

L'auteur cite, à l'appui, les destructions de Sakala [Sarhala] et de Boron. Zimmermann analyse en ces termes la disposition des marchés selon deux lignes successives :

> « les marchés s'alignent de l'E. à l'W. ; les plus importants occupent la bordure septentrionale du territoire exploré par Blondiaux. […] L'Ouorodougou [*sic* : l'orthographe Ouorodougou a prévalu ensuite], […] doit son nom à son importance pour la vente des kolas (gouros) bien qu'il n'en produise pas, mais il possède le marché principal de cette denrée : Sakala [Sarhala] ; les gros centres de Kani, Toté, Koro, le plus important de tous, enrichi depuis quelques années par la protection de Samory et la ruine de ses voisins, Gouentéguéla, Beyla. Dans quelques uns de ces centres, la population est très dense, et se compose en grande partie de Bambaras [terme qui désigne ici des animistes, Sénoufo. Malinké ou autres] devenus très experts dans la pratique du commerce, et de Dioulas caravaniers venant de tous les points du Soudan. Il est à noter qu'ils forment tous des unités réellement indépendantes des États noirs où ils se trouvent compris ; ils sont en général défendus par une épaisse ceinture de végétation de 300 à 500 m. de large, véritable forêt vierge en miniature. L'élément musulman y prend une importance qu'il n'a point dans le reste du pays. Ils reçoivent, par l'intermédiaire des villages directement voisins de la forêt dense, la kola et l'huile de palme des indigènes de la forêt, et livrent en échange des étoffes, de la poudre, des esclaves et du sel […].
> À la lisière immédiate de la forêt, on rencontre, à quelques 50 ou 60 km de la grande ligne de marchés du Nord, un autre alignement de centres, la plupart situés à quelques kilomètres seulement de la forêt, d'autres établis dans la forêt même, où les Los et les Wobés apportent eux-mêmes l'huile et les kolas que les natifs de Beyla, Koro, Gouentéguéla, Sakala [Sarhala] etc. viennent chercher en grand nombre. Au nombre de ces marchés, en relations directes d'échanges avec les tribus défiantes et farouches de la zone forestière, on peut citer Danhotogo, Mansala [Masala][2], Séguéla, Dootou, et surtout Touna[3]. Ce dernier centre, aujourd'hui ruiné par Samory, fut jadis très vaste […].
> Il y a donc un double alignement de centres commerciaux. Ceux de la lisière immédiate ne paraissent pas offrir la continuité d'échanges et l'ampleur de relations des centres du Nord. Ils ne s'animent qu'une fois par semaine, et ne donnent alors lieu qu'à des relations d'étroit voisinage. On s'étonne, à première vue, que les centres principaux soient ainsi à l'écart de la lisière forestière. Ce fait s'explique par l'humeur farouche et défiante des tribus forestières, toujours prêtes au pillage, et repoussant tout contact avec les traitants du Nord, qu'elles ne connaissent point par un contact prolongé. Plus apprivoisées à l'égard de leurs voisins immédiats, elles n'hésitent cependant pas à les razzier, en cas de mésintelligence ou de disette »[4].

2. Masala est à 30 km au sud-est de Séguéla.
3. Touna est situé à faible distance de Dootou, ou Dotou, de l'autre côté (rive gauche) du Sassandra, à 45 km à l'ouest de Séguéla, en bordure de la forêt.
4. M. Zimmermann, 1899 : 262-264.

Nous allons retrouver ces différents villages : les centres situés entre 60 et 80 km en arrière de la forêt, que l'on pourrait appeler les centres de groupage, et les marchés situés en lisière où se fait le ramassage direct des marchandises apportées par les vendeurs des populations forestières. L'analyse de Zimmermann sur la structuration de l'espace commercial se double d'une vue d'ensemble sur le rôle des mouvements migratoires. Il observe le mouvement général des groupes Mandés, principalement « fétichistes », dans cet espace jusqu'au contact direct de la forêt elle-même.

Enfin, il note

> « l'infiltration lente des musulmans parmi la masse des fétichistes. Par petits groupes ou individuellement, des malinkés islamisés descendent des abords de Tombouctou ou de Djenné, s'installent dans les pays limitrophes de la forêt, s'intronisent auprès des chefs locaux, par pratiques de sainteté, persuasion et ascendant personnel, vendent d'abord des gris-gris, puis, une fois pourvus d'un certain avoir, se font donner des points où ils se livrent au commerce. Ces marabouts commerçants ont fondé quelques uns des principaux centres du pays : tels Famodian Bakaïoko, chef de Koro ; M'fafoungoué Bamba, chef de Gouentéguéla […]. Par leur adresse, leur richesse, leur aplomb dans le mensonge, le redoutable emploi qu'ils font des attitudes pieuses, ce sont, selon Blondiaux, en même temps que les apôtres de la civilisation, les plus redoutables ennemis de notre influence au sein des masses fétichistes. Ni Blondiaux, ni Eysséric n'ont eu à se louer de ces marabouts fourbes, autant qu'obséquieux, auxquels on ne peut se fier en aucune manière.
> L'un des plus avancés vers le Sud, parmi les îlots musulmans, est Dootou, au pied du Touradougou »[5].

Cet espace, qui a été terre de migrations Mandé à différentes époques, est tout entier dominé par l'économie de la cola : « À lui seul, ce […] produit est la raison d'être des relations très suivies que les tribus forestières entretiennent avec les races beaucoup plus civilisées et commerçantes du Nord. Il a déterminé le caractère des groupements et la direction des routes sur toute la lisière de la forêt dense »[6].

On observe au passage le regard différentiel porté entre les « races beaucoup plus civilisées et commerçantes du Nord » et les « tribus forestières ». À la fin du XIXe siècle, la pénétration de la forêt, aussi bien par les commerçants du Nord que par les Français, se heurte à la résistance des populations locales, qui tirent parti d'un environnement naturel difficile à pénétrer. La réputation d'anthropophagie de certains d'entre eux contribue, en outre, à leur image négative. Par comparaison, les commerçants du Nord, qu'il soient d'ailleurs animistes ou musulmans, et avec lesquels il a été plus facile pour les missions d'exploration, comme celle de Blondiaux, de négocier, sont considérés comme nettement plus civilisés. Parmi eux se trouvent des musulmans, mais le schéma binaire de Zimmermann n'est pas fondé sur une opposition entre

5. M. Zimmermann, 1899 : 263-264.
6. M. Zimmermann, 1899 : 262.

musulmans et animistes, mais sur celle entre commerçants (musulmans et animistes), jugés ouverts à la civilisation, et forestiers animistes, qui se présentent comme un obstacle majeur à la pénétration coloniale. La mission Eysséric[7], dont rend compte Zimmermann dans le même article, a mis en évidence les difficultés rencontrées en traversant des régions forestières dominées par les Lo (Gouro). Eysséric y fut d'ailleurs un moment retenu prisonnier. Nous parlerons de cette mission dans le chapitre 17 et nous analyserons la question de la transition entre forêt et savane, le long de cette zone de contact. Ici, nous considérons cette zone à partir du Nord. Nous la retrouverons ensuite à partir du Sud.

Koro

Koro se trouve à 120 km au sud d'Odienné. Ce village figure en bonne place – on l'a vu au chapitre 2 – dans le récit d'origine des Douze pèlerins. On a observé comment ce récit célèbre le pôle local de Koro : « Des douze compagnons le plus saint, le plus illustre » est précisément un Baghayogho, Hadji Moussa Baghayogho, à qui le récit prête la fondation de Koro, où se trouve sa tombe, devenue lieu de pèlerinage[8].

Nous avons noté que, dans ce village, réputé fondé par un saint, la chefferie appartient aux descendants de celui-ci. Par contre, il ne semble pas que le personnel religieux, au début du XXe siècle, soit particulièrement inscrit dans cette transmission. Selon Marty, qui a disposé d'une information particulière, « toute cette gloire islamique est bien déchue. Nfa Foumba, chef de la génération précédente, né à Koro vers 1860, Mérité par son père, Barhayorho par sa mère, a laissé une mémoire très vénérée. C'était un homme intelligent et ouvert qui accueillit avec sympathie les Français, facilita leur installation et conseilla adroitement le chef de canton à qui d'ailleurs il était allié »[9].

Ce « Nfa Foumba Mérité » – Nfa étant le préfixe de respect – était déjà mentionné, en 1902, par Clozel. Sur la base d'une enquête sur les personnages religieux du Nord de la colonie, réalisée en 1900-1901, Clozel citait 22 d'entre eux, parmi lesquels « Mfafoumbo Mérité à Koro, dans la circonscription de Touba », classé au nombre des « Kadria »[10].

Vingt ans plus tard, Marty ajoute à son sujet : « Il est mort vers 1910, laissant deux fils : Nfa Moriba et Nfa Likou, tout à fait insignifiants. Les trois marabouts locaux sont aujourd'hui : Nomori Barhayorho, Bakari Kaloro et Moussa Soumaorho, dont les connaissances sont nulles et la clientèle scolaire de 2 à 4 élèves »[11].

7. Sur les conseils du gouverneur Binger, Eysséric avait entrepris de remonter le Bandama pour explorer la région inconnue située entre le Haut-Bandama et le Haut-Cavally. Il se heurta à l'opposition des Gouro qui ne le laissèrent pas progresser. Sans qu'une convergence ait été envisagée, la mission Eysséric (fin 1896-avril-mai 1897) se déroula à peu près en même temps que celle de Blondiaux et dans des zones proches, de part et d'autre de la limite forestière.

8. P. Marty, 1922 : 130. Marty évoque aussi les miracles effectués par le saint à Koro et aux alentours, notamment en faisant apparaître une source là où l'eau manquait.

9. P. Marty, 1922 : 132.

10. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.

11. P. Marty, 1922 : 132.

Nouvelle rupture de tradition, « Nfa Foumba Mérité » n'a donc pas laissé d'héritiers notoires. Le magistère religieux est passé en d'autres mains qui, si l'on suit Marty, ne sont pas dignes de l'héritage.

Les fiches de renseignements

Nous n'avons, en effet, que deux fiches de renseignements sur des personnages islamiques de Koro en 1923, et aucun des deux n'est un Bakayogho, ni un Mérité. Bien qu'ils soient originaires de Koro, ces deux karamokos ont été formés ailleurs (Mankono et Touba). Ils ne semblent donc pas s'inscrire dans la grande tradition de Koro.

Sulayman Salifou

Sulayman Salifou est « né à Koro vers 1886 »[12]. C'est l'almamy du village. Il est qualifié de « Malinké » et de « Khadria ». Il a été l'élève de Sulayman Fofana, de Mankono. Il « prétend descendre de la sœur de Mahomet ». Son père se nomme Ali Salifou et sa mère Aminata Bamba. Il a 4 femmes et aucun bien.

Son niveau intellectuel est jugé « médiocre ». « Écrit un peu l'arabe sans le comprendre ». Il a « 6 élèves de Koro (parents dioulas et cultivateurs) ».

« A de bonnes relations avec le chef de canton. Père intrigant. Ne possède pas de relations au dehors ».

Pour le reste, il n'y a « rien » à craindre de lui. Son attitude est « très correcte » et sa « valeur morale […] anodine ».

L'administrateur de Touba, Schacher, conclut : « Marabout jeune, médiocrement intelligent, ne déployant aucune activité de propagande. Sans grands moyens comme sans grande envergure ».

Nématoroma Kalo[ro]

Le second est, un peu plus âgé, « né à Koro vers 1882 ». C'est un « Malinké ». Sa « secte » n'est « pas définie »[13].

Il a été l'élève de Sidiki Fadiga de Touba. Sa famille est originaire du Soudan [Mali]. Lui-même habite Koro depuis longtemps. Il est fils de Diéliba Kaloro et de Aïssata Kaloro, ce qui en fait un Kaloro du côté paternel et maternel.

Il a 3 femmes. « Ne possède que 9 moutons et chèvres ».

« Ne parle ni n'écrit l'arabe ». Il a « 6 élèves (parents dioulas et cultivateurs) ».

Il est qualifié de : « peu intelligent », « valeur morale insignifiante ».

L'administrateur Schacher conclut : « Est à peine un marabout, encore moins un personnage » (« Touba, 20 juin 1923 »).

Il est probable que le « Bakari Kaloro » cité par Marty soit de la même famille que ce « Nématoroma Kalo[ro] ».

Schacher et Marty s'accordent donc pour considérer comme médiocre le personnel religieux de Koro au début des années 1920. Faute d'autres éléments d'information,

12. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Koro, village de Koro, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Sulayman Salifou.

13. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Koro, village de Koro, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Nématoroma Kalo.

nous en sommes réduits à ce constat qu'il convient d'accueillir avec une certaine prudence, même s'il tend à confirmer la modestie des ressources islamiques à cette époque à Koro.

La « Bibliothèque des marabouts de Koro » autour de 1920

Nous avons à notre disposition un matériau moins subjectif. Il s'agit d'une liste, en arabe, des ouvrages de la « bibliothèque des marabouts de Koro »[14].

Cet inventaire compte 16 ouvrages dont le nom de chaque auteur est introduit par *ta'ālīf 'an* (« ouvrage/livre de… »). Les titres mêmes de ces ouvrages font, le plus souvent, défaut. Plusieurs noms d'auteurs sont ponctués de formules pieuses : « que Dieu soit satisfait de lui ! Que Dieu ait pitié de lui ! ». Le rédacteur de cette liste n'a donc pas conçu son inventaire comme une simple énumération, mais comme un exercice pieux entouré des marques de respect habituelles que l'on trouve dans un écrit islamique. La liste se termine par deux lignes de prière sur le Prophète. Avant ces deux lignes finales, il est indiqué que ce texte a été écrit à « Kulkul », mais, en dessous de ce nom, figure, comme une précision, le nom de « Kuru » (Koro) – avec vocalisation dans les deux cas. Il n'y a aucune indication sur le nom du, ou des, possesseurs de ces livres. Le nom de celui qui a composé cette liste figure à la première ligne : *Qāla al-shaikh Abū Bakr al-Zamānī*. C'est la même formule liminaire et le même nom que nous avons trouvés à Samatiguila, comme s'il s'agissait de l'un des interprètes chargé de ce travail dans cette zone.

Parmi les premiers ouvrages cités, on remarque le *Kitāb Mūsā* (« le livre de Musa/Moïse ») et, à sa suite, les *Munājat Mūsā*. En principe, *Kitāb Mūsā* désigne le Pentateuque, ou Thora. Il est improbable que cet ouvrage ait été disponible dans ce village. Il peut s'agir d'un livre consacré au prophète *Mūsā*/Moïse, selon l'enseignement qui est contenu dans le Coran à son sujet, ou, plus probablement, d'une invocation purement formelle de ce titre, en conformité avec un usage pieux, à visée protectrice, qui veut que la mention des livres prophétiques préside à la présentation d'une liste d'ouvrages, ainsi que nous l'avons déjà observé. Quant aux *Munājāt* (ou *Manājāt*) *Mūsā* (litt. « conversations secrètes de Mūsā »), ce sont des traditions populaires musulmanes de nature mystique sur les communications de *Mūsā* /Moïse avec Dieu.

Les noms qui suivent sont souvent inconnus, tel ce « Muḥammad b. al-Ḥusayn Ibn Dāwūd al-Azdak – Que Dieu ait pitié de lui ! » – qui n'est suivi d'aucun titre d'ouvrage.

Il est difficile de considérer ce document comme représentatif de la « bibliothèque des marabouts de Koro ». Il est plus probable que des livres, notamment les plus importants, aient été cachés au regard étranger et que le rédacteur de cette liste ait, en conséquence, fourni un inventaire qui, grâce à différentes formes de « remplissage » (formules pieuses abondantes, énumération allusive de livres sacrés, et relevé d'auteurs et livres inconnus, en tous cas secondaires), paraît satisfaire aux exigences de l'administrateur commanditaire, mais est, en réalité, très lacunaire. Nous n'avons donc pas analysé cette liste plus en détail.

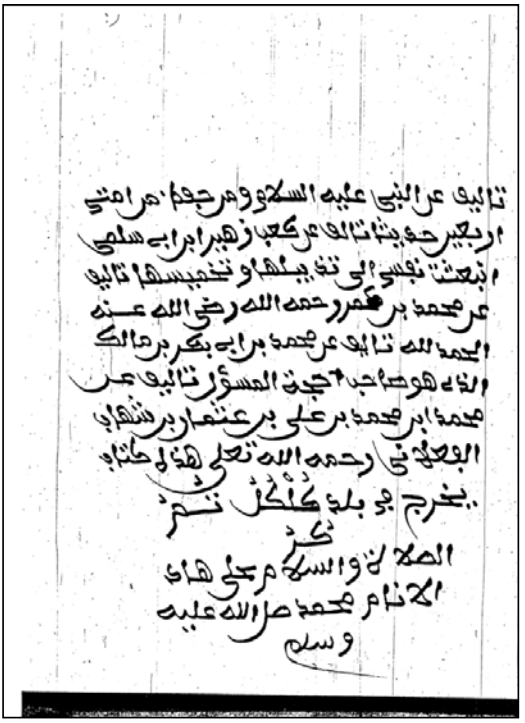
14. ANS, 5 G 64 (Mi 783), cercle de Touba, circonscription de Touba, Bibliothèque des marabouts de Koro, 2 folios en arabe, s.d. Cet inventaire n'a pas été reproduit dans les annexes de l'ouvrage de Marty.

COLONIE DE LA COTE D'IVOIRE
CERCLE DE TOUBA
CIRCONSCRIPTION DE TOUBA

BIBLIOTHEQUE DES MARABOUTS DE KORO

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ ابو بكر الزماني قال
رسول الله اذا تبسم الحي على قبر الميت تاليف محمد
بن عمر الفداسي تاليف محمد بن حمود تاليف عن ابن
عباس رضي الله عنه تاليف كتاب موسى وهناجات
موسى عليك السلام تاليف عن محمد بن عبد الله بن
عبد الرحمن تاليف ابن العباس رضي الله عنه قال
ابن العباس لما توفي رسول الله ارتجت المدينة
تاليف عن ابن عباس رضي الله عنه كان غلام من بني
اسرائيل تاليف عن محمد بن الحسين ابن داود الازدي
رحمه الله تاليف عن النعمان انه قال لما خلق الله
آدم عليه السلام ونفخ فيه روحه تاليف
عن احمد الفقير المغربي المالكي الاشعري

Folio 1



تاليف عن النبي عليه السلام ومن جملة من امتي
اربعين حديثا تاليف عن كعب زهير ابن ابي سلمى
انبعثت نفسي الى تذييلها وتخميسها تاليف
عن محمد بن عمر رحمه الله رضي الله عنه
الحمد لله تاليف عن محمد بن ابي بكر بن مالك
الذي هو صاحب اجوبة المسؤل تاليف عن
محمد ابن محمد بن علي بن عثمان بن شهاب
البوعلي رحمه الله تعالى هذا كتاب
يخرج في بلد كلكل ثم
ذكر
الصلاة والسلام على هادي
الانام محمد صلى الله عليه
وسلم

Folio 2

Le faible nombre des ouvrages recensés, même s'il ne s'agit, sans doute pas, d'un inventaire exhaustif de tous les livres disponibles dans le village, et l'absence d'auteurs et de titres majeurs dans les disciplines habituelles (notamment le *fiqh,* le *tawḥīd,* les éloges du Prophète), même si cela résulte d'une attitude locale de défiance, ne permettent pas de connaître véritablement l'étendue réelle des ressources des lettrés de Koro en matière de littérature islamique. Cela tend plutôt à renforcer l'image restrictive que nous en avons d'après les autres sources. En dépit du pèlerinage sur la tombe du saint fondateur, et de la notoriété que lui confère ce lien avec l'un des Douze pèlerins, Koro n'apparaît donc pas, à cette époque, comme une place islamique importante sur cet axe Nord-Sud. Les Baghayogho semblent être passés localement du côté du pouvoir politique et n'exercent plus de magistère religieux reconnu en ce lieu au début des années 1920. Telle est, du moins, l'apparence des choses du point de vue colonial. Si les karamokos de Koro ont su cacher leurs livres, ce peut être aussi l'indice d'une activité sous-jacente plus discrète. Le concept d'« Islamic sphere », c'est-à-dire d'une sociabilité musulmane qui échappe largement au contrôle colonial en AOF, peut être utile à l'analyse à cet égard (Voir R. Launay et B. Soares, 1999).

Touba

Touba est un site de création alors récente (seconde moitié du XIXe siècle). Selon l'administrateur de Touba, répondant, en 1920, à un questionnaire écrit de Marty, « Touba a été fondé il y a environ 47 ans [soit vers 1873] par Youssoufou Fadiga dont le père [Souleïman] Aliou Fadiga est mort à Férentéla. Les Fadiga sont originaires du Macina d'un village qui s'appellerait Ya [Dia][15] au sud de Bandiagara »[16].

La famille fondatrice : les Fadiga

Marty a repris ces informations, en y ajoutant d'autres données : « Touba, chef-lieu de la subdivision de Touba, a été fondée vers 1875 par Youssoufou Fadiga, marabout de Férentéla. Ces Fadiga sont arrivés dans le pays au dix-huitième siècle ; le chef de l'exode fut Bakari Fadiga, qui venait de Diaka [Dia, Diakha] sur le Niger. Il s'installa à Ngaoué [Ganhoué] près de Touba, et y reçut le meilleur accueil des Saramorho [Saranorho], qui l'y avaient précédé. On lui donna une femme ; on facilitera l'installation de ses captifs. Il fut ainsi le fondateur de la famille actuelle. Les générations se succédèrent de père en fils. Bakari, Souleïman Aliou, Aliou, dit Lakika, à cause de sa remarquable stature, né à Ngaoué, [qui] s'installa à Férentéla et y mourut vers 1870. C'est lui l'aïeul des Fadiga actuels, il laissa deux fils : Sidiki et Yssifou ou Youssoufou. Les deux frères vinrent, quelques années plus tard, faire quelques lougans sur l'emplacement actuel de Touba. Un hameau de culture y naquit ; il crût ; ce fut Touba »[17].

15. Dia, ou Diakha, vieux foyer islamique de l'ouest de la boucle du Niger. C'est le berceau d'al-Hajj Suwari, le fondateur de la fameuse tradition suwarienne de transmission du savoir malikite et de cohabitation pacifique avec les pouvoirs animistes dans le monde Malinké-Dioula.

16. ANS, 5 G 64, cercle de Touba. Demande de renseignements manuscrite, sur deux colonnes : les questions de Marty sur celle de gauche, les réponses de l'administrateur de Touba en face sur celle de droite. La demande est signée de Marty, 21 mai 1920.

17. P. Marty, 1922 : 139.

Nous connaissons la source directe de la succession généalogique ainsi retracée. Il s'agit, en l'occurrence, d'une fiche de renseignements ouverte au nom d'un membre de la famille Fadiga nommé « Bintou Karamoko Fadiga », un petit-fils de Souleïman Aliou, en 1912[18], mais celle-ci a fait l'objet d'une transcription fautive à deux reprises.

Comparons les deux textes : celui qui a servi de source à Marty, et le texte qu'en a tiré Marty :

> Texte de la phrase, contenu dans la fiche de renseignements ouverte en 1912 :
> « Le premier Fadiga, qui vint à Touba, fut Suleyman, surnommé Fadika en raison de sa remarquable stature. Les fils [de Suleyman] furent Bakary, Lakika, Amara, père de Bintou Karamo [Karamoko Bintou Fadiga] ».
>
> Texte publié par Marty en 1922 :
> « Les générations se succédèrent de père en fils. Bakari, Souleïman, Aliou, Aliou, dit Lakika, à cause de sa remarquable stature… »

C'est Marty qui a introduit le nom d'Aliou, absent de la fiche. Suleyman/ Souleïman est, en effet, connu, par ailleurs, sous le nom de Suleyman/Souleïman Aliou. Cet ajout n'est donc pas illégitime, mais le texte a « bégayé », en répétant une deuxième fois ce nom d'Aliou, et en attribuant à ce second Aliou fictif la « remarquable stature »[19] qui revient à Suleyman/ Souleïman Aliou lui-même ».

Ces corrections une fois effectuées, faut-il accorder une créance absolue à la source d'origine, en l'occurrence cette fiche biographique ouverte en 1912 ? Pas nécessairement, mais, dans la mesure où le texte de Marty s'en inspire directement et en a fait l'usage fautif que l'on vient d'analyser, il convient de revenir à l'original[20].

18. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), Fiche de renseignements, ouverte le 1er juillet 1912, au nom de Karamoko Bintou Fadiga (un petit-fils de Souleïman Aliou), sur lequel nous reviendrons longuement (voir plus loin). La liste de ces fils peut être complétée par les noms de Sidiki et Youssoufou Fadiga, les défricheurs de Touba cités plus haut.

19. La signification « haute stature », prêtée au mot « Fadika » par la fiche de renseignements ouverte le 1er juillet 1912 et, de façon erronée, sous la forme Lakika par Marty à sa suite, n'est confirmée par aucun dictionnaire de langues mandingues. Nous avions consulté notre collègue Francis Simonis, connaisseur de la langue dioula, et l'universitaire ivoirien Issouf Binaté, qui avaient, tous les deux,conclu négativement. Issouf Binaté s'était tourné vers le professeur Kanvaly Fadiga, qui, lui-même, s'était adressé à des Anciens à ce sujet. Pour ce dernier, « "Fadiga" ne veut rien dire en langue Malinké et Mahou (dialecte de Touba) ». (Communication personnelle d'I. Binaté, 3 décembre 2015).

20. Bien que la fiche de renseignements, centrée sur Karamoko Bintou Fadiga, ne les intègre pas, il convient d'ajouter, d'après les informations de l'administrateur de Touba et Marty, les noms de Sidiki et Youssoufou, les fondateurs de Touba, parmi les fils de Souleïman Aliou (ANS, 5 G 64, cercle de Touba, Réponse de l'administrateur de Touba à la demande de renseignements de Marty (1920) et P. Marty, 1922 : 139). Seul Marty nomme Sidiki.

Sur l'arrivée des Fadiga et les étapes de leur migration, si nous suivons et récapitulons les différents éléments cités ci-dessus, les Fadiga auraient donc migré en plusieurs temps : de Dia à Ganhoué, puis à Férentéla[21], et de Férentéla à Touba. Si l'on interprète ce récit en termes chronologiques, la première migration, de Dia à Ganhoué, aurait donc eu lieu vers le milieu du XIXe siècle, puis « Souleïman Aliou […], né à Ngaoué », « s'installa à Férentéla et y mourut vers 1870 » (selon Marty). Le dernier mouvement de Férentéla à Touba, en la personne des deux frères, Sidiki et Youssoufou Fadiga, fils de Souleïman (selon l'administrateur de Touba et Marty), aurait eu lieu, dans ces conditions, vers la fin du XIXe. La chronologie initiale donnée par Marty, qui datait l'arrivée des Fadiga « au dix-huitième siècle », paraît ainsi trop haute au regard de ces différentes données.

Quant à la fondation de Touba, la date indiquée par l'administrateur de Touba à Marty : 47 ans plus tôt, soit vers 1873, est vraisemblable. Marty l'a retenue sous la forme : « vers 1875 ».

Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920, complétées par deux notices biographiques de Marty

Sur les personnalités musulmanes de Touba dans ces années là, nous disposons de 9 fiches de renseignements, dont 3 pour le même personnage. Sur ces 9 fiches, 2 ont été ouvertes en 1912, 2 en 1915 et 5 en 1923. Ce sont les Fadiga et les Bamba, associés par des liens familiaux, qui occupent le devant de la scène.

Avant de présenter ces sept personnages, auxquels nous en ajouterons deux autres dont la notice est fournie par Marty, nous allons faire une place à Sidiki Fadiga, l'un des fondateurs de Touba. C'est Marty qui fournit précisément sa notice biographique.

Sidiki Fadiga

Rappelons tout d'abord que Sidiki Fadiga était présenté par Marty comme l'un des fils de Souleïman Aliou Fadiga et, comme tel, un petit-fils de Bakari Fadiga, celui qui avait migré à partir de Dia. Toujours selon Marty, ce fut, avec son frère Youssoufou, l'un des défricheurs du site de Touba. L'administrateur de Touba, dans sa réponse, avait seulement nommé Youssoufou.

Sidiki Fadiga a été remarqué très tôt par les autorités coloniales. Clozel, utilisant une enquête menée en 1900-1901, le désignait en ces termes en 1902 :

> « Karamokho Sidiki Fodiga [*sic*] de Touba possède, bien que peu instruit, une influence morale très réelle dans la région ; 650 fidèles viennent à sa mosquée assez régulièrement ; il a toujours vécu en bons termes avec nous »[22]. Clozel, à la suite de ses sources, le classe parmi les Tijani[23].

Vingt ans plus tard, Marty en dresse le portrait suivant :

21. Férentéla est situé à 15 km au sud-ouest de Touba. Ganhoué est à 8 km au sud-ouest de Férentéla.
22. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.
23. Clozel s'appuie sur « une enquête faite dans la région pendant les années 1900 et 1901 ».

> « Sidiki Fadiga, né vers 1830, est mort vers 1905. Ce fut un marabout d'une notoriété considérable. Son grand âge, sa science, sa réputation de vertu et de sagesse, son titre de moqaddem tidiani lui valurent une considération qui n'est pas près de s'éteindre. Il a élevé coraniquement et donné l'ouird tidiani à tous les marabouts du village. II sut vivre en bons termes avec les premiers occupants français du pays, et entretint par la suite avec eux d'excellentes relations »[24].

Marty énumère alors à la suite les autres Fadiga qu'il présente comme les petits-fils ou petits-neveux de Sidiki. Nous allons les retrouver un peu plus loin.

On notera que, sur la notoriété du personnage, comme sur son affiliation à la Tijaniyya, Marty et Clozel s'accordent, mais que, par contre, ils divergent sur son niveau de savoir : Clozel le qualifie de « peu instruit », tandis que Marty vante sa « science ».

Mamadou Souraké Bamba

Marty attire l'attention sur un autre fondateur de Touba, un membre de la famille associée des Bamba : « La famille qui vient immédiatement après les Fadiga est celle des Bamba, dont l'ancêtre, Vémo [Vema] Bamba, suivant de Youssoufou Fadiga, participa avec son maître à la fondation de Touba. Son chef est Mamadou Souraké Bamba, né vers 1850. C'est un homme moyennement instruit, mais affligé d'une cécité presque complète »[25].

Celui-ci a précisément fait l'objet d'une fiche de renseignements ouverte en 1915, dont Marty s'est directement inspiré. Mamadou Souraké Bamba[26] est « né à Touba vers 1850 », où il réside. Il est « fils de Mamadou Bamba et Courani Bamba », et il est donc Bamba par sa mère et son père.

Il est qualifié de « Kadria » et présenté comme l'élève de Sidiki Fadiga.

« Lit et écrit couramment l'arabe ». On dit pourtant de lui qu'il a une « intelligence paresseuse, peu d'instruction ». « A passé sa vie à enseigner le Coran. Y a renoncé lors de la libération officielle des captifs ».

« Marabout sans influence. Très peu de rapports avec l'administration ».

« À peu près aveugle ». Se déplace « très rarement dans les environs, [seulement] pour les funérailles des marabouts ».

Il représente donc, déjà en 1915, une génération dépassée, et cela à plus forte raison en 1920-1922, s'il était encore vivant.

Karamoko Bintou Fadiga

Nous retrouvons ici la fiche de renseignements qui nous a servi à rectifier la séquence généalogique improprement reprise par l'ouvrage de Marty.

24. P. Marty, 1922 : 140.
25. P. Marty, 1922 : 142.
26. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1915 au nom de Mamadou Souraké Bamba.

Sidiki Fadiga étant décédé en 1905, le personnage le plus important de Touba qui a pris sa suite est un de ses neveux du nom de Karamoko Bintou Fadiga – Bintou étant le nom de sa mère, Bintou Bamba, avec le lignage de laquelle il y a donc eu une alliance matrimoniale. Nous disposons sur lui de trois fiches de renseignements : deux ouvertes en 1912 et la troisième en 1923[27]. Ces fiches, notamment celle du 7 juillet 1912, apportent sur ce personnage de nombreux éléments biographiques, dont Marty a fait largement usage[28].

La fiche du 7 juillet 1912 est une mise à jour, assez copieuse, de celle du 1er juillet 1912. La fiche de 1923 décrit le personnage dix ans plus tard. Cette multiplicité de fiches, accompagnée de quelques variantes, a l'avantage d'offrir un portrait en plusieurs strates, avec de nombreux éléments factuels qui concourent à une connaissance plus complète du personnage, du moins d'après ce qu'en sait l'administration coloniale.

La première question est celle de son âge, toujours approximatif dans ces documents. La fiche du 1er juillet 1912 lui prête « environ 50 ans », ce qui le ferait naître vers 1862. Celle du 7 juillet apporte de fausses précisions en le faisant naître pendant le « mois Aradiaba en 1299 suivant la numération arabe, soit vers 1859 ». Aradiaba (ou Al-Radjaba) est le mois hégirien de Rajab. Or Rajab 1299 correspond à mai-juin 1882. C'est l'année hégirienne 1275 qui correspond à l'année 1859. La fiche de 1923, elle, le fait naître « vers 1857 ». On admettra que ces dates, qui s'inscrivent dans une fourchette étroite 1857-1862, ne sont pas totalement discordantes.

La fiche du 1er juillet 1912 le qualifie de « Malinké », celle du 7 juillet 1912 de « Saracolais ». Celle de 1923 le qualifie aussi de « Sarakolé ». Le nom des Fadiga est effectivement d'origine Soninké, mais le lignage a dû être soumis, dans cette région, à différentes formes de « malinkisation ». Les trois fiches s'accordent, par ailleurs, pour le désigner comme Tijani.

Sur l'origine de la famille, c'est la fiche du 1er juillet 1912 qui donne les informations que nous avons utilisées plus haut sur Dia, le point de départ de la migration, et sur le rôle de Souleïman Aliou Fadiga et de ses fils. Amara, l'un des fils de Souleïman, est précisément le père de Karamoko Bintou Fadiga.

La fiche du 7 juillet 1912 précise encore : « Remonte en quatre générations à Suleyman Fadiga, ancêtre de tous les Fadiga du pays venus de Diaka près de Ségou. Famille de musulmans enseignant le Coran ». Ce « Suleyman Fadiga » serait donc un aïeul, dont le nom aurait été repris par son petit-fils, Souleïman Aliou, selon un usage fréquent. Il serait, en ce cas, le père du premier Bakari de la généalogie, le « chef de l'exode ». Selon la fiche du 1er juillet 1912, les Fadiga auraient été « établis dans la région depuis le milieu du siècle dernier » – ce qui, on l'a dit, est la chronologie la plus vraisemblable, au regard de la généalogie mentionnée.

La fiche du 1er juillet 1912 présente Bintou Karamoko Fadiga comme aisé : « Assez riche […]. Se livre activement au commerce depuis la libération des captifs et depuis quelques mois fait de l'élevage et de grandes cultures ». En 1923, il « possède un peu

27. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), Touba, fiches de renseignements ouvertes le 1er juillet et le 7 juillet 1912 au nom de Bintou Karamoko Fadiga ; ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Karamoko Bintou Fadiga.

28. P. Marty, 1922 : 140-141. Il a utilisé les fiches de 1912, celle de 1923 étant postérieure à son enquête.

d'argent, comme ancien chef de canton et commerçant ». Il a « une dizaine de bœufs et quelques chèvres, 4 femmes et 7 concubines » – les biens et les femmes étant souvent rassemblés en une même rubrique dans les fiches…

Sur le plan islamique, la fiche du 7 juillet le décrit comme un homme instruit : « Écrit couramment l'arabe. Est probablement le plus lettré des marabouts du district. N'enseigne pas le Coran » – ce que confirme la fiche de 1923.

La grande affaire, dans sa biographie, est celle de ses relations avec Samori. La fiche du 1er Juillet 1912 en donne un premier résumé : « A reçu de Samory un peu d'or. A connu Samory à Bissandougou. Il fit partie de son conseil, rendant la justice, était chargé de la lecture du Coran et de la recherche des plus beaux manuscrits. Il prit part au siège de Sikasso, revint à Bissandougou, puis partit à Konakry. Il revit Samory à Doué[29] quelque temps avant sa prise où il accompagna le capitaine Ristori[30]. Le canton du Mahou fut épargné grâce à l'amitié de Samory pour Bintou Karamo. Depuis l'occupation définitive, Bintou Karamo s'était tenu un peu à l'écart du poste. Il avait délégué un membre de sa famille, pauvre et sans influence, pour exercer à sa place le commandement de la région de Touba. La libération des captifs l'éloigna beaucoup de nous, mais il ne manifesta jamais ouvertement son mécontentement ».

Une semaine plus tard, la fiche du 7 juillet 1912 transforme cette information et fait de lui, au contraire, un acteur engagé aux côtés des autorités coloniales. On peut supposer que l'attitude officielle n'a pas changé en une semaine, mais que la fiche du 1er juillet reprenait, plus probablement un document plus ancien :

« Son père Amara enseigna le Coran pendant 36 ans à Konakry, d'où il partit vers 1889 pour se rendre à Bissandougou (Guinée) où il comptait voir Samory. Ce dernier se trouvait alors à Sikasso. Bintou Karamoko lui fut alors envoyé pour lui porter les salutations de Amara. À son retour, la famille vint à Touba où elle s'installa.

Bintou Karamoro y attendit l'occupation française et servit de guide au commandant d'une de nos colonnes qui passa le Bafing à la poursuite de Samory. Depuis l'occupation de Touba, a été nommé chef du village puis d'un canton assez important ». Cette fiche du 7 juillet 1912, le désigne encore comme « chef du village et du groupe de Touba (6 582 hab.), président du Tribunal de subdivision ».

La notation finale est donnée par Le Campion : « Intelligent et instruit. Avare. Semble plutôt bien disposé à notre égard. Pendant tout le courant de l'année 1912, Bintou nous a donné satisfaction. Intelligent, habile, il s'est acquitté avec tact de ses fonctions de chef de groupe et de président du tribunal » (« décembre 1912. Signé : Le Campion »).

29. Doué (Dwé) est une quarantaine de km au nord de Touba, au nord du village de Niokosso, sur une route qui longe la frontière guinéenne. C'est le lieu de la dernière victoire de Samori sur les troupes coloniales le 28 juillet 1898. Samori, alors en fuite vers la Guinée et le Liberia, traverse le Mahou. Il sera capturé à Guélémou deux mois plus tard (29 septembre 1898). Guélémou (aujourd'hui Guéoulé) est à environ 70 km au nord-ouest de Man.

30. La phrase semble indiquer, comme la fiche suivante le confirme, qu'il avait, entre temps, noué des relations avec le commandement français. Le capitaine Ristori était basé à Touba pour barrer la route du nord à Samori. Gaden dénonça ses défauts caractériels et demanda à être placé, lui et sa compagnie, sous l'autorité du résident français d'Odienné, ce qui lui fut accordé (Voir R.M. Dilley, 2014 : 113).

Les appréciations favorables n'ont cessé, dès lors, de se succéder sur son compte, quoique avec quelques réserves. Ces évaluations actualisées sont enregistrées sur la même fiche.

En 1913, « Bintou s'acquitte toujours de ses fonctions avec zèle. Comme juge, il est, ce qui est normal, un peu partial en faveur des musulmans. Il y a parfois lieu de s'opposer chez lui à deux tendances : il désire contre leur gré maintenir les captifs chez leurs maîtres, il admet que seuls les pères, les maris ont le droit de décider du sort de leurs filles et de leurs femmes. Bref, sous des apparences séduisantes, Bintou est très ancré dans les anciens usages. Il importe pour nous de tenir compte de ces tendances et, dans chaque cas particulier, les étudier de près, car elles peuvent être pour nous pleines d'utiles enseignements. À surveiller aussi les rapports (non au point de vue religieux, mais politiques, économiques) que pourrait avoir Bintou avec les chefs musulmans voisins (Koro, Ferentela, etc.) » (« 14 juillet 1913. Signé : Le Campion »).

En 1915, « Bintou est un bon chef, influent et écouté. Sa situation de président du tribunal de subdivision, de marabout estimé et de chef de canton d'un groupe important lui donne une grande autorité. Elle est très suffisante et il ne faut pas lui en laisser prendre davantage. Dévoué à notre cause, il peut nous rendre des services » (juin 1915. Signature inconnue).

La fiche de 1923 efface, aux yeux de l'Administration, ses erreurs de jeunesse : « Il a eu avec Samory de bons rapports, mais aucune alliance » – une façon euphémique de tourner la page. D'autres éloges suivent : « N'a jamais pris part à aucune opération ni aucune intrigue. A servi de guide aux premiers détachements pour venir dans le pays. Nous a toujours loyalement servi ». « Est en bonnes relations avec tous les chefs de la région en général ». Sa « valeur morale » est jugée « bonne ». On peut attendre de lui un « concours dévoué ».

L'homme a vieilli : « Aveugle et démissionnaire. Possède, sur les dioulas du canton Mahou, une grande influence due surtout à l'excellence de ses rapports avec nous. Jouit de l'estime publique, mais qui ne dépasse pas les limites de la subdivision ».

L'administrateur Schacher formule en conclusion, une appréciation entièrement positive, ce qui est rare chez lui : « Karamoko Bintou Fadiga est certainement le plus important des chefs musulmans du pays. Il doit cette importance à la politique qu'il a menée aussi bien avec Samory dont il a été l'ami, qu'avec nous, qu'il a servi fidèlement et dont la protection a fait sa situation. A été un très bon chef de canton, d'un esprit posé et d'une expérience appréciable. Est resté aimé et considéré ».

Marty ajoute à l'actif de Karamoko Bintou un couplet patriotique que celui-ci offrit pendant la Première Guerre mondiale : « En 1915, il adressait les vers arabes suivants à son chef de poste :

'Nous demandons à Allah de faire triompher le Gouvernement français.

Nos cœurs souhaitent ardemment la victoire des Français sur les Allemands.

Qu'Allah nous fasse rester à l'ombre du drapeau français" »[31].

Dans les fiches de renseignements de Man, nous trouverons un petit frère de Bintou Karamoko Fadiga, du nom de « Siéko Fadika », « né à Touba », âgé de « 25 ans » en 1913,

31. P. Marty, 1922 : 141.

qui a fait ses études auprès de « Bindou Karamoro Fadika, chef [président] du tribunal [de Subdivision] de Touba, son frère »[32]. Il « fait le dioula ». La fiche indique encore qu'il est « très riche, surtout par son frère, qui est un marabout notoire ». Il « passe pour devoir devenir plus tard un grand marabout. Très jeune, n'a pas encore compromis sa situation en demandant des aumônes » ; « va de Man à Touba ». C'est un bon exemple de la répartition des tâches qui pouvait avoir lieu au sein d'une grande famille. Le cadet faisait du commerce entre Touba et Man pour son propre compte et celui de sa famille. Nous reparlerons de lui à propos de Man.

On retrouve, dans l'itinéraire de Karamoko Bintou Fadiga, comme dans d'autres biographies de la région, cette fascination initiale des clercs pour Samori, leur disponibilité à le servir dans la mesure où il pouvait soutenir les musulmans contre les animistes, puis le ralliement de ces mêmes clercs, ou, du moins, d'une partie d'entre eux, au pouvoir colonial. La question des relations avec les animistes reste pour lui importante (on en retrouve l'écho dans le parti pris qu'on lui prête en faveur des musulmans au tribunal). On note aussi ses positions très « orthodoxes » sur la « gestion » des femmes, une allusion rare dans ces fiches.

Karamoko Bintou Fadiga, à la fois chef politique et personnalité religieuse, jouissant aussi d'un statut économique aisé, avait de l'entregent et il a su négocier son maintien en place avec les pouvoirs successifs, entretenant finalement une relation privilégiée avec l'administration coloniale qui avait autant besoin de lui (« il peut nous rendre des services ») qu'il avait alors besoin d'elle.

Karamoko Bintou Fadiga est, dans les années 1910 et 1920, la figure principale de cette famille Fadiga qui contrôle, à travers lui et d'autres membres de sa parenté, l'accès aux différentes sources de pouvoir (politique, économique, judiciaire et islamique). Cette fiche en offre un bon exemple.

Bamba Dian Fadiga (Mamadou)

La fiche suivante, ouverte en 1923, est celle du frère et successeur de Karamoko Bintou Fadiga. Bamba Dian Fadiga (Mamadou)[33] est né à Conakry vers 1873 « par suite du hasard des déplacements de sa famille ». Il est qualifié, lui aussi, de Sarakolé. La famille, « immigrée vers 1840 », est « originaire de Diaha » [Dia, Diakha]. Il est frère de même père (Amara Fadiga) et même mère (Bintou Bamba) que Karamoko Bintou Fadiga.

C'est un « Tidjany ». Il a été l'élève de son père Amara Fadiga, lui-même « élève de Alfa Mamadou, chef de Kankan ».

« Possédait quelques bœufs détruits par peste bovine. Possède encore quelques moutons et chèvres, un tout petit peu d'argent dont il se sert pour commercer ».

« Très intelligent ; écrit et comprend un peu l'arabe. Ne fait plus d'enseignement ».

L'Administration ne l'apprécie guère : « Peu aimé, ambitieux, intrigant dans ses relations avec les chefs indigènes ». Attitude : « correcte – sournoise » ; « valeur morale : hypocrite ».

32. ANS, cercle du Haut-Cavally, Sous-secteur Dan, village de Man, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1913 au nom de Siéko Fadika. Marty reproduit les différents éléments de cette fiche (1922 : 66).

33. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Bamba Dian Fadiga (Mamadou).

« Est effectivement chef du groupe de Touba. Voudrait voir étendre son autorité ; est en lutte à cette occasion avec tous les chefs musulmans et fétichistes qu'il voudrait commander ».

L'administrateur Schacher lui donne le coup de grâce : « Pas grand-chose en raison du peu de sympathie qu'il a pu inspirer. D'une attitude toujours correcte, même servile, Bamba Dian Fadiga jouit d'un certain prestige dans le pays en raison de ses relations qu'il s'efforce de conserver très bonnes avec l'autorité. Ne possède ni l'esprit d'équité, ni l'intelligence large de son frère. Est à surveiller, non pas au point de vue de ses vues politiques, mais à celui des libertés qu'il est tenté de prendre avec la justice ».

C'est un chef de canton qui indispose donc l'autorité coloniale par son attitude autonome et les abus de pouvoir qu'on lui prête. Nous l'avons retenu dans cette liste de personnalités islamiques parce que c'est un membre de la famille Fadiga et aussi, parce qu'il a été, un moment, enseignant.

Vamoussa Fadiga

Un troisième frère, plus jeune, est également distingué par l'administration coloniale en 1923. Il s'agit de Vamoussa Fadiga[34], « né à Koké, vers 1880, près Conakry par suite du déplacement de sa famille ».

Comme ses frères, il est qualifié de « Sarankolé, des environs de Tombouctou », originaire de « Diaha (Soudan) »[35]. et « Tidjany », par « Sékou Amadou Tidjany[36], ancien roi de Ségou ». Vamoussa Fadiga est « actuellement chef de l'école tidjany de Touba ».

Il est frère de même père (Amara Fadiga) et de même mère (Bintou Bamba) que les deux Fadiga précédents.

« Intelligent ; écrit sans comprendre l'arabe du Coran ». Il a 5 élèves (ses 2 fils et les autres, fils de dioulas).

Il « possède un cheval, quelques moutons et chèvres ». Il a « 4 femmes, 1 concubine ».

« Il est le frère de l'ancien et du nouveau chef de canton de Touba. S'entend très bien avec eux ». Son attitude est jugée « très correcte ». « Il écrit un peu et comprend un peu le français ».

L'administrateur de Touba, Schacher, ne le considère pas, cependant, avec faveur : « À surveiller. Marabout intelligent, calme et probablement sournois. N'a donné lieu à aucune observation particulière, mais me semble devoir être surveillé ». On n'a rien à lui reprocher, mais il est, quand même, suspect !

34. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Touba, fiche de renseignements ou verte le 19 juin 1923 au nom de Vamoussa Fadiga.

35. Ces trois frères Fadiga, considérés comme « originaires » de Dia/Diakha (ce qui ne veut pas dire qu'ils y soient nés), s'inscrivent donc bien dans la migration des Fadiga décrite plus haut. Elle était datée de 1840 dans la fiche précédente.

36. « Ahmadou Cheikhou, sultan de Ségou », ou Ahmad al-Kabir, fils et successeur d'al-Hajj 'Umar, régna de 1864 à 1890 à Ségou et mourut près de Sokoto en 1897.

Un lien précis avec la Tijaniyya ʻumarienne est indiqué dans cette fiche. Ce « Sarankolé » aurait été initié à Ségou par Ahmadou Cheikhou, fils d'al-Hajj ʻUmar. Si Vamoussa Fadiga est né vers 1880, il avait donc environ 10 ans quand Ahmadou Cheikhou (Ahmad al-Kabir) dut abandonner Ségou et fuir vers l'est, ce qui rend la chose peu vraisemblable. Il est également étonnant que ce genre de connexion, à laquelle l'administration coloniale était attentive, n'apparaisse ni dans les deux fiches précédentes, ni chez Marty. Même si l'on peut admettre que Vamoussa ait reçu la *silsila* ʻumarienne par l'intermédiaire d'un membre de la famille d'Ahmad al-Kabir, ou de tout autre de ses disciples, cette affirmation unique reste incertaine.

Mohamoudou Fadiga

Mohamoudou Fadiga[37] est « né à Touba vers 1870 » et y réside. C'est un « Sarankolé ». La question sur sa « secte » est laissée en blanc. Il a été l'élève de [Souleïman] Aliou Fadiga de Touba. Il appartient à la famille Fadiga, « originaire de Tombouctou » [raccourci des formules précédentes qui placent avec quelque approximation Dia dans la région de Tombouctou[38]]. Son père était Mohammadou Lamine Fadiga.

Il a 2 femmes et ne possède rien.

« Intelligence moyenne. Écrit un peu sans comprendre arabe [*sic*]. N'enseigne pas ». Sa « valeur morale » est jugée « insignifiante », son attitude « correcte ».

Il est l'almamy de la communauté, mais il « paraît plutôt un homme de fait [*sic*, pour « de paille «] de la famille Fadiga dans laquelle il occupe une très petite situation qu'un véritable almamy ». Toujours aussi tranchant, Schacher le caractérise en ces termes : « Cet almamy n'est qu'un personnage interposé : dans la famille Fadiga qui tient, par ses attaches ou celles qu'elle manifeste avec l'autorité, le premier rang de la contrée, on a choisi le plus nul, le plus insignifiant, le « parent pauvre » pour en faire l'almamy. Cela démontre une fois encore la nécessité de se méfier de cette famille, non au point de vue d'une action possible contre nous qu'à celui de l'abus vis-à-vis des indigènes d'une autorité qui est le reflet de la nôtre ».

Lamine Fadiga

Notre information sur Mohammadou Lamine Fadiga, le père et prédécesseur de Mohamoudou Fadiga, provient de Marty, qui ne connaît que lui, et non son fils. Marty présente Lamine Fadiga comme un « cousin » de Karamoko Bintou Fadiga :

« Lamine Fadiga […] est né à Férentéla vers 1850. C'est l'almamy et le cheikh des marabouts de Touba. Il a fait quelques études à Kankan, mais les a achevées à Touba même, et n'en est plus sorti. Il enseigne le Coran à une demi-douzaine d'enfants. Il n'a pas de fortune et vit du produit des cultures familiales auxquelles sont employés ses élèves. Il est peu instruit et manie plus facilement les caractères arabes en langage malinké que la langue arabe elle-même »[39] – cette dernière notation attirant l'attention,

37. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 21 juin 1923 au nom de Mohamoudou Fadiga.
38. Dia est à 500 km de Tombouctou.
39. P. Marty, 1922 : 141-142.

une fois de plus, sur l'usage fréquent de l'écriture du dioula, ou du malinké, en caractères arabes.

L'information de Marty est cependant datée, puique Mohamoudou Fadiga a, entre temps, hérité de son père Lamine les fonctions d'almamy.

Katoma Fadiga

Lamine Fadiga avait aussi un frère nommé Katoma Fadiga, nettement plus jeune, présenté en ces termes par Marty : « Katoma Fadiga, frère du précédent, est né vers 1885 [*sic*] à Sokouralla. C'est un marabout de peu d'envergure, qui vit tranquille, partagé entre ses cultures et son enseignement. Il fut assesseur du tribunal de cercle, jusqu'au jour où le chef-lieu du cercle fut transporté à Man »[40]. Marty résume, en fait, sa fiche de renseignements de 1915, mais avec une coquille qui se traduit par un décalage de 30 ans dans sa date de naissance.

Selon cette fiche de 1915, Katoma Fadiga[41] est, en effet, « né à Sokourala[42], près de Touba, vers 1855 ». Il est qualifié de « Saracolais ». Il n'y a pas de réponse à la rubrique « secte ». Il a eu pour maître « Sidiki Fadiga à Moribadougou, puis Touba ». Il est le « fils de Mamadou Fadiga et de Sarata Bamba » – autre exemple d'alliance matrimoniale entre les deux familles dominantes. Sa famille remonte « jusqu'à Suleman Fadiga, 4 générations plus haut, ancêtre de tous les Fadiga du pays, venu de Diaka, près Ségou. Famille enseignant le Coran ». Sa position de frère de Lamine, signalée par Marty, n'est pas indiquée dans la fiche.

« Parle et écrit correctement l'arabe. 4 élèves de Touba. Parents : cultivateurs musulmans », « A passé sa vie à enseigner le Coran à de jeunes enfants ». Il n'a « pas de fortune. Ses élèves lui [*sic*] aident à faire ses cultures dont il vit ». Son niveau intellectuel n'est pas jugé très élevé : « Intelligence paresseuse. Ne connaît que le Coran ».

L'Administration a une opinion plutôt favorable : « Attitude correcte mais vient rarement au poste ». Elle en a fait un assesseur au Tribunal de cercle « jusqu'au jour de la scission du cercle dont le chef-lieu fut transporté à Man » – une phrase reprise directement par Marty.

« Semble souhaiter terminer sa vie en paix » – ce qui confirme bien qu'il n'est pas né en 1885.

Nous retiendrons plus particulièrement la mention de Moribadougou, un village de Guinée où il a commencé à étudier avec son maître. La fiche de renseignements de Samouka Bamba, un chef de Férentéla, un village à l'ouest de Touba que nous examinerons plus loin, indique que celui-ci « est très lié avec les musulmans du Moribadougou (Guinée) »[43]. La fiche d'un chef précédent de Férentéla, Gamori Bamba, au début du

40. P. Marty, 1922 : 142.

41. AN5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1915 au nom de Fadiga. Il existe une copie de la même fiche, dont l'en-tête, détériorée à certain endroits, n'est pas identifiable : ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 8 juin [1915 ?], au nom de « Fadiga », sans autre précision. C'est la comparaison des deux fiches qui permet de reconstituer cet en-tête.

42. Sokourala, à distinguer de la localité du même nom, en Guinée, est un village situé à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Touba.

43. ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 9 juin 1915 au nom de Samouka Bamba. Cette phrase

XXe siècle, que nous examinerons aussi plus loin, notait que son père, qui périt dans une révolte, était chef de Moribadougou[44]. Les clercs de ce village guinéen sont donc étroitement associés dans un réseau qui unit les familles islamiques de plusieurs villages de la région. Ces villages figurent, par exemple, dans des nécrologies récentes de membres de la famille Bamba. La formule récurrente est : « La grande famille Bamba à Touba, Guintéguéla[45], Férentéla et Moribadougou »[46].

Mamadou Sérifou Bamba

Le dernier personnage à faire l'objet d'une fiche de renseignements dans cette série est Mamadou Sérifou Bamba, « né à Drakama (cercle de Beyla) vers 1877 » [47].

« Sa famille, originaire du cercle d'Odienné, avait émigré à Beyla [Guinée], d'où elle est revenue avec son père Kanvali Bamba. Sa mère [est] Saran Sérifou dont il a pris le nom qui témoigne d'une origine illustre ».

Il n'a pas de fortune : « cultive ses terres ». Il a 4 femmes et 2 concubines.

« Intelligent. Écrit un peu sans comprendre l'arabe. N'a plus d'élèves ».

Il est « assistant de la mosquée de Touba » et « assesseur du tribunal de subdivision »

Il a une excellente image auprès de l'Administration : « bonne renommée », attitude : « très correcte ». « bon agent ; à employer ».

En faisant un bilan de cette série de fiches de renseignements sur Touba, on peut observer la position prééminente des Fadiga, les Bamba jouant plutôt les seconds rôles.

Karamoko Bintou Fadiga a été président du Tribunal de subdivision et chef de village et de canton (sources datées de 1912 et 1915), Bamba Dian Fadiga (Mamadou), son frère, et comme lui Bamba par sa mère, est devenu chef de canton (source datée de 1923), Lamine Fadiga, puis son fils Mohamoudou Fadiga ont été successivement almamys de Touba (sources datées de 1922-1923).

Du côté Bamba, on ne trouve, en la personne de Mamadou Sérifou Bamba, qu'un assesseur du Tribunal de subdivision et un assistant de la mosquée (source datée de 1923). Même si ces données sont nécessairement partielles, elles illustrent les positionnements sociaux des deux familles, qui paraissent d'ailleurs plus associées que rivales. Les Bamba fournissent, notamment, des épouses aux Fadiga.

Deux tableaux généalogiques vont nous permettre de récapituler les informations biographiques qui ont été ainsi réunies.

est reprise quasiment à l'identique par Marty (1922 : 139).

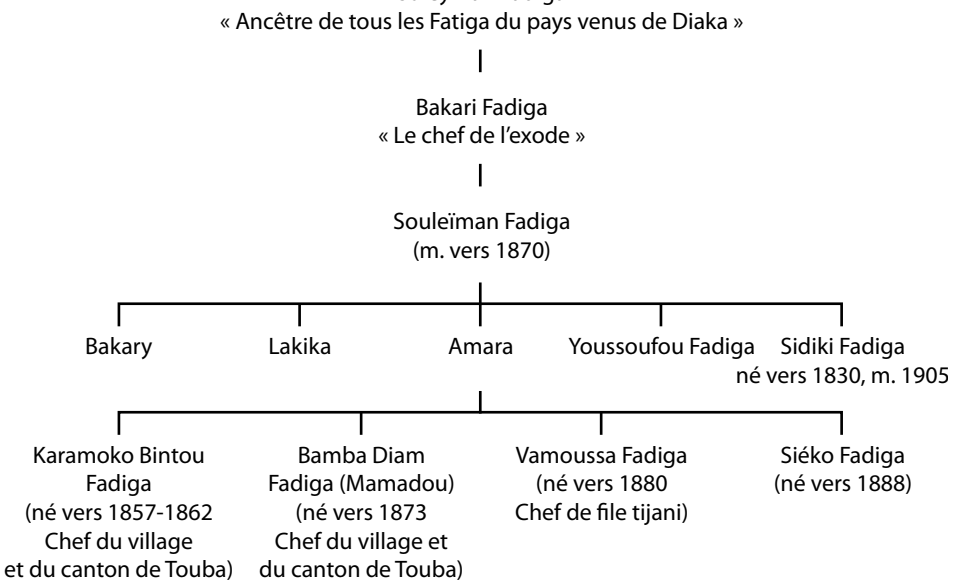
44. ANS 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 1er juillet1912 au nom de N'Gamory Bamba. Cette phrase est reprise à l'identique par Marty (1922 : 138).

45. Le village de Guentéguéla (ou Guintéguéla) est situé à 70 km à l'est de Touba

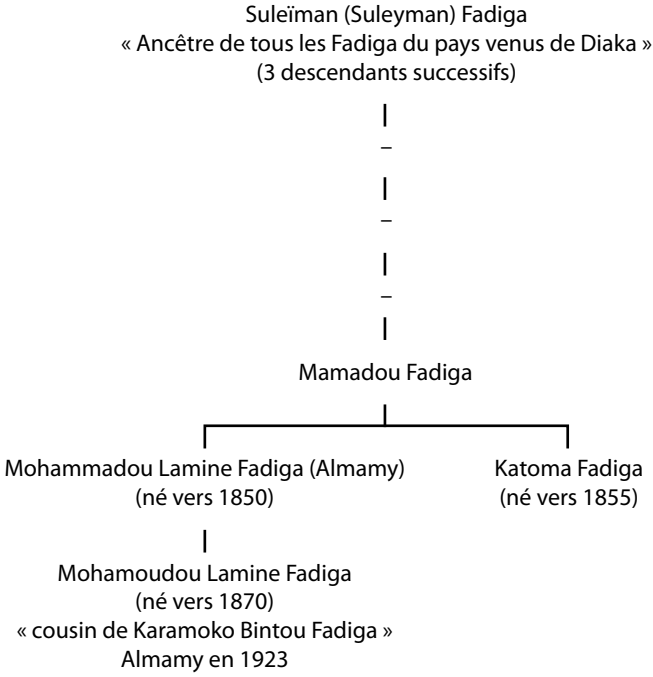
46. Voir http://www.necrologie.ci/communique.asp?id=22210 *(consultation le 25 juin 2012).*

47. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Sérifou Bamba. Sérifou est une forme malinké du mot arabe *sharif,* qui désigne un descendant du Prophète. Un tel nom soutient donc des prétentions chérifiennes (d'où la remarque qui suit sur ce « nom qui témoigne d'une origine illustre ».)

Essai de tableau généalogique de la branche des chefs de village et de canton dans la famille Fadiga de Touba, d'après les sources utilisées.



Essai de tableau généalogique de la branche des almamys dans la famille des Fadiga de Touba, d'après les sources utilisées.



Les maîtres d'écoles de Touba en 1917

On peut considérer que ce sont les Fadiga les plus notables qui sont enregistrés dans les fiches de renseignements que nous venons d'analyser, et dont Marty a fait, le plus souvent, usage. « Les autres Fadiga – écrit Marty avec une certaine condescendance – ne sont que des maraboutaillons, plus occupés de leurs cultures ou de commerce que d'études et de prières. Ce sont tout de même des notables de la ville. Falikou Fadiga, Mamadou Fadiga, Kamali Béné Fadiga, Comoé Fadiga, Lahana Fadiga, Moussa Fadiga, Fatoumata Fadiga »[48].

Comme il le fait souvent, et pour donner un caractère aussi exhaustif que possible à ses notices, Marty a créé, faute d'autre classement vraiment significatif, une sorte de catégorie subalterne composée, comme il le disait déjà à Kapélé, de « maraboutaillons ». Il récupère ainsi, dans la plupart des cas, des noms qui figurent dans les Statistiques des écoles.

Il en est ainsi à Touba. Les noms que cite Marty proviennent, en fait, directement de la liste des Statistiques des écoles coraniques[49]. Il est préférable de rétablir cette liste d'origine. Marty a, en effet, écourté leur énumération (ne retenant que 7 noms sur 12) et il l'a reprise avec quelques coquilles. Dans un cas, un Bamba est même devenu un Fadiga. D'autre part, chaque nom de karamoko est accompagné, dans les Statistiques des écoles, de renseignements sur son affiliation confrérique, le nombre de ses élèves et le nom des livres dont il dispose. Marty n'a pas fait usage de ces informations.

Rétablissons d'abord les noms d'origine. Les noms figurant dans les Statistiques sont suivis de la lettre (S). Ils sont accompagnés, lorqu'ils ont été repris par Marty, par ceux figurant dans son ouvrage, affectés de la lettre (M). On notera les variations orthographiques lorsqu'il y en a. Dans cinq cas, les noms de la liste n'ont pas été repris par Marty.

Noms des maîtres d'école de Touba. Comparaison entre les noms donnés par les statistiques des écoles (1917) et ceux figurant dans l'ouvrage de Marty (1922)

Falikou Fadiga (S)	Falikou Fadiga (M)
Mamadou Fadiga (S)	Mamadou Fadiga (M)
Kanvali Béné Fadiga (S)	Kamali Béné Fadiga
Mamadou Fadiga (S)	
Gamoé Bamba (S)	Comoé Fadiga (M)
Lasana Fadiga (S)	Lahana Fadiga (M)
Moussa Fadiga (S)	Moussa Fadiga (M)
Suleman Kourouma (S)	
Mamourou Fadiga (S)	
Fatoumata Fadiga (S)	Fatoumata Fadiga (M)
Falikou Bamba (S)	
Lamine Fadiga (S)	

Considérons maintenant les informations qui accompagnent ces noms, et dont Marty n'a pas fait usage. Les Statistiques leur attribuent un total de 48 élèves. Ils appartiennent, pour la plupart, aux lignages dominants : 9 Fadiga, 2 Bamba, ainsi que 1

48. P. Marty, 1922 : 142.
49. ANS, 5 G 63, cercle de Touba, poste de Touba, Statistiques des écoles coraniques, 1917. Signé par le chef de Poste, Touba, le 31 décembre 1917.

Kourouma. Marty concède d'ailleurs que ces « maraboutaillons » sont « tout de même des notables de la ville », et c'est bien ainsi qu'il convient de les considérer.

Le tableau suivant fait le point des renseignements les concernant. Tous ont été instruits à Touba. On trouve aussi le titre des « ouvrages servant à l'enseignement » qu'ils détenaient.

Falikou Fadiga	Kadria	4 élèves	Moussa Fadiga	Tidjani	9 élèves
Mamadou Fadiga	Kadria	3 élèves	Suleman Kourouma	Kadria	4 élèves
Kanvali Béné Fadiga	Kadria	1 élève	Mamourou Fadiga	Tidjani	2 élèves
Amadou Fadiga	Tidjani	4 élèves	Fatoumata Fadiga	Tidjani	5 élèves
Gamoé Bamba	Kadria	3 élèves	Falikou Bamba	Kadria	6 élèves
Lasana Fadiga	Kadria	3 élèves	Lamine Fadiga	Kadria	4 élèves

On retrouve, dans les livres utilisés par ces karamokos de Touba, quatre ouvrages de base qui servaient à la formation des lettrés Malinké-Dioula, et dont les disciplines constituaient les composantes majeures de la formation d'un lettré musulman dans cette région : les *Maqāmāt* d'al-Harīrī, modèle littéraire, le *Kitāb al-Shifā',* texte en l'honneur du Prophète, le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas, le fondateur de l'école juridique malikite sur les fondements du droit islamique, et *al-Burhān,* le précis de *tawḥīd* d'al-Sanūsī, l'exposé doctrinal sur la théodicée islamique, sur l'unicité divine. Chaque livre est attribué à un karamoko différent. Dans plus de la moitié des cas, la transcription francisée est trop approximative pour permettre une identification précise.

Les affiliations confrériques

On a pu remarquer que la Tijaniyya est présente chez les Fadiga, alors que les Bamba sont tous qualifiés de qadiri. Touba est donc un lieu de propagation de la confrérie tijani, et cela depuis une date assez ancienne puisque Sidiki Fadiga (m. vers 1905) était déjà, selon Marty, un *muqaddam* de la confrérie, sans que l'on sache qui fut son initiateur – la *silsila* 'umarienne mentionnée à propos de Vamoussa Fadiga restant une hypothèse. On notera cependant que plusieurs membres de la famille Fadiga ne sont pas désignés comme tijani. Ainsi, dans les Statistiques des écoles de 1917, sur 9 Fadiga, on compte 4 Qadiri, 4 Tijani et 1 sans indication.

Ces étiquettes ont leurs limites. Il est difficile, en particulier, de reconstituer le fonctionnement de ces réseaux et leurs modes de transmission, à l'échelle de Touba comme à l'échelle régionale. Tout au plus avons-nous noté que Vamoussa Fadiga était considéré comme le « chef de l'école tidjany de Touba » en 1923, mais on n'a pas de précisions sur la manière dont s'exerçait ce magistère. Compte tenu de la position prépondérante du lignage Fadiga, on peut penser, à titre d'hypothèse, que l'adhésion à la Tijaniyya d'une partie de ses membres faisait partie d'une stratégie de distinction sociale, où la Tijaniyya, dont ils se sont apparemment approprié et réservé l'affiliation, venait redoubler leur position dominante dans ces années là.

Ces affiliations, telles qu'elles sont notées par l'Administration, ne sont jamais totalement sûres. Il est intéressant de signaler, à ce propos, qu'en 1915, un administrateur de Touba avait inventé une appartenance fictive de plusieurs Fadiga à la « secte des Dalaid », confondant le nom du livre de piété, très répandu, le *Dalā'il al-khayrāt,* avec celui d'une confrérie. Cette affirmation avait suscité une réaction du Service des Affaires musulmanes, à Dakar

(donc de Marty), qui avait deviné l'origine de la méprise et demandé des explications[50].

Au nombre des « marabouts » ainsi distingués par une affiliation inventée par l'administrateur local figurait Kanvali Fadiga (Kadria selon les Statistiques des écoles), Katoma Fadiga (à propos duquel sa fiche de renseignements, la même année, ne comportait pas de réponse à la question sur sa « secte »), Lasana Fadiga (classé « Kadria » dans les Statistiques des écoles), et Suleman Kourouma (également classé « Kadria » selon les Statistiques). L'obsession administrative de la taxinomie confrérique avait donc conduit l'administrateur local, sans doute sur la base de réponses équivoques à ses questions, à fabriquer une confrérie de toutes pièces. Il faut surtout y voir la difficulté des administrateurs, souvent ignorant en « Affaires musulmanes », à s'y retrouver dans ces classifications.

La mosquée de Touba

On doit à Marty un intérêt particulier porté à la mosquée de Touba. Il s'était, en effet, enquis, dans le questionnaire écrit envoyé à l'administrateur de Touba, en 1920, de son état matériel et il avait reçu de ce dernier la réponse suivante :

> « La mosquée est une simple case carrée sans aucune ornementation. Elle a été construite il y a 25 ans environ [soit vers 1895] par les gens de Touba. Elle est entretenue par les fidèles, nombreux à Touba, et elle ne répond pas aux exigences des grandes fêtes, la plupart des personnes ne peut y pénétrer. À l'intérieur, un compartiment spécial est réservé aux femmes. L'almamy est assisté par un personnage dénommé Sérikorotala. Ce dernier est chargé d'inciter les fidèles à la prière après la lecture des versets faite par l'almamy. Le muezzin[51], appelé en langue du pays Sérékirila ou Ouramikila et le lecteur appelé Koutouba[52] sont les deux seuls dignitaires avec l'almamy. Il n'est pas prévu de salaires pour ces différentes charges »[53]. Marty a repris, en l'aménageant légè-

50. « Je relève dans le cercle de Touba, à Touba même, l'existence de cinq [en fait, quatre] marabouts, Kanvali Fadiga, Katoma Fadiga, Kanvali Fadiga [*sic*, déjà nommé], Lasané Fadiga, Suleman Kourouma, portés comme appartenant à la secte des « Dalaïd ». Je vous serai obligé de vouloir bien inviter le Commandant du cercle intéressé à me fournir quelques renseignements précis sur cette secte ou confrérie des « Dalaïd » dont on voit ici le nom pour la première fois. Ne s'agirait-il pas plutôt du « Dalaid » dont le nom complet est *Dalaïl al Kaïrat,* livre de prières extrêmement répandu dans notre Ouest africain. » (ANCI, XIII-45-2/30, Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires musulmanes, au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, 18 août 1915). Une minute de ce courrier figure également aux ANS (5 G 63, 5 août 1915). Quelques semaines plus tard, Bingerville répondait : « Le 18 août, le Service des Affaires musulmanes. avait demandé des précisions sur la secte des « DALAID » mentionnée par le cercle de Touba dans les statistiques des écoles coraniques pour 1914. Il s'agissait bien […] ainsi que vous le supposiez, du livre de prières « Dalaïd al-Khairat » très répandu dans le pays, et les cinq marabouts signalés appartiendraient, en réalité, à la secte des Kadria » (ANS, 5 G 63, lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire au gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 30 novembre 1915). Rappelons que le *Dalā'il al-khayrāt* est un recueil de prières en l'honneur du Prophète, écrit par le soufi marocain Muhammad al-Jazūlī (m. 870 H./1465).

51. En bambara, le muezzin s'appelle *seliweelela* (*seli* : « prière » (du verbe arabe *salla* : prier), *weele* : « appeler », et *la,* qui désigne la personne qui fait l'action, donc celui qui appelle (Voir G. Dumestre, 2011 : 885 et M. Delafosse, 1955 : 815). *Séré, séri* sont des variantes de *séli.*

52. *K-t-b* est la racine arabe pour « lire », « lecture », « livre ».

53. ANS, 5 G 64, cercle de Touba. Demande de renseignements manuscrite, sur deux colonnes : les questions sur celle de gauche, les réponses en face sur celles de droite. La demande est signée de Marty, 21 mai 1920.

rement, la première partie de cette réponse, mais pas la seconde sur les assistants de l'almamy[54].

« Lettres de La Mecque » à Touba

L'Administration avait intercepté, dans le cercle de Touba, en 1913 et en 1917, des documents en arabe qui avaient suscité l'inquiétude des autorités de la colonie et provoqué un échange de correspondances entre Bingerville et Dakar. Nous analysons ces matériaux dans le chapitre 16 sur la diffusion des écrits arabes, afin de les rapprocher des autres exemples disponibles.

Dans le premier cas, en 1913-1914, nous disposons de l'original en arabe (trois pages) et de la traduction en français par le Service des Affaires musulmanes[55] d'une lettre attribuée à ʻAbd al-Qadir al-Jilani, le saint éponyme de la voie Qadiriyya, sans qu'il s'agisse vraiment de propagande en faveur de cette confrérie. Le nom de ʻAbd al-Qadir al-Jilani (ʻAbd al-Qādir al-Jīlānī), dont la réputation dépasse les limites de la voie Qadiriyya, sert ici d'autorité et de caution. C'est le Prophète lui-même qui aurait demandé à son « petit-fils » ʻAbd al-Qadir d'intervenir. Le contenu suit le schéma habituel de ce genre de lettres, dites « Lettres de La Mecque », par référence à leur origine affichée ou présumée. Il s'agit d'une prédication anonyme, assez classique, sur les fautes commises par les êtres humains et d'un appel à la repentance.

Une autre « Lettre de La Mecque » a été découverte dans le ressort du cercle de Touba en 1917, ce qui donne lieu à un nouvel échange entre Bingerville et Dakar[56]. Nous analysons également cette lettre dans le chapitre 16 sur la diffusion des écrits en langue arabe.

Nous ne disposons, dans ce second cas, que d'une traduction faite par « un milicien du dépôt de Bingerville, lettré en arabe », sous la forme d'un brouillon manuscrit peu lisible, qui est joint à la transmission et dont Bingerville donne un résumé. L'original en arabe est absent du dossier. Le texte de cette lettre, autant qu'on puisse en juger, est différent, mais la trame est identique. Le Service des Affaires musulmanes, en retour, souligne la banalité de ce genre de document, qui ne contient d'ailleurs aucune allusion à la présence française, et il conclut : « Il ne paraît pas qu'il y ait lieu d'intercepter ces lettres, mais il n'y a évidemment aucun intérêt à aider à leur diffusion ».

Au-delà de ces constatations, on peut s'interroger sur ce que ce genre de lettres peut nous dire sur la pratique de l'islam à Touba. Nous ne savons pas d'où elles viennent et nous ne connaissons pas leur mode de circulation. Sont-elles une réponse « mystique » à une occupation coloniale jamais nommée mais qui peut faire implicitement partie des malheurs du monde décrits ? Les imams locaux peuvent y trouver, pour leur part, une base de prédication. Comme ce sont des écrits en arabe, ce genre de texte ne peut être lu que par les imams et karamokos lettrés en arabe. Mais nous n'en savons pas plus sur les destinataires dans le cercle de Touba. Par leur origine sacralisée (La Mecque et Médine), par la

54. P. Marty, 1922 : 142.

55. ANS, 5 G 63, Gouvernement général de l'AOF, Affaires musulmanes, au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, mars 1914, minute de la correspondance. « traduction d'un écrit arabe ». Le dossier conservé aux archives contient les trois pages en arabe de l'original.

56. Voir ANS, 5 G 63, Lieutenant-gouverneur de Côte d'ivoire au Gouverneur général de l'AOF, 1er août 1917, et ANS, 5 G 63, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, 22 août 1917.

langue arabe utilisée, également sacralisée, et par les instructions qu'elles contiennent (récitations, aumônes, voire sacrifice d'un animal), il faut y voir à la fois un outil de contrôle moral des populations, comme l'est toute prédication, mais aussi un support magique et ésotérique entouré de merveilleux, une prescription de type quasi talismanique. Nous sommes dans le registre de cette culture mi-savante, mi-populaire qui imprègne les lettrés locaux. Cela n'a pas échappé à l'administration coloniale, dont le jugement en la matière est ambigu. Ces lettres, entourées formellement de mystère et de secret, fabriquent, en effet, du lien et de la solidarité entre musulmans, quelle que soit leur portée réelle.

Conclusion

Touba au début du XXe siècle est donc dominé par les deux grandes familles Fadiga et Bamba, les premiers tenant l'affiche principale. Les Fadiga sont présents dans tous les lieux de pouvoir : chefferie de village et de canton, mosquée, tribunal et magistère tijani. Par contre, leur poids économique est plus difficile à évaluer. Il ne devait pas, non plus, être négligeable, bien que les fiches de renseignements les présentent, dans l'ensemble, comme assez peu fortunés, à l'exception du « grand homme » des années 1910 et 1920, Karamoko Bintou Fadiga.

Les positions de ces deux familles ont traversé le siècle. Elles s'inscrivent dans la longue durée. Que ce soit du côté politique ou islamique, on retrouve les mêmes noms aux positions d'autorité dans les décennies suivantes. Une reconnaissance rapide nous permet d'observer cette continuité.

D'abord, du côté politique, au sens large du terme, deux personnalités peuvent être distinguées : Mohamed Lamine Fadika et Abdoulaye Fadiga.

Le contre-amiral Mohamed Lamine Fadika est né le 22 août 1942 à Man, c'est un « Mahouka de Touba ». Sorti ingénieur de l'École navale de Brest, il s'est fait remarquer lorsque, alors capitaine, il dirigea le défilé militaire le jour de l'indépendance de la Côte d'Ivoire. Il gravit ensuite tous les échelons de la carrière militaire avant de devenir un homme politique de premier plan comme maire, député et ministre. Longtemps ministre de la Marine (1976-1987), sous le président Houphouët-Boigny, ministre des Mines et de l'Énergie (1993-1995), sous le président Henri Konan Bédié, puis ministre des Ressources minières et pétrolières (janvier 1996-décembre 1999), il a été, parallèlement, maire de Touba (1985-90), puis député PDCI-RDA de Touba (décembre 2000), vice-président de l'Assemblée nationale (janvier 2001), vice-président du PDCI (Parti démocratique de Côte d'Ivoire : 2000-2002)[57].

C'était un homme de confiance du président Houphouët-Boigny : « On retiendra le nom de Lamine Fadika, originaire de Touba, qui a réussi à mobiliser le peuple Mahou pour soutenir le combat de l'homme de Yamoussoukro. Il fut le confident et fidèle collaborateur d'Houphouët-Boigny. C'est à Odienné qu'il reçut une balle destinée à Houphouët-Boigny, par les adversaires du PDCI-RDA regroupés au sein de l'Entente des Indépendants de Côte d'Ivoire (EDICI) »[58].

57. http://www.abidjan.net/qui/profil.asp?id=108 [2014]

58. Pr Vakaba Touré, Vice-président du PDCI-RDA, « Faux, les Baoulé ne méprisent pas les « Dioula » ! », *Le Nouveau Réveil*, n° 2682, 27 novembre 2010 (http://lenouveaureveil.com/a.asp?n=381271&p=2682).

Il revendiquait aussi son appartenance à l'islam. Marie Miran le note comme une exception parmi les dirigeants « musulmans de l'État PDCIste » : il « aurait été un vrai érudit sur l'islam et un pratiquant musulman sincère »[59]. Elle ajoute que « Lamine Fadiga n'hésitait d'ailleurs pas à ponctuer ses allocations publiques de citations coraniques »[60].

Abdoulaye Fadiga, est né à Touba en 1935. « Dès son plus jeune âge, il fréquente l'école coranique, avant son inscription, en 1943, à l'école primaire à Touba ». Diplômé d'études supérieures d'économie politique, de sciences économiques et de droit public, il débute sa carrière professionnelle comme Secrétaire général de l'Organisation interafricaine du café (OIAC) á Paris en 1960. Le 15 décembre 1974, il est nommé gouverneur de la Banque centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO) par le Conseil des ministres de l'Union monétaire ouest-africaine (UMOA). Il en a été « le premier gouverneur ». Il est décédé en 1988 à l'âge de 53 ans[61]. Son nom a été donné au Lycée Gouverneur Abdoulaye Fadiga de Touba.

On trouve encore, comme maires de Touba, Amara Bamba (2000-2013) et Lamine Bamba (depuis 2013), tous les deux membres du RDR, le parti gouvernemental[62].

Parallèlement, la presse mentionne les imams de Touba, tous des Fadiga.

En 2004, deux imams de Touba, Mema Fadiga et Mamadou Fadiga, figurent dans la nécrologie d'une personne membre de la famille Fadiga, Mangbé Fadiga[63].

En 2014, l'Imam de la grande mosquée de Touba, El-Hadji Kanvaly Fadiga, lors d'une prière dans la grande mosquée de Séguéla rassemblant des imams de toute la région, a prêché, lors de la Nuit du Destin (23-24 juillet 2014), prononçant, à cette occasion, des bénédictions pour le président de la République[64].

Il resterait à faire une histoire des Fadiga et des Bamba de Touba, tant leur poids local et régional est une composante essentielle de l'histoire.

Les foyers islamiques autour de Touba

Les villages à l'ouest de Touba

Touba est au cœur d'une nébuleuse de villages qui ont un rôle actif dans l'enseignement et la diffusion de l'islam. Ces villages l'entourent, dans un rayon d'une trentaine à une centaine de kilomètres. Ce sont Férentéla et Ganhoué, à l'ouest, impliqués, comme nous l'avons vu, dans la migration des Fadiga, ainsi que Mandougou et Tiaoué, au sud-ouest, Sokourala, Madina et Guentéguéla, à l'est, Kourokoro, Kamalo et Dotou au sud-est. Nous y ajouterons Moribadougou de l'autre côté de la frontière guinéenne.

59. M. Miran, 2006 : 177, d'après un « entretien avec Yacouba Konaté, Abidjan/Marcory, 18 septembre 1996 ».

60. Elle cite à l'appui A. Bamba, « Minorités musulmanes en Afrique noire. Le cas de la Côte d'Ivoire », *Le Musulman* [Paris], n° 11, 15 juin-15 septembre : 16.

61. http://www.bceao.int/Abdoulaye-fadiga.html. L'information n'est plus accessible sur le site (février 2019).

62. https://fr.wikipedia.org/wiki/Mahous : Tableau des maires du Mahou.

63. http*://www.necrologie.ci/remerciement.asp?id=1717*

64. http://news.abidjan.net/h/504599.html

Quelques autres noms apparaîtront au fil de la présentation.

Férentéla

Férentéla (ou Ferentella) est situé à une quinzaine de kilomètres au sud-ouest de Touba. Nous verrons plus loin que, selon le recensement officiel de l'époque, il comptait 1 500 habitants en 1915.

Marty écrivait que « Férentéla est probablement par le nombre de ses adeptes et par les traditions, sinon par la ferveur ambiante, le centre d'islam le plus important de la région »[65]. Si grande est l'autorité acquise par l'ouvrage de Marty que sa page sur Férentéla a été reproduite sur Internet par des fidèles de ce village sous l'intitulé « document archive » sans mention d'origine ni d'auteur, ainsi que l'annexe XII de l'ouvrage (« Amulettes musulmanes » – qui n'étaient pas attribuées par Marty à Férentéla) sous l'intitulé « document ancien », toujours sans précision d'origine[66].

Dans une fiche de renseignements que nous utiliserons ci-dessous, Férentéla est présenté, en 1915, comme un « gros village musulman (1 506 habitants) »[67]. Nous avons déjà noté comment les Fadiga, venus de Dia, avaient d'abord fait étape à Férentéla avant de rejoindre Touba.

L'arrivée des musulmans dans cette zone est attribuée, par Marty, à « Diali Moussa », un Marka originaire de Djenné : « Il arriva peu après les Diomandé et les aida à repousser les Diola et les Nété qui occupaient la région »[68]. Son fils Bamba – que Marty apppelle aussi Bambadyan –, passé par Koro et Ganhoué, repéra le site et construisit le village de Férentéla, avec une « mosquée diamiou » (mosquée du Vendredi), et cela à une époque qui, selon Marty, ne doit « pas remonter au-delà du milieu du XVIIIe siècle ». Une dynastie Bamba en est issue. Marty donne une série descendante de 5 noms qui aboutissent à Gamori Bamba, « le chef actuel », les quatre derniers s'étant succédés, selon lui, « de père en fils »[69]. C'est à ce dernier nom que nous allons, d'abord, précisément nous attacher.

Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920

Gamori Bamba

Le premier Bamba de Férentéla signalé par les autorités coloniales est, en effet, Gamori (ou Kamori, ou N'Gamory) Bamba. Clozel le cite dès 1902 : « Kamori Bamba à Ferentella, un peu plus remuant peut-être, a gardé des relations dans le Bafing[70] ; riche pour le pays, il

65. P. Marty, 1922 : 135.
66. http://www.ferentella.ci/index.php?fb=Galerie
67. ANS, 5 G 64 (200 Mi. 784), cercle de Touba, canton de Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignements ouverte le 9 juin 1915 au nom de Samouka Bamba.
68. P. Marty, 1922 : 135.
69. P. Marty, loc. cit. La fiche de N'Gamory Bamba (voir note suivante) donne sur sa famille une information plus succincte et un itinéraire différent : « Sa famille est originaire de Djenné. Ce fut Moussa Bamba qui, le premier, vint s'établir dans la région après avoir résidé quelque temps près de Mankono ». Djenné joue le rôle de métropole, comme en d'autres lieux islamisés du nord de la Côte d'Ivoire. On a vu que Dia occupe une position analogue de ville-mère, de ville-origine, dans la généalogie des Fadiga.
70. Le pays de Touba est connu sous le nom de Bafing (du nom du fleuve du même nom qui coule au sud de la zone. Bafing veut dire « fleuve noir » en langue mandingue), ou de Mahou (qui est aussi le nom de sa population).

La mosquée actuelle de Férentéla (24 mars 2014), inaugurée officiellement au mois d'avril suivant.

Source : Site « Ferentella Communauté » sur Facebook https://www.facebook.com/ferentella.dsalam/photos/pb.1464776857084661.-2207520000.1449075820./1465150583713955/?type=3&theater.
Ce cliché n'est plus accessible (février 2019).

a pris part aux opérations de Samory ; sa mosquée est fréquentée par 800 fidèles »[71]. Clozel le range au nombre des « Tidjania », ce qui est démenti par les sources ultérieures.

Avant d'analyser la fiche de renseignements ouverte à son nom en 1912, nous allons trouver dans Marty, qui lui a consacré une longue notice[72], des renseignements circonstanciés sur les débuts de sa carrière, lesquels font défaut dans le document de 1912.

Marty souligne notamment les relations de Gamori Bamba avec Samori : « l'almamy [Samori] nomma, vers ce temps-là, Gamori chef du Mahou. Dès lors, le pays fut partagé en deux camps : les partisans des Diomandé d'un côté ; ceux de Gamori de l'autre. Avec l'appui de l'almamy, Gamori se maintient au pouvoir ; il fut le seul chef du Mahou qui ne désespéra pas de la situation de Samory ; il engageait vivement celui-ci à marcher sur Touba, alors faiblement défendu »[73].

Gamori Bamba se distingua donc par un appui résolu à Samori, participant avec lui à ses opérations et s'attirant de durables inimitiés de la part des populations razziées. « Ce dernier […] ravagea une grande partie des pays fétichistes des alentours, le Kaoua particulièrement. Cette politique eut pour résultat de créer une haine profonde et irréductible entre musulmans de Férentéla et principalement leur chef, d'une part, et, d'autre part, leurs anciennes victimes animistes des contrées voisines »[74].

Nous retrouvons, comme à Touba, cette connivence avec Samori fondée sur une alliance contre les populations animistes environnantes. L'engagement de Gamori auprès de Samori dépassa d'ailleurs, comme on peut le noter, la simple allégeance d'opportunité.

Toujours d'après Marty, « après la capture de l'almamy, Gamori vint se fixer à Férentéla, et les rivalités de commandement devinrent tout à fait aiguës. Une reconnaissance, commandée par un sergent indigène, et partie de Beyla, étant arrivée dans le Mahou en 1896, les deux compétiteurs portèrent leur différend devant le commandant de cercle de Beyla, qui reconnut comme chef du Mahou, le chef légitime Douga Diomandé. Gamori ayant fait de la résistance fut envoyé en prison à Bissandougou[75] ; on le dirigea sur Kankan, puis il fut ramené à Beyla, où on lui conféra le commandement des villages de Férentéla et d'Ouaninou[76], apanage des Bamba dans le Mahou. On le jugeait alors très durement »[77].

Marty cite aussi, à son sujet, « une note de 1900 », donc postérieure de deux ans à la chute de Samori, qui montre que son statut était alors devenu très fragile :

71. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43. Clozel s'appuie sur « une enquête faite dans la région pendant les années 1900 et 1901 ».
72. P. Marty, 1922 : 135-138.
73. P. Marty, *op. cit.* : 136.
74. P. Marty, *op. cit.* : 135.
75. Bissandougou, situé à une cinquantaine de kilomètres au sud de Kankan, en Guinée, fut une des capitales de Samori, et incendiée comme telle par les troupes d'Archinard en 1891. Un traité y avait été signé avec les Français en 1887.
76. Ouaninou (ou Waninou) est à 8 km à l'ouest de Férentéla en direction de Moribadougou.
77. P. Marty, 1922 : 136-137.

> « Allure autoritaire, intelligent, figure énergique, osseuse, regard froid, il donne l'impression d'un insoumis, on le sent non vaincu. Correct en apparence, il vient au poste quand on le fait appeler, paye l'impôt régulièrement pour ses deux villages, Férentéla et Ouaninou, mais il entretient des intelligences avec des chefs insoumis de Bafingko et, lors de notre occupation de ce pays, à Nouantoïlou, le lieutenant Cenac acquit la certitude que Gamori faisait passer des armes et de la poudre à nos ennemis. C'est un mécontent à surveiller de près, que nous tiendrons facilement grâce à Douga Diomandé, son ennemi, chef du Mahou ».

Marty commente cette note en ces termes : « Les gens du Mahou n'ont certainement pas oublié qu'il fut autrefois leur chef, du moins de nom, et cet ambitieux serait fort à craindre pour eux, si notre présence n'était là pour maintenir au pouvoir les Diomandé, qui sont d'ailleurs les chefs légitimes »[78].

Cette biographie de Gamori Bamba par Marty, dont les informations sont probablement issues des archives du cercle, montre quelles étaient les assises locales de Gamori (les deux villages proches de Férentéla et Ouaninou) et ce qu'étaient les enjeux régionaux : la compétition pour le pouvoir, dans le Mahou, entre le chef Diomandé animiste et Gamori, le chef musulman dont l'autorité avait été réduite à ces deux villages. L'Administration gardait avec Gamori Bamba, un « fer au feu » dans le cas où les Diomandé animistes relèveraient la tête, et réciproquement.

La fiche de renseignements ouverte en 1912[79] complète et prolonge le rapport de 1900 cité par Marty.

D'après cette fiche de 1912, « N'Gamory » est « né à Férentéla ». Il est « âgé d'environ 55 ans » en 1912, ce qui le ferait naître vers 1857.

« Vema Bamba, son père, était à Férentéla lorsque N'Gamory vint au monde. Riche. A une très grande famille. Grandes cultures ».

Gamori est qualifié de « Malinké » et de « Kadria ». Il a étudié auprès de « Vamoussa Doukouré, marabout vénéré à Beyla ». Comme l'indique encore la fiche, il étudia à « l'école coranique », à Beyla – ce qui signifie qu'il ne poussa pas ses études à un niveau très élevé. Quand il rentra au pays, il se comporta, en effet, en guerrier, et non en karamoko : « Revint à Touba et accompagna Do Diomandé, chef de Gouékan[80], dans toutes ses guerres contre les Yafoumbas du Baling [*sic*, pour Bafing] et le Touradougou. Il se rendit avec Do Diomandé et Dan Toura au devant de Samory qui le prit en qualité de chef de ses sofas. Il participa à toutes les colonnes de Kong, de Bondougou et de Djimini ».

L'auteur de la fiche de renseignements poursuit : « Lorsque Samory fut repoussé vers la région de Man, N'Gamory se trouvait à Touba. Son attitude à ce moment nous était nettement hostile. Il fut le seul chef du Mahou qui ne désespéra pas de la situation de Samory : il engageait vivement celui-ci à marcher sur Touba, alors faiblement défendu[81].

78. P. Marty, 1922 : 137.
79. ANS, 5 G 64, [cercle de Touba, canton du Mahou, village de Férentéla], fiche de renseignements ouverte le le 1er juillet 1912 au nom de N'Gamory Bamba.
80. Gouékan est à une trentaine de kilomètres au sud de Férentéla.
81. Cette phrase a été reprise in extenso par Marty (1922 : 136). Elle a été citée ci-dessus.

Lorsque Samory fut pris, il vint se fixer à Férentéla. Nous lui enlevâmes le commandement du Mahou et il garda les deux importants villages de Ouaninou et Férentéla ».

Gamori exerçait aussi son autorité en Guinée, de l'autre côté de la frontière coloniale. La fiche donne à ce sujet les détails suivants : « Chef très influent à Beyla, dans la région de Guéasso. Lorsque son père [Vema], chef de Moribadougou, fut assassiné à Guéasso au moment de la révolte Manon libérienne[82], il montra beaucoup de sang froid ».

Moribadougou (ou Morigbadougou) est situé du côté guinéen, sur une piste directe qui mène à Férentéla (une cinquantaine de kilomètres), et Touba (une quinzaine de kilomètres plus loin)[83]. Il est, dans la direction opposée, à un peu plus d'une vingtaine de kilomètres de Guéasso, qui commande ce coin frontalier de la Guinée, dont il est fait mention à propos de la révolte libérienne. Le fait qu'un Bamba de Férentéla ait eu pour père un chef de Moribadougou souligne le lien entre villages proches pour lesquels la frontière coloniale n'avait pas de signification réelle. C'était un même espace politique, économique et culturel. Cette polarisation vers l'ouest, vers la Guinée, se retrouve dans la période de ses études, puisqu'il eut pour maître un Doukouré de Beyla.

Après sa récupération comme chef des deux villages de Ouaninou et Férentéla, Gamori Bamba n'a pas cessé d'être surveillé : « A été puni pour avoir été trouvé en possession de poudre de traite autant que pour son attitude inconvenante à l'égard de l'administration et, d'une façon générale, envers tous les Européens. Depuis quelques mois [écrit en juillet 1912], il est venu très ouvertement à nous ».

Les Namoutigui de Férentela. Cliché Le Campion » (P. Marty, 1922, pp. 320/321).

82. Les Manon constituent une population partagée par les frontières coloniales entre le Liberia et la Guinée. Ils ont été, au début du XXe siècle un enjeu dans la délimitation de la frontière entre le Côte d'Ivoire et le Liberia. À la suite d'un accord entre la France et le Liberia en janvier 1911, qui décide de nouvelles révisions de la frontière, les Manon et leurs voisins se soulèvent et la révolte se répand dans toute la zone, débordant du Liberia jusqu'en Guinée (Voir J.-M. Doré, 2005 : 36).

83. La fiche de Katoma Fadiga indique une distance de 80 km entre Moribadougou et Touba.

C'est pendant cette période qu'il aurait opté, selon l'auteur de la fiche de renseignements, pour une nouvelle carrière, celle de « marabout ». « Il s'est fait, à la fin de 1911, marabout avec un cérémonial inusité qui attira à Férentéla un grand nombre de marabouts étrangers. Il semble être absorbé dans ses fonctions religieuses ». Ce cérémonial fait fortement penser à une assemblée de namoutiguis et à des remises de turbans à des étudiants en fin d'études. Les « marabouts étrangers » qui sont mentionnés devaient, en fait, venir de Guinée.

L'illustration ci-dessus[84], que l'on doit à Le Campion, reprise par Marty, pourrait correspondre à l'assemblée dont il est ici question.

On ne connaît pas vraiment le niveau de culture islamique qui était celui de Gamori Bamba. On a noté qu'il avait seulement suivi l'école coranique. D'après sa fiche de renseignements, il n'avait que « quelques éléments d'arabe ».

En tous cas, à la suite de sa « nouvelle carrière », il vivait « très retiré depuis quelque temps. Ne fréquente pas les autres chefs ».

Gamori, selon l'administrateur qui a rédigé cette fiche, aurait donc choisi de quitter la vie publique, peut-être en raison de l'âge (il aurait eu environ 55 ans en 1912), peut-être pour échapper aux menaces et aux pressions de l'administration coloniale. Marty se montre finalement plutôt indulgent à son égard et conclut, au présent : « Ses relations avec le poste sont correctes, mais il ne peut oublier que ce sont les Français qui l'ont déchu de son autorité et réduit au rang de chef de village […]. Kamori est un homme intelligent, ouvert, qui, malgré tout, peut encore rendre des services et qu'à ce titre et par respect pour son passé, on doit traiter avec autant de déférence et de courtoisie que de fermeté. Il se dit qadri de l'obédience des zaouïa de Beyla (Guinée) et, à l'occasion, fait l'école coranique à une demi-douzaine d'enfants de sa famille »[85]. Cependant, Gamori Bamba, que Marty décrivait ainsi au présent comme un acteur à ménager, était décédé le 31 mars 1915, selon les indications qui figurent sur la fiche de son successeur.

Samouka Bamba

Samouka Bamba[86], le successeur de Gamori, était pourtant, apparemment, son aîné, bien qu'il fût son neveu. Il était né « vers 1850 à Férentéla ». Qualifié de « Kadria », il a étudié auprès de « Moussa Doukouré à Doukouréla »[87] [près de Beyla], Guinée. Fils de Mamadou Bamba, il appartient à une « famille de marabouts cultivateurs » et a été « ruiné par la libération des captifs ». « A pris part aux colonnes de Samori avec une expédition contre Séguéla ».

84. Source : Cliché de Le Campion, reproduit hors-texte dans l'ouvrage de Marty (1922 : 320/321).
85. P. Marty, 1922 : 138.
86. ANS, 5 G 64 (Mi. 200 784), cercle de Touba, canton de Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignements ouverte le 9 juin 1915 au nom de Samouka Bamba.
87. Doukouréla, ou Doukourella (« chez Doukouré ») : village situé à une dizaine de kilomètres au nord de Beyla. On retrouve là « Vamoussa [Va-Moussa] Doukouré, marabout vénéré à Beyla », qui avait été le maître de Gamori Bamba. L'oncle et le neveu avaient donc eu le même maître.

« Fut mis huit jours en prison par le commandant de la première colonne française venue à Touba pour sa conduite antérieure ». Marty, qui reprend cette fiche, évoque, à ce sujet, de « petits incidents locaux »[88].

« Depuis a vécu ignoré à Férentéla jusqu'à la mort de son oncle Gamori survenue le 31 mars [1915] et auquel il succède ». Il est devenu chef de Férentéla à cette date.

« N'a aucune influence religieuse mais, chef de Férentéla, gros village musulman, est très lié avec les musulmans du Moribadougou (Guinée) ». « Chef d'un gros village musulman (1 506 hab.), successeur de Gamori Bamba, il ne faut point espérer en obtenir de l'attachement. Son prédécesseur était très mal noté ». La fiche signale encore qu'il « ne sait pas lire l'arabe. Suit irrégulièrement les enterrements des marabouts de la région ». Depuis sa prise de fonctions (trois mois plus tôt), « n'a pas eu encore de rapports avec l'administration. Semble assez intelligent et énergique ».

Comme son prédécesseur, il s'agit donc d'un chef politique et non d'un karamoko, mais l'administrateur de Touba, qui le considère comme un notable musulman, l'a enregistré dans sa liste de « personnages maraboutiques ».

Kanvaly Bamba

Kanvaly Bamba fait l'objet d'une fiche de renseignements ouverte en 1923[89]. Il y est présenté comme le fils du chef de Férentéla. C'est donc probablement le fils de Samouka Bamba. Celui-ci aurait alors eu environ 73 ans, et nous verrons plus loin que le père de Kanvaly, étant précisément déclaré « vieux et presque impotent », son fils exerçait une partie de ses fonctions.

Kanvaly était « né à Férentéla vers 1885 ». Il est qualifié de « Malinké » et de « Khadria ». On lui donne pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamoko Traou, de Férentéla, actuellement à Man ». Il « appartient à la famille des Bamba, originaire de Djenné ». Il « possède un cheval, quatre femmes, une concubine ».

« Intelligent. Écrit un peu les caractères arabes sans les comprendre. N'enseigne pas ». Il « exerce en fait le commandement du village et du groupe de Férentéla ». Comme l'indique la fiche, il est « plus chef que marabout ».

Il « semble dévoué ». Sa valeur morale est jugée « bonne ». L'appréciation finale de Schacher est encore tranchante : « Kanvaly Bamba est un esprit délié et intrigant. Voudrait remplacer son père vieux et presque impotent à la tête du groupe de Férentéla et se rend compte de ce que seule une attitude plus que correcte à l'égard de l'autorité peut l'y aider. Beaucoup plus représentant de l'administration que marabout ».

Gamori, Samouka et Kanvaly Bamba sont des figures de chefs. Ils sont musulmans mais leur engagement religieux est limité. Le poids religieux de Férentéla tient à d'autres facteurs, notamment à la présence de lettrés jouissant d'une certaine réputation régionale. Nous trouvons dans ce rôle d'autres membres de la famille Bamba, selon un partage des tâches entre membres d'un lignage que nous avons observé ailleurs.

88. P. Marty, 1922 : 138.

89. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignemnts ouverte le 18 juin 1923 au nom de Kanvaly Bamba.

Moriba Bamba

C'est le cas de Moriba Bamba[90], né à Férentéla « vers 1850 ». Lui aussi a eu pour maître Moussa Doukouré à « Doukourela » (Guinée) ; c'est également de lui, sans doute, qu'il a reçu, comme les autres disciples de Doukouré dans le village, l'affiliation à la Qadiriyya.

« Scheikou de Férentela (vieillard le plus vénéré du village et faisant autorité en matière religieuse). N'y voit plus assez pour lire et écrire mais est instruit. A enseigné le Coran à presque tous les marabouts de Férentéla. N'enseigne plus depuis la libération des captifs. Assiste aux funérailles des autres marabouts du district et de Moribadougou ».

« Pas de fortune. Cultive la terre. Vit ignoré et tranquille à Férentéla, s'occupant de prières et de cultures. Pas de rapports avec l'administration ».

C'est donc lui l'autorité religieuse du village. Si l'on interprète les informations de la fiche suivante sur son disciple et adjoint Moriba Touré, il devait être alors l'almamy du village. Mais c'est, en 1915, un « vieillard presque impotent ». Était-il encore vivant quand Marty reprend intégralement cette fiche de renseignements de 1915 et en parle aussi au présent[91] ? C'est peu probable.

Moriba Touré

Les Bamba dominent donc à la fois le paysage politique et religieux dans le village. Cependant la fonction d'almamy va passer à un Touré, qui est, il est vrai, un disciple, du vieux « Scheikou » Moriba Bamba. Il s'agit de Moriba Touré, sur lequel nous avons deux fiches de renseignements, l'une de 1915 et l'autre de 1923 (donc postérieure à l'ouvrage de Marty), ainsi qu'une mention dans les Statistiques des écoles de 1915.

Selon la fiche de 1915[92], il est « né à Férentéla vers 1865 ». Sa famille est « originaire de Djenné ». Il est « Kadria » et a eu pour maître « Moriba Bamba, scheikou de Férentéla ».

Il est qualifié d'« almamy, chef en second des marabouts de Férentéla », ce qui signifie sans doute qu'il est almamy adjoint et qu'il supplée le Scheikhou malade, en attendant de lui succéder.

« Ne sait lire que l'écriture dont on fait usage dans le pays et qui diffère quelque peu de l'écriture des Arabes » – une remarque intéressante, mais peu développée, sur le style d'écriture (souvent considéré comme « scolaire » par certains Arabes). Il est, au demeurant, « peu instruit et peu intelligent ».

Il a « 10 élèves, ses fils ou ses neveux ». Il est qualifié de « patriarche des Touré de Férentéla dont il instruit les enfants ». Ces Touré constituent une « famille de marabouts cultivateurs ». Ses « ressources » sont dites « à peu près nulles ».

Il « suit les funérailles des marabouts importants du district et de Moribadougou » – une fonction qui était aussi celle de Samouka Bamba et de Moriba Bamba. À la question sur « ce qu'on peut craindre de lui », il est répondu : « l'inertie ».

90. ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 9 juin 1915 au nom de Moriba Bamba.
91. P. Marty, 1922 : 138.
92. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Touba, canton de Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignements ouverte le 9 juin 1915 au nom de Moriba Touré.

La fiche de 1923[93] reprend les mêmes informations sur son affiliation confrérique et le nom de son maître. Elle le qualifie de « Malinké ». Moriba Touré est officiellement devenu, entre temps, l'almamy de Férentéla. Cette fiche le fait naître « vers 1857 » – au lieu de « vers 1865 ». La fiche de 1915 indiquait qu'il était « fils de Sidiki Touré et de Saranké Sérifou ». Dans celle de 1923, les noms de ses parents sont devenus « feu Bakary Touré et mère Sarantié Sérifou décédée », assortis cette fois de prétentions généalogiques : « descendance par son père de Samory, par sa mère prétend remonter à Mahomet ». Le *diamu* Touré sert à justifier une parenté avec Samori. Quant aux Sérifou, leur nom même soutient la qualité de *sharīf,* c'est-à-dire de descendant du Pophète, qu'ils revendiquent.

Moriba Touré « possède quelques moutons ; quatre femmes et deux concubines ». À la question sur les cadeaux qu'il reçoit, le rédacteur de la fiche, imprégné de références catholiques, a répondu d'une façon étonnante : « vit de l'autel » [*sic*].

Le même rédacteur le décrit comme un personnage assez médiocre : « Aucune renommée extérieure au cercle et, dans celui-ci, jouit d'une bonne considération moyenne due surtout à son âge », tout en précisant : « A quelques relations de famille et de voisinage avec les musulmans de Dokouralla (cercle de Beyla) et ceux de Mankono (Séguéla) » – où nous retrouvons les relations suivies du village avec Dokourala, le village de Moussa Doukouré. Pour le reste, il est « peu intelligent, écrit un peu en caractères arabes, mais en ignore la langue. L'enseignement qu'il professe se borne à ce qu'il connaît, c'est-à-dire pas grand chose ». « Valeur morale : Insignifiant ». Il n'y a « rien » à craindre de lui.

Pourtant, il « n'a jamais donné lieu à aucune observation. Attitude : très correcte ». Dans son appréciation finale, datée, comme la fiche, du 18 juin 1923, Schacher, l'administrateur de Touba, résume son portrait en ces termes : « Marabout âgé, sans grand renom et d'une insignifiance presque absolue ».

Bakary Touré

Une fiche de renseignements a aussi été établie au nom d'un des fils de l'almamy Moriba Touré. Il s'agit de Bakary Touré[94], né à Férentéla vers 1875[95], « Malinké » et « Khadria ». Son père a été son maître et/ou transmetteur du *wird.*

Il a 3 femmes, « écrit un peu les caractères arabes », mais n'enseigne pas. « Continue à s'instruire auprès de son père, ce qui n'est pas l'indice d'une grande intelligence, ni d'un goût développé pour l'enseignement, car son père est un pauvre marabout de village nègre » [*sic*].

93. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignements ouverte le 18 juin 1923 au nom de Moriba Touré.

94. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, village de Férentéla (Mahou), fiche de renseignements ouverte le 18 juin 1923 au nom de Bakary Touré.

95. Selon la fiche de renseignements ouverte en 1915, Moriba Touré, était né « vers 1857 ». Selon la fiche ouverte en 1923, il était né « vers 1865 ». La date de naissance, « vers 1875 », prêtée ici à son fils Bakary Touré, est donc incompatible avec cette dernière. Pourtant, ces deux dates de naissance discordantes du père et du fils ont été consignées le même jour (18 juin 1923) et par le même bureau dans leurs fiches de renseignements respectives.

Il fait surtout du commerce : « le commerce des colas qu'il fait à Danané, centre peu pénétrable aux musulmans ».

Sa valeur morale est jugée « nulle ». Selon l'appréciation finale, à l'emporte-pièce, comme à son habitude, de Schacher[96], c'est un « personnage considéré parmi les Dioulas de Férentéla qui ne jouissent pas eux-mêmes d'une grande considération parmi les autres populations du cercle. N'est et ne sera jamais qu'un dioula » [*sic*].

Mory Olé Sérifou

Une dernière fiche de 1923 concerne un personnage religieux qui n'est ni un Bamba, ni un Touré. Il se nomme Mory Oulé Sérifou[97] et se dit, par sa famille, « descendant d'un cousin de Mahomet ». Peut-être retrouvons nous là la famille de la mère de l'almamy Moriba Touré.

C'est probablement en raison de cette prétention généalogique que la fiche le qualifie curieusement d'« arabe ». En tous cas, sa mère est une Diomandé – ce qui indique une alliance, de la part de son père, avec le grand lignage animiste de la région. Il est aussi désigné comme « Tijany » et la mention de cette appartenance est accompagnée de commentaires. Il aurait ainsi reçu la transmission du *wird* tijani « par feu Dadiga Fadiguet Moussa Cissé[98] de Bafoulabé (Soudan français) venu en tournée dans la région ». En outre, est-il souligné, Mory Oulé Sérifou est « peu considéré en sa qualité de Tijany dans la région qui n'a pas du tout adopté la doctrine ».

Pour le reste, il « n'a pas de fortune. Fait un peu de commerce » : « il se déplace pour son commerce à Man, Danané ». Il est « assez intelligent. Écrit les caractères arabes, mais sans comprendre ». Sur ses fonctions d'enseignant, les choses ne sont pas très claires. On lui prête d'abord quelques élèves auquel il « enseigne ce qu'il sait », puis « une dizaine de talibés. Pas d'élèves », donc des étudiants plus avancés, « tous originaires de Férentéla, sauf deux qui l'ont suivi de Man ».

Son attitude est jugée « correcte », et on ne craint rien de lui, mais il « paraît sournois ». Schacher résume la situation en ces termes : « Ne possédant que peu de renseignements sur ce marabout d'une secte généralement décriée dans la région, je ne puis que noter une attitude qui me paraît sournoise et qui n'est peut-être qu'un défaut de confiance en raison du peu de crédit qu'il rencontre lui-même ».

Est-ce bien sa position religieuse minoritaire qui le rendrait « sournois », selon la formulationde l'administrateur ? Son appartenance à la Tijaniyya semble bien, en tous

96. [Charles] Schacher appartient à une famille de militaires. On trouve, dans la chronique mondaine du *Figaro*, le 2 mars 1910, n° 61, p. 2, l'avis suivant : « Mme Schacher, née Blaganowska vient de mourir à Neuilly-sur-Seine. Elle était la mère de MM. Charles Schacher, administrateur des colonies, du capitaine Léon Schacher, du docteur Maurice Schacher, et de M. Jean Schacher, enseigne de vaisseau. Les obsèques seront célébrées le vendredi courant, à dix heures, en l'église [orthodoxe russe] de la rue Daru » (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2887572/f2.item). En début de carrière, Schacher était « adjoint de 2* classe des affaires indigènes » auprès du commandant du cercle de Bobo-Dioulasso. (Annuaire du Gouvernement général de l'AOF, année 1906 : 378, cercle de Bobo-Dioulasso). (https://archive.org/stream/annuairedugouve00afrigoog/annuairedugouve00afrigoog_djvu.txt)

97. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Férentéla, fiche de renseignements ouverte le 13 juin 1923 au nom de Mory Oulé Sérifou.

98. Ce nom à quatre éléments est un peu surprenant. Il semble associer les deux *diamu* Fadiga et Cissé.

cas, poser problème dans le village, dans une zone de tradition uniformément qadiri sous l'influence des disciples formés par Moussa Doukouré, à partir de son village proche de Beyla.

De ces différentes fiches individuelles, nous retiendrons, sur le plan commercial, la trace de liens suivis, au moins dans deux cas, avec Danané : Bakary Touré, le fils de l'almamy, fait le commerce des colas avec Danané et Mory Oulé Sérifou, qui entretient apparemment des relations suivies (commerce et recrutement d'élèves) avec Man, à 70 km au sud de Touba, fait aussi le commerce avec Danané, à 80 km au sud-ouest de Man.

Les maîtres d'écoles coraniques de Férentéla (1915)

Sur le plan scolaire, Férentéla occupe une position importante. C'est, on l'a dit, par le nombre d'enseignants qui y ont été formés, une sorte de succursale de l'école de Moussa Doukouré, près de Beyla. Férentéla partage son magistère avec Moribadougou, gros village musulman associé, où certains de ses enfants vont également étudier. Nous avons déjà noté, d'autre part, que 8 maîtres d'école de Touba ont fait leurs études à Férentéla. Nombre de karamokos d'autres villages y sont aussi venus faire leurs études, comme nous pourrons le constater, par ailleurs, à plusieurs reprises, dans les fiches de renseignements de karamokos de la région.

Grâce aux Statistiques des écoles coraniques de Férentéla (1915)[99], nous disposons d'une liste des karamokos qui y enseignent à cette date. Ils sont au nombre de 34. Cette liste indique aussi les lieux où ces karamokos ont, eux-mêmes, effectué leurs études, ce qui va nous permettre de préciser les relations pédagogiques existant dans l'espace environnant.

Liste des maîtres d'écoles coraniques à Férentéla (1915)

Nom	Localité où il a fait ses études	« Secte »	Nombre d'élèves
Moriba Sérifou	Touba	Kadria	2
Matoma Sérifou	Touba	Kadria	2
Karafounga Bamba	Kani	Kadria	8
Fasotigui Férenté	Kankan	Kadria	2
Katoma Bamba	Guentéguéla	Kadria	2
Karamoko Sérifou	Gouëkan	Kadria	5
Karamoko Sérifou	Beyla	Kadria	4
Mamadi Kamara	Férentéla	Kadria	4
Birama Douso	Férentéla	Kadria	4
Fodé Sako	Kankan	Kadria	8
Birama Sérifou	Madina	Kadria	4
Gamo Barayoro	Madina	Kadria	5
Mamadou Touré	Touba	Kadria	6
Kaba Touré	Samatiguila	Kadria	5
Séko Kaloro	Soukourala	Kadria	7
Sitafa Bamba	Soukourala	Kadria	4

99. ANS, 5 G 63, [cercle de Touba], Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1915] : Férentéla.

Moussa Bamba	Soukourala	Kadria	4
Karamoko Douso	Soukourala	Kadria	3
Amadou Kamara	Soukourala	Kadria	4
Lansiné Saranoro	Soukourala	Kadria	1
Lamine Saranoro	Soukourala	Kadria	2
Amara Saranoro	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	6
Birahima Saranoro	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	3
Yangoua Sérifiou	Moribadougou	Kadria	4
Longouna Koné	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	5
Sidiki Sérifou	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	4
Karimou Sérifou	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	5
Moami Fadiga	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	3
Samouka Fadiga	Touba	Kadria	3
Salia Sérifou	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	6
Kanvali Fadiga	Gamvé [Ganhoué]	Kadria	3
Namori Barayoro	Mankono	Kadria	3
Boakari Kaloro	Touba	Kadria	1
Moussa Soumahoro	Koro	Kadria	2

Avec 34 karamokos et 134 élèves ainsi enregistrés en 1915, Férentéla a des effectifs légèrement supérieurs à ceux de Touba (29 et 123). Un tel total souligne l'importance de Férentéla comme centre islamique régional.

Marty est, pour sa part, nettement plus critique :

> « En dépit de quelques apparences contraires, les musulmans de Férentéla ne sont pas très fervents. C'est ainsi que le vendredi, il n'y a pas de grande prière à la mosquée-diamiou, et, par suite, pas de khotba. Pour excuser cette abstention, les habitants de Férentéla déclarent que le fondateur Bambadyan Bamba a ordonné qu'il en soit ainsi. Il n'y a pas de muezzin attitré ; il appartient à chacun, si bon lui semble, de lancer l'idzân [*adhān* : l'appel à la prière]. En revanche, la ville s'honore d'une vingtaine d'écoles coraniques, dont le total d'élèves va à peine de 60 à 80. Mais ici il est de bon ton de tenir une école, n'y eût-il qu'un ou deux enfants. Cette profession confère un brevet de haute science. Inutile de dire que tous ces marabouts sont de la plus parfaite ignorance »[100].

Ce jugement semble contradictoire avec le pouvoir d'attraction du village sur les lettrés de la région.

Tous les maîtres d'école de Férentéla, dans cette liste de 1915, sont classés comme qadiri, ce qui, si l'on retient cette étiquette administrative, confirme cet exclusivisme confrérique des clercs du lieu, que nous avions déjà remarqué. On note aussi que la formation de ces karamokos s'est faite entièrement dans la région, avec une nette prédominance de deux foyers proches : Ganhoué (8) et Soukourala (7), le premier à 8 km au sud de Férentéla, et le second, à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Touba, s'il s'agit

100. P. Marty, 1922 / 135-136.

bien de ce village-là[101]. Touba a été, pour sa part, le lieu d'enseignement de 5 karamokos de Férentéla. Madina et Guentéguéla, cités chacun une fois, que nous présenterons plus loin, sont situés plus à l'est de Touba. Samatiguila (1 cas) et Beyla (1 cas), en Guinée, sont les plus éloignés mais il restent dans l'environnement régional. Notons que, parmi les noms de ces 34 maîtres d'école, nous ne retrouvons aucun des 5 noms distingués par les fiches de renseignements. C'est une occasion de redire que l'Administration cible des notables en vue qu'elle juge utile d'enregistrer alors que les listes des écoles coraniques, comme Marty le souligne de façon parfois péjorative, rassemblent des karamokos de base.

La « Bibliothèque des marabouts de Férentéla »

Autre signe de l'enracinement local des études islamiques, Marty reproduit, en fac-similé, une liste en arabe des livres de la « bibliothèque des marabouts de Férentéla », qui occupe 5 pages[102].

C'est une liste difficile à interpréter où des titres connus sont immergés dans une série d'auteurs et de titres inconnus par ailleurs, ou sur lesquels il faudrait faire une longue recherche[103]. Cette liste se compose de 5 folios contenant 65 titres, parmi lesquels nous opérerons une sélection, en retenant ceux qui sont aisément identifiables et qui paraissent les plus significatifs pour notre objet. Dans la majorité des cas, le titre et le nom de l'auteur sont annoncés l'un après l'autre, ce dernier précédé de l'indication *al-ta'līf* (« ouvrage de – »).

Notons tout d'abord que Muhammad al-Sanūsī (originaire de Tlemcen, m. 1490) figure ici à trois reprises, avec trois versions de sa *ʿAqīda* (« profession de foi »), un exposé du *tawḥīd* (Unicité divine) universellement connu dans le monde musulman. Ce sont : *al-Kubrā, al-Burhān et al-Ṣughrā.* Les deux premiers titres viennent d'ailleurs en tête de la liste. *al-Burhān* est cité une seconde fois, plus loin dans le texte.

La *ʿAqīda* d'al-Sanūsī est couramment désignée comme *al-Burhān.* Elle est connue sous trois formats : *al-kubrā* (« la longue »*), al-wusṭā* (« la moyenne ») et *al-sughrā* (« la courte »). On retrouve donc trois de ces titres dans cette liste.

Ensuite, viennent, sans ordre particulier, des titres caractéristiques de différentes disciplines :

– Le « *Muqṭasar* [*sic*, pour *Mukhṭasar*], d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī ». Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (juriste tunisien, m. 996, Kairouan), connu comme « le petit Malik », fut le chef de l'école malikite à Kairouan. Son œuvre la plus connue est la *Risāla,* mais il a aussi écrit un *Mukhtasar al-Mudawwana,* un abrégé (*mukhtasar)* de la *Mudawwana* de Sahnūn (m. v. 854, Kairouan), vaste compilation des avis juridiques énoncés par Mālik b. Anas et conservés après sa mort par une chaîne

101. L'hésitation est permise entre trois villages homonymes : Sokourala, à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Touba, qui est présenté ci-dessous et qui était un foyer islamique local, Sokourala, un village proche de proche de Man, et Soukourala, une localité plus importante de Guinée, sur la route au nord de Beyla, à 70 km au sud-ouest d'Odienné. C'était un centre d'enseignement connu, mais nettement plus éloigné, à plus de 100 km au nord de Férentéla.

102. P. Marty, 1922, Annexe VII : 471-475.

103. Nous devons de vifs remerciements à M. Lahcen Daaif, Institut de Recherches et d'Histoire des Textes (IRHT, CNRS, Paris), sans lequel nous n'aurions pu démêler et déchiffrer les complexités de cette liste.

de transmission. La *Mudawwana* a été la « mère » de l'école malikite au Maghreb ;
– Deux exemplaires du *Muwaṭṭa'* (dont l'un est orthographié, de façon fautive, *Muḥāṭā'*). C'est l'œuvre de Mālik b. Anas (m. 795, Médine). Le *Muwaṭṭa'* [104] est une des premières formulations écrites de la loi islamique. Il contient des hadiths et différents préceptes juridiques. Sa marque principale tient au fait qu'il rassemble les coutumes et lois en vigueur à Médine du temps du Prophète. C'est l'ouvrage de référence de l'école juridique malikite. Mālik b. Anas est d'ailleurs honoré en dehors de l'école malikite ;
– Deux exemplaires du *Shifā'* [*bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*] (traduction de son titre complet : « La guérison à travers la reconnaissance des droits de l'Élu Muḥammad »), du cadi 'Iyāḍ (1083-1149), cadi marocain d'origine andalouse. C'est un ouvrage en l'honneur du Prophète, que l'on retrouve en de nombreux endroits ;
– « *Shajarat al-yaqīn* (« L'arbre de la certitude ») d'Abū 'l-Ḥasan al-Ash'arī ». Il s'agit d'un Abū 'l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ash'arī, à ne pas confondre avec Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ash'arī, le théologien sunnite bien connu. Cet ouvrage traite du paradis et de l'enfer[105] ;
– *Bānat Su'ād* de Ka'b Ibn Zuhayr, poète arabe du VIIe siècle, contemporain du Prophète. C'est le premier grand poème en l'honneur de ce dernier. Il a servi d'inspiration aux suivants. Le Prophète, satisfait du travail de son poète, lui avait remis son manteau (*Burda*) – manteau que l'on retrouve dans la *Burda* ;
– *Al-Burda* (« Le manteau ») du Marocain Muhammad ibn Sa'īd al-Būsīrī (1212-1294). Poème célèbre en l'honneur du prophète Muhammad. Ce dernier lui avait remis son manteau en rêve lors d'une grave maladie ;
– La *Hamziyya* est un second poème d'al-Būṣīrī consacré également à célébrer le Prophète : *al-Qasīda al-Hamziyya fī'l-madā'iḥ al-nabawiyya* (« Poème en *hamza* dédié à la louange du Prophète »).

Il y a, en outre, dans cette liste, la mention de deux *ruqya*.
– La « *Ruqya* de Qutb »
– *La* « *Ruqya* du shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī »

La *ruqya* est une méthode de la « médecine prophétique », une technique de guérison et de protection d'après le Coran et la Sunna. C'est un soin d'ordre « spirituel » qui consiste à réciter des paroles sacrées, des invocations, sur une personne malade ou sur une partie du corps. La personne qui y recourt se sert de paroles tirées du Coran et de formules de récitation. Prières et invocations sont adressées à Dieu : c'est Lui, et Lui seul, qui guérit. Dans le second cas, il s'agit probablement de récitations propres à la confrérie qadiriyya.

104. L'ouvrage est assez volumineux, La Bibliothèque 'umarienne de Ségou (N. Ghali et al., Paris, 1985) en compte 3 copies, dont la troisième est très incomplète. La première (n° 5404 – voir en ligne http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90653758/f9.image) compte 139 folios, la deuxième (n° 5465) compte 403 folios. Il est possible que, comme dans la Bibliothèque 'umarienne de Ségou, les copies existant à Férentéla n'aient pas été nécessairement intégrales.

105. Sur cet ouvrage et son auteur, voir Christian Lange, *Paradise and Hell in Islamic Tradition*, Cambridge University Press, 2015 : 109.

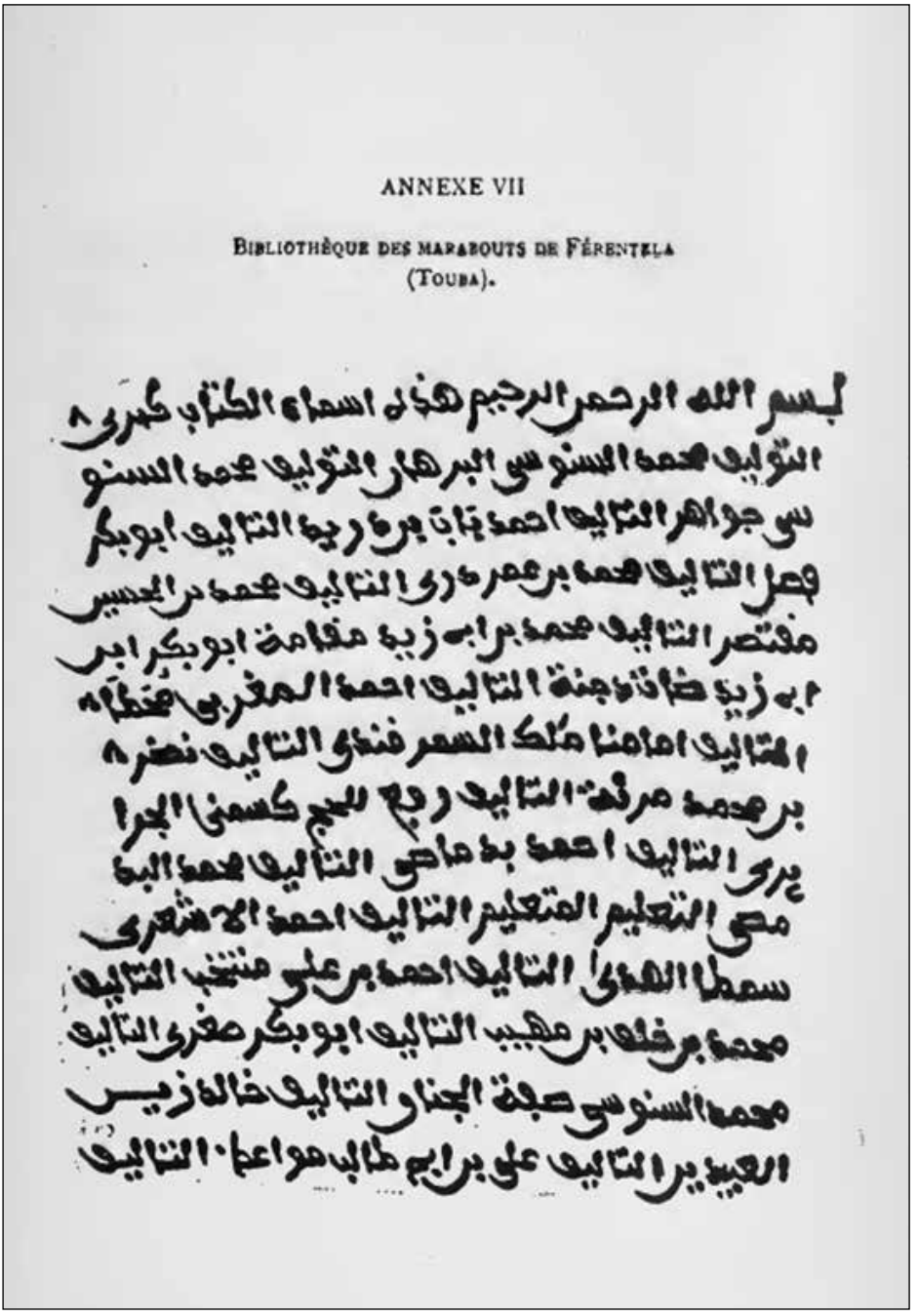
On retiendra de cette analyse partielle (14 titres sur 65) :
– la place accordée à Muḥammad al-Sanūsī et à sa *ʻAqīda,* donc au *tawḥīd* – qui vient en tête de cette liste ;
– les titres consacrés au Prophète : *al-Shifā', Bānat Suʻād, al-Burda, al-Hamziyya* ;
– deux ouvrages de l'école juridique malikite : *le Muwaṭṭa'* (deux citations dans la liste) et le *Mukhtaṣar*, d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.

Ce sont là des classiques dans la formation des étudiants avancés et des lettrés (*tawḥīd*, eulogies du Prophète et *fiqh*). Certaines disciplines sont cependant absentes, notamment la langue et la littérature arabes, même si des ouvrages en l'honneur du Prophète, comme *Bānat Suʻād*, peuvent, en partie, jouer ce rôle. On trouve, dans un seul cas, la mention d'un titre appelé *Lughat al-Qur'ān…sabʻ al-mathānī* (« la langue du Coran…sept versets »)[106], attribué à « Abū [al-] Dardā' », qui est le nom d'un Compagnon du Prophète. D'autre part, à la différence d'autres bibliothèques de la région, le *fiqh* semble ici faiblement représenté. En dehors des deux ouvrages mentionnés, on n'y trouve pas les titres et commentaires usuels dans cette discipline, qui abondent parfois ailleurs, tel le *Mukhtasar* de Khalīl (m. v. 1365), et d'autres.

Cette analyse est nécessairement incomplète (un petit tiers du total), puisque nous avons procédé à une sélection des titres les plus facilement exploitables. Ce relevé partiel met en évidence certains titres majeurs dans ce corpus varié, et par là, le type de ressources disponibles à Férentéla.

On dira, pour terminer, un mot sur le scripteur, qui ne s'est pas identifié. Sa liste ne paraît pas toujours très ordonnée. Deux erreurs d'orthographe (*Muqtaṣar* pour *Mukhtaṣar*, et *Muḥāṭā'* pour *Muwaṭṭâ'*) sont à signaler. Le copiste a écrit phonétiquement et n'est donc pas un grand lettré.

106. Allusion à Coran, XV, 87 : « Nous t'avons donné sept versets… », qui a fait l'objet de débats parmi les commentateurs (selon Lahcen Daaif). Il s'agit donc plus d'un problème de *tafsīr* que de langue.



ANNEXE VII

BIBLIOTHÈQUE DES MARABOUTS DE FÉRENTELA
(TOUBA).

Premier folio de l'inventaire des « bibliothèques de Férentéla » reproduit dans l'ouvrage de P. Marty (1922). Les trois occurrences de Muhammad al-Sanūsī figurent dans ce folio (lignes 2-3 et 13).

Ganhoué

Ganhoué (ou encore Gahoué, N'Gaoué, Gaoué, Ganvé)[107] est un carrefour de pistes, à environ 25 km au sud-ouest de Touba et à 8 de Férentéla.

Le premier musulman qui s'y établit, écrit Marty, était un Saghanogho venu de Kong « vers 1750 environ ». « À Mohammadou Saranorho, premier chef de la petite colonie musulmane, succédèrent Mamadou Saranorho, qui construisit la mosquée (diamiou), puis Bakari Fadiga, venu de Kankan et enfin Kan[v]ali Fadiga, lequel quitta Gahoué pour se fixer à Férentéla. Samouka Fadiga prit à Gahoué la place de Kanvali Fadiga. Samouka eut pour successeurs Amara Fadiga, puis Samouka Fadiga, chef actuel [v. 1920] de la colonie musulmane. Les Saranorho et les Fadiga ont toujours conservé les meilleurs rapports et sont unis par de multiples liens matrimoniaux. »[108]

Le chef du village était, lui, un Diomandé. Les Diomandé étaient, pour la plupart, animistes, et le reste des habitants, soit les trois quarts de la population, selon Marty, étaient musulmans. Marty note qu'il existait une hostilité sourde entre les conquérants Diomandé et les musulmans arrivés après eux[109], comme nous l'avons déjà relevé à propos de Férentéla. « Par suite de cette rivalité il est difficile, sinon impossible, à Douba Diomandé de remplir efficacement ses fonctions de chef de village », ajoute-t-il.

Sur l'action et le rôle des Diomandé, on trouve les commentaires suivants dans une source coloniale du début du XXe siècle : « Les Diomandés qui s'étaient rapidement multipliés devinrent les maîtres incontestés du pays. Leur chef Kofi, le premier dont les traditions aient conservé le nom, fort de ses succès contre les Nétés [occupants autochtones] et les Nazzaris [autre groupe migrant], ambitieux et rapace ne tarda pas à se sentir à l'étroit à Siendo. Il entra en lutte avec les Dyoulas pour la possession du bassin du Bafing, les refoula et fonda N'Gaoué, Mandougou. Les successeurs continuèrent la conquête, construisirent les villages de Gouclo, Gouekan, Dioman, Fouena, Lanluy »[110].

N'Gaoué (Ganhoué) fait donc partie d'un groupe de villages fondés par les Diomandé, Malinké et animistes : Mandougou est à une dizaine de kilomètres à l'est de Ganhoué et Gouekan est à 17 km au sud de Mandougou, tandis que Fouenan et Dioman sont à une trentaine de kilomètres à l'est de Ganhoué – le tout dans un rayon d'une trentaine de kilomètres au sud de Touba. Plusieurs histoires régionales se superposent donc et s'entrecroisent : celles de l'installation des Diomandé, celle des migrations Dioula et celle des réseaux religieux. Sans qu'il soit nécessaire d'adhérer à tous les aspects de cette reconstruction de l'histoire locale par Marty, on en retiendra cette place particulière des Diomandé, conquérants Malinké et, alors, non musulmans, fondateurs du nouvel ordre local[111].

107. « Ganhoué » est l'orthographe officielle actuelle. Le village compte aujourd'hui « près de 2000 habitants » (Le *Nouveau Réveil,* 29 août 2007, http://www.koffi.net/koffi/actualite/19594-Touba-Fete-de-generation-Patrick-Achi-promet-le-developpement-a-Ganhoue.htm).

108. P. Marty, 1922 : 143.

109. *Op. cit.* : 144.

110. Gouvernement général de l'AOF, *La Côte d'Ivoire,* 1906 : 197. Présentation de la Côte d'Ivoire à partir de monographies et rapports des cercles dans le cadre de la Foire Internationale de Marseille.

111. Dans la zone concernée, à l'ouest de Touba, les Diomandé continuent à détenir la chefferie de village à Ganhoué et Ouaninou.(https://fr.wikipedia.org/wiki/Mahous). D'après l'historique de cette notice, l'auteur de ces informations sur les kabla du Mahou est M. Youssouf Kalogo, né à Bouaké, originaire de Koro, docteur en génie de l'environnement de l'université de Gand (Belgique) et ingénieur dans la même disci-

La statistique de namoutiguis des circonscriptions d'Odienné et de Touba que nous avons mentionnée ci-dessus, et qui remonte probablement à la fin des années 1910[112], accorde à Ganhoué une position de foyer islamique de premier plan dans la zone. Avec 30 namoutiguis, comme nous l'avons déjà noté, Ganhoué vient après Férentéla (40), mais avant Touba (15)[113]. Un tel nombre de namoutiguis semble confirmer la fonction de centre d'enseignement et de formation de karamokos reconnue à ce village. Cependant, faute de disposer d'une liste nominale, on maniera ce chiffre avec une certaine prudence. Bien que les namoutiguis soient des personnalités reconnues, il n'est pas sûr qu'un administrateur et son interprète sachent toujours décompter exactement les namoutiguis, ni les distinguer des karamokos plus ordinaires.

Les informations nominatives sur les karamokos de Ganhoué (1902-1923). L'enquête de 1900-1901 et les fiches de renseignements (1915 et 1923)

Plus précises sur le personnel religieux du village sont les informations nominatives qui suivent, et qui portent sur quatre personnages, dont trois d'entre eux sont des Saranoro / Saghanogho, « la famille dominante du village »[114]. La première information vient de l'ouvrage de Villamur et Clozel (1902), à partir d'une enquête de 1900-1901, et les suivantes de fiches de renseignements, l'une datant de 1915 et les deux autres de 1923.

Bemba Sakhamokho [Sakhanokho]

La première indication nominative, dans les sources administratives, sur un karamoko de ce village provient de l'ouvrage de Villamur et Clozel (1902). Ce dernier, dans l'introduction dont il est l'auteur, s'appuie, comme on l'a déjà dit à propos de Gamori Bamba, sur une enquête effectuée entre le sud de Kong et Touba pendant les années 1900 et 1901 pour dresser une liste de « ving-deux personnages religieux », avec la mention de leurs affiliations confrériques. Il cite, à ce titre, « Bemba Sakhamokho [Sakhanokho] à Ngaoué, dont la mosquée est fréquentée par 900 fidèles »[115]. Clozel le classe parmi les Tijani, bien que, ajoute-t-il, « les relations avec la confrérie paraissent totalement rompues ». – comme ce serait le cas, précise-t-il encore, pour l'un de ses confrères de Samatiguila, Karasso Mahmadou, cité plus haut. Nous n'en savons pas plus sur ce personnage, qui devait être l'almamy du village au tournant des XIXe et XXe siècles. Marty n'en parle pas. L'affiliation à la Tijaniyya qui lui est prêtée doit être reçue avec prudence.

pline au Québec. Sa contribution est datée de 2010.

112. ANS, 5 G 64, Répartition des Namoutiguis dans les principaux centres musulmans du cercle de Touba, s.d. [v. la fin des années 1910]. D'après le contenu, il s'agit des circonscriptions de Touba et d'Odienné.

113. Rappelons que seule Samatiguila, l'une des grandes villes de la « constellation savante » du Nord-Ouest, compte 50 namoutiguis, tandis qu'Odienné et Tiémé, les autres foyers de cette constellation prestigieuse, n'en ont respectivement que 20 et 7, Touba en compte 15 et Koro 5. Tous les autres centres cités dans cette liste (sauf Sokourala, à l'est de Touba, avec 10) ont des chiffres inférieurs à 10. Le résultat de Ganhoué peut donc paraître, comparativement, surestimé.

114. P. Marty, 1922 : 144.

115. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.

Mema Saranoro

« Mema Saranoro » est « né à Ganvé [Ganhoué] vers 1845 »[116].

Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Bakari Fadiga, de Touba, a été son maître et/ou transmetteur du wird. « A passé sa vie à enseigner le Coran et à faire de la culture ». « Lit et écrit l'écriture arabe employée dans le pays ». Il est considéré comme « instruit ». La fiche lui compte « 6 élèves, enfants de sa famille ». Elle le juge pauvre : « Pas de fortune. Aidé par ses confrères ».

« Étant jeune, est allé à Odienné, Kankan, Mussadougo, Maninian, Séguéla. Ne peut plus voyager ». Enfin, il n'a « pas de rapports avec l'administration » – ce qui ne le rend pas suspect pour autant. Son âge plaidait, de toutes manières, en sa faveur puisqu'il avait alors environ 70 ans.

Marty a repris, cinq ans plus tard, tous les termes de cette fiche mais en y ajoutant d'autres informations et, en désignant le personnage par un nom partiellement différent (Méma Samouka). Il en fait un almamy, ce que ne précisait pas la fiche de 1915, un Saranoro (Saghanogho) par alliance et un Fadiga du point de vue du classement familial. Parlant des « marabouts » du village, Marty distingue, en effet, différentes familles : « La plupart d'entre eux sont des Saranorho, qui est la famille dominante du village : Lansiné Lamin, Amara, Birahima. Les autres sont des Sérifou Yangona, Sidiki, Salah, Karimou ; ou des Fadiga : Kanvali, Moami, Samouka. Le plus important d'entre eux est Méma Samouka, né vers 1845, Mandé dioula, qui par ses ancêtres, Mamadou Sidiki et Foumba, se rattache à Abdoullaye Saranorho. C'est une famille de marabouts cultivateurs qui a toujours fourni les almamys à la mosquée de Gahoué. C'est le cas pour Méma, qui ne jouit d'ailleurs d'aucune influence spéciale. Dans sa jeunesse, il a fait des voyages de commerce vers Odienné, Kankan, Moussadougou, Maninian, Séguéla. Puis il a ouvert une école coranique et fait des lougans, et il s'y consacre depuis 40 ans. C'est un qadri de l'école de Fadiga de Touba. Il a toujours entretenu les meilleures relations avec les Blancs, disant, dès le premier jour, « que le chef du pays représentait tout le monde et qu'à ce titre il faisait les affaires de tous »[117].

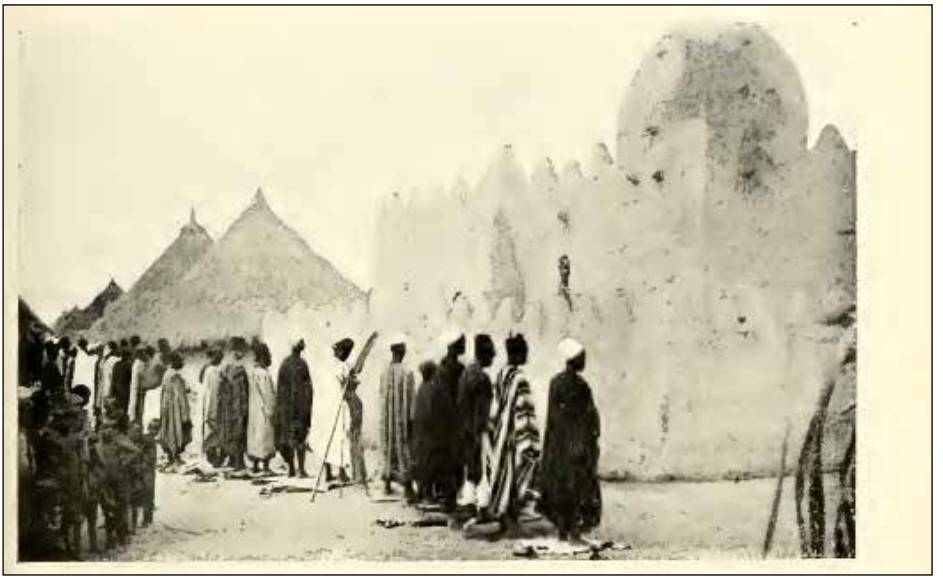
Il s'agit donc bien, sous ce nom de Méma Samouka, du même personnage que le Mema Saranoro de la fiche.

On voit, dans cette biographie, comment des liens entrecroisés unissent les familles musulmanes dominantes du village, ici les Saghanogho et les Fadiga.

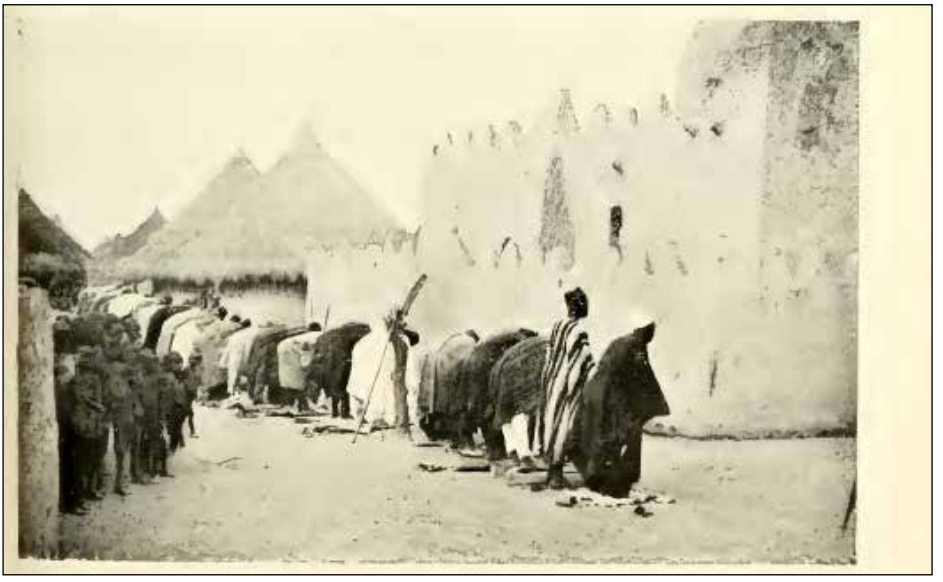
Sidiki Saranoro

Sidiki Saranoro[118], « né à Gaoué vers 1850 », « Malinké », « secte » non précisée. Sa famille est originaire de Gaoué. Il a un père Saranoro (Vasiriki) et une mère Koné (Sarankié). Il a eu pour maître Gamémo Saranoro, « ancien almamy de Gaoué, décédé ». Sidiki Saranoro est lui-même devenu « almamy de la mosquée de Gaoué. Peu influent. N'a pas hérité de la notoriété de son maître et prédécesseur ».

116. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Touba, canton de Mahou, village de Ganvé, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1915 au nom de Mema Saranoro.
117. P. Marty, 1922 : 144.
118. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et village de Gaoué, fiche de renseignements ouverte le 21 juin 1923 au nom de Sidiki Saranoro.



La mosquée de Ganhoué.
Marty fournit quelques précisions sur la mosquée du lieu, qu'il accompagne de deux photos : « Gahoué a une mosquée ordinaire en banco, dans le style soudanais. Elle peut contenir 500 fidèles aux jours de fêtes solennelles » (P. Marty (photo h.t. 1922 : 142 /143).



La prière du Vendredi à Ganhoué (vers 1920).
Cliché reproduit dans l'ouvrage de Marty (*ibid.*). On remarque que les fidèles sont rassemblés à l'extérieur du bâtiment de la mosquée.

« Affaibli par l'âge. Écrit un peu l'arabe sans le comprendre. N'enseigne plus ».

« Attitude : très correcte ». Schacher, l'administrateur du cercle de Touba, l'évalue en ces termes : « Almamy très âgé et sans grande influence, très respecté par le groupe des fidèles de sa mosquée à cause de son âge et de la dignité de sa vie ».

Si l'on comprend bien, Sidiki Saranoro a donc succédé à Gamémo Saranoro, son maître (un Saghanogho comme lui) en qualité d'almamy de Ganhoué. Il a environ 73 ans en 1923. Marty ne le mentionne pas, réservant la place principale, dans sa notice, à « Méma Samouka ».

Yangoubou Salifou

« Yangoubou Salifou »[119] est « né à Gaoué vers 1855 ». Il est qualifié de « Malinké » et sans « secte » définie. Son maître était « Gouamoné Souaké Bamba, de Touba ». La famille de Yangoubou a « la prétention d'appartenir à la descendance latérale de Mahomet »[120]. Il « possède 1 cheval, a 2 femmes ». Il sert d'« assistant à la mosquée de Gaoué ». Son niveau intellectuel est « médiocre : écrit l'arabe sans le comprendre ». Il a « 3 élèves ». « Attitude : correcte. Valeur morale : bonne ». Considéré par Schacher comme un « marabout sans consistance et sans valeur ».

La « Bibliothèque des marabouts de Gahoué »

On constate un certain décalage entre la position de centre d'enseignement islamique reconnue à Ganhoué dans les années 1910 et les figures plutôt modestes des karamokos qui sont ici enregistrés par l'Administration en 1923 – signe possible d'un certain déclin et d'un transfert au profit des autres foyers de la région.

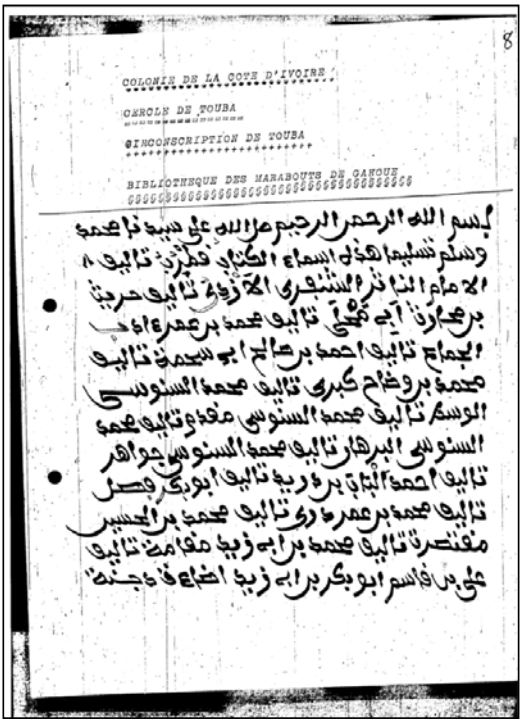
Un dernier dossier, celui des livres en arabe, va nous permettre d'équilibrer notre jugement. Un document, intitulé « Bibliothèque des marabouts de Gahoué ». témoigne, en effet, de la présence, dans ce village, d'ouvrages (manuscrits) qui illustrent une culture arabo-islamique locale. Il s'agit d'une liste, en arabe, de 3 folios[121].

30 ouvrages sont énumérés dans cette liste de Ganhoué. Elle n'est pas datée, mais nous pouvons supposer que, comme celles du même type, elle a été commandée autour de 1920. Comme à Férentéla, à Sokourala et dans d'autres bibliothèques de la région, on retrouve, en bonne place, le nom de ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 892 H./1486), originaire de Tlemcen, auteur d'un exposé dogmatique sur les articles de la foi, et notamment sur l'unicité divine (le *tawḥīd*), qui est connu et utilisé dans l'ensemble du monde musulman.

119. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton et village de Gaoué, fiche de renseignements ouverte le 21 juin 1923 au nom de « Yangoubou Salifou ».

120. Cette observation peut nous laisser penser qu'il se nomme, plutôt ou aussi, Yangoubou Sérifou. À l'appui de cette hypothèse, on trouve dans la fiche ouverte au nom de Mohamadou Touré, né vers 1892 à Sokourala, l'indication que ce dernier aurait eu pour maître « Yankouba Sérifou de Gaoué » (ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Sokourala, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Mohamadou Touré – voir ci-après dans la rubrique consacrée au village de Sokourala).

121. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Touba, circonscription de Touba, « Bibliothèque des marabouts de Gahoué », 3 p., s.d. [v. 1920]. Cet inventaire ne fait pas partie de ceux qui ont été reproduits dans les annexes de l'ouvrage de Marty.



8

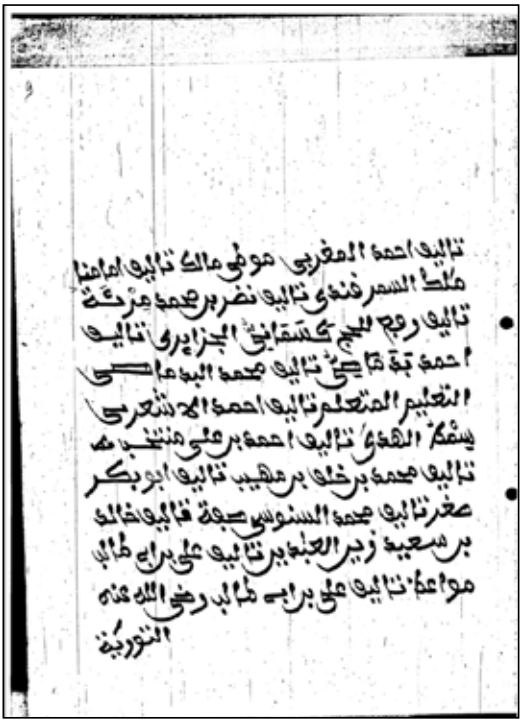
COLONIE DE LA COTE D'IVOIRE

CERCLE DE TOUBA

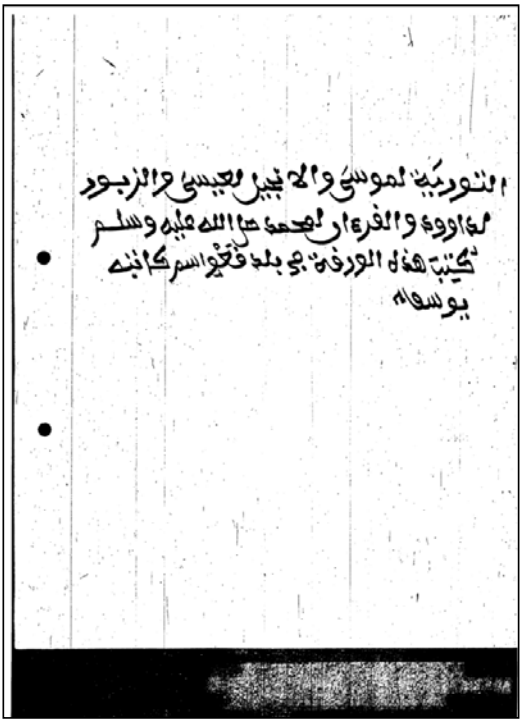
CIRCONSCRIPTION DE TOUBA

BIBLIOTHEQUE DES MARABOUTS DE GANGUE

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد
وسلم تسليما هذه اسماء الكتاب فيه تاليف
الامام الناظر الشنبري الازهري تاليف حريث
بن محارب ابي تمحلي تاليف محمد بن عمر اد
الجماح تاليف احمد بن صالح ابي سحمة تاليف
محمد بن وضاح كبرى تاليف محمد السنوسي
الوسط تاليف محمد السنوسي مقدم تاليف محمد
السنوسي البرهان تاليف محمد السنوسي جواهر
تاليف احمد التاج بن زيد تاليف ابو بكر فصل
تاليف محمد بن عمر دوي تاليف محمد بن الحسين
مقتصرة تاليف محمد بن ابي زيد مقامات تاليف
علي بن قاسم ابو بكر بن ابي زيد اضاف ذجنه



تاليف احمد المغربي موطى مالك تاليف امامنا
ملك السمرقندي تاليف نصر بن محمد عرشة
تاليف روح الحج كشقايق الجزايري تاليف
احمد تة تاكي تاليف محمد البدماكي
التعليم المتعلم تاليف احمد الاشعري
يشفك القدي تاليف احمد بن علي منتخب
تاليف محمد بن خلف بن مهيب تاليف ابو بكر
صغر تاليف محمد السنوسي صبة قاليف خالد
بن سعيد زبير الطبعين تاليف علي بن ابي طالب
مواعظ تاليف علي بن ابي طالب رضي الله عنه
التورية



التورية لموسى والانجيل لعيسى والزبور
لداود والفرقان لمحمد صلى الله عليه وسلم
تكتب هذه الورقة في بلد فقي اسم كاتبه
يوسف

Folio 1

Folio 2

Folio 3

Sur ces 30 ouvrages, figurent ainsi, dans cette liste, plusieurs versions de sa *ʿAqīda* (« doctrine », « déclaration de foi »), terme générique pour désigner ce traité d'al-Sanūsī. Ce sont, *al-Wustā,* la version « moyenne », [al-]*Muqaddim*[a], (« l'Introduction »). *Al-Burhān* (« la Preuve »), qui est un autre nom pour désigner la *ʿAqīda,* notamment sa version « courte », *al-Sughrā,* et sous le titre [al-]*ṣifa* (« attribut, caractéristique »), la section de l'ouvrage consacrée aux formes actives des sept attributs de Dieu[122].

C'est par ce type d'ouvrages, récités et mémorisés, que se faisait la transmission des fondements de l'orthodoxie islamique. Le *tawḥīd* devait donc être une des matières principales connue des karamokos de Ganhoué et enseignée par eux aux élèves et étudiants selon leur niveau, et, comme Ganhoué avait des élèves venus de Férentéla et d'autres villages de la région, diffusée dans toute la zone autour de Touba. Cela n'en fait pas, cependant, une affiliation doctrinale particulière, tout au plus une marque pédagogique, car cet enseignement, à partir des mêmes ouvrages d'al-Sanūsī, se retrouve partout, jusqu'à devenir, comme c'est le cas à Ganhoué, la matière de base, celle par laquelle débute l'enseignement plus avancé.

La plupart des autres auteurs et titres cités dans cet inventaire correspondent à des ouvrages de second rang, absents des listes habituelles. Une recherche approfondie serait nécessaire pour les identifier. On y trouve ainsi une *maqāma,* attribuée à un Ibn Abī Zaid, sur laquelle nous n'avons pas d'informations. Rappelons que la *maqāma*, qui relève d'un genre littéraire arabe en prose rimée, se présente comme une fiction à base d'anecdotes mettant en scène un personnage adroit et rusé. Il existe donc de nombreuses *maqāmāt*, étant entendu que celle d'al-Harīrī, que nous avons déjà mentionnée, est le modèle du genre.

Les dernières lignes de cette liste (folio 3) sacrifient au « rituel », observé ailleurs (à Samatiguila, à Odienné, à Férentéla), selon lequel toute liste de livres doit se placer sous l'invocation des « Livres » sacrés de la « lignée abrahamique » : *al-Tūriyya* de Mūsā (la Thora de Moïse), *al-Injīl* de ʿIsa (l'Évangile de Jésus), *al-Zabūr* de Dawūd (les Psaumes de David). Ici, ils ne sont pas cités en premier mais clôturent l'inventaire. Ils en sont, en quelque sorte, le sceau. On peut cependant douter de leur présence réelle, autre que symbolique, dans cette bibliothèque.

Enfin, les deux dernières lignes du folio 3 nous apprennent que ce document (*waraqa*) a été composé *fī balad Qaʿwī* (« dans le village de Gaoué ») et que « le nom de celui qui l'a écrit est Yūsuf ».

On n'en sait pas plus sur les propriétaires et les utilisateurs de ces manuscrits, ni sur celui qui a composé cet inventaire.

Un Sanogo de Ganhoué, un siècle plus tard

Nous voudrions terminer cette section consacrée à Ganhoué par un témoignage sur un membre de la famille Sanogo, d'une génération beaucoup plus récente, qui montre que le magistère de cette lignée s'inscrit dans la longue durée. Il s'agit d'une nécrologie pieuse (en arabe, *wafaya*), cet exercice par lequel un disciple célèbre les

122. *Al-ṣifāt al-maʿnawiyya* (« les attributs immatériels ») : Puissant, Voulant, Savant, Vivant, Audiant,Voyant, Parlant.

mérites de son maître ou d'une personne réputée. L'auteur de cette nécrologie, Siaka Diabaté[123], célèbre les vertus et les mérites d'un natif de Ganhoué, nommé Mohamed (ou Mouhamad) Sanogo (1950-2000). Il nous a paru utile de reproduire intégralement cette biographie, qui contient de multiples informations sur le parcours de ce membre du lignage Sanogo de Ganhoué qui, après des études en Égypte, est devenu une figure reconnue de l'islam ivoirien. Le style est uniformément élogieux, conformément aux lois du genre. Avec Mohamed Sanogo, nous avons l'exemple d'un diplômé qui est sorti du cercle local, celui où se formaient les karamokos de Ganhoué et des villages environnants, pour mener des études complètes à l'université Al-Azhar du Caire.

> « **Docteur Mouhamad [*sic*] Sanogo**[124]
> Il fait parti[e] des rares élèves coraniques ivoiriens à avoir pu obtenir un Doctorat à la prestigieuse université Al Azhar du Caire. Nous avons voulu connaître le parcours assez particulier de cet intellectuel musulman arabophone mort prématurément en 2000.
>
> **Qui est Mohamed Sanogo ? Originaire d'une famille d'érudits…**
> Mohamed Sanogo est né en 1950 à Ganhoué dans le département de Touba. Il est descendant d'une grande famille d'érudits musulmans. Son père était un grand savant. Après avoir passé la majeure partie de son existence auprès de différents maîtres coraniques dans d'autres régions ivoiriennes, son père revint à Ganhoué où il se rendit compte que la connaissance acquise pendant tout son périple, se trouvait déjà dans sa localité natale. A Ganhoué, les Sanogo étaient réputées être de grands savants et étaient considérés comme les pionniers de l'islamisation de la localité. Sa mère était également très instruite, elle-même issue d'une noble famille. Elle était connue pour sa générosité hors norme qu'elle avait à l'endroit des orphelins. Tout l'environnement de Mohamed Sanogo fut ainsi un cadre propice à l'acquisition du savoir religieux et social. C'est dans cette atmosphère, qui influera certainement sur son destin, que naîtra Mohamed Sanogo.
>
> **Une formation religieuse auprès de plusieurs maîtres…**
> À sa naissance dit-on, certains le [lui] prédisaient déjà un avenir radieux, plein de sagesse. Mais, à l'âge de 5 ans, il perd son père. Très affecté, c'est aux côtés de ses oncles maternels qu'il grandira dans la pure tradition musulmane. Très tôt, son oncle Moussa Sanogo, dit N'Vamba, l'initia à l'apprentissage du Coran

123. Siaka Diabaté est présenté, sur Facebook comme « conférencier à Radio-Al-Bayane. A étudié à Imam Ali entre 1999 et 2013 ». La référence à l'imam Ali fait penser à une institution chi'ite. Il existe, à Abidjan, dans le cadre de l'« Association islamique francophone Al-Sadeq », qui est un centre culturel chi'ite libanais, un « Orphelinat et Internat de l'Imam Ali », mais il peut aussi s'agir d'une institution étrangère. La Radio islamique Al Bayane a été créée par le COSIM (Conseil supérieur des imams), lié au Conseil National islamique (CNI)), le 11 novembre 2001. En ligne : https://www.radio.fr/s/radioalbayane

124. Auteur : Siaka Diabaté, 16 mai 2015. Source :https://www.facebook.com/siaka.diabate.7549/posts/1639352926300917 . Nous avons reproduit intégralement le texte, y compris les sous-titres, avec quelques retouches, très mineures, de forme.

auquel tout enfant musulman est destiné à partir de son plus jeune âge. Là, le maître le confia à son fils Saïd qui enseignait déjà [à] d'autres enfants et qui était même imam de la grande mosquée de Ganhoué. Pendant de nombreuses années, Mohamed Sanogo bénéficia de ces enseignements et de ces conseils[125]. Peu après, sur instruction de son maître, il part accroître sa connaissance auprès d'un certain Oumar Fadiga, réputé être un excellent formateur. Quelques années plus tard, il part rejoindre sa mère qui, elle-même, après le décès de son mari, logeait auprès de ses frères et sœurs à Man. Mû par le savoir, il poursuit sa formation religieuse chez le Cheikh Ibrahim Sanogo dit Meman puis aux côtés de l'actuel imam de Man, Aboubacar Fofana.
De Man, il part également à Mankono où il bénéficie de la science d'un grand maître du nom de Mohamed Fofana dit Kacheba (le barbu). Peu après, Mohamed Fofana confie son élève Mohamed Sanogo, à un de ses frères qui habite Binhouain. De là, son goût pour le savoir le conduira à Bondoukou où il fut informé de la présence d'un savant musulman du nom de Cheikh Timité appelé Koudouss, parce qu'il avait fait le pèlerinage à Jérusalem[126]. C'est là que Mohamed Sanogo apprend véritablement l'exégèse du Coran (tafsir) et est instruit à la prédication islamique. Malgré ce bagage intellectuel, Mohamed Sanogo part au Mali dans une localité appelée Barawérê[127]. Là, il acquiert la connaissance du *fiqh* (droit) malékite et étudie de nombreux ouvrages sur la charia. Le hajj attise son désir de connaissance… Faisant preuve d'une dévotion exemplaire, il réalise qu'il lui reste un pilier fondamental à honorer pour remplir ses engagements envers le Créateur. C'est ainsi qu'en 1978 ou 1979, il part accomplir le pèlerinage à la Mecque. Ce voyage lui fut très instructif. Il s'aperçoit qu'il doit accroître encore son savoir.

Les diplômes obtenus à l'université Al Azhar…

De retour à Abidjan, il s'organise de sorte à aller approfondir ses connaissances à Misra (Égypte) et surtout bénéficier d'un diplôme académique[128]. Ce pays est considéré comme le berceau du savoir islamique dans le monde musulman bien qu'il ne fut pas le lieu de la naissance de l'Islam au VIIe siècle. Arrivé en Égypte, Mohamed Sanogo s'inscrit à l'Institut Al Azhar où, par humilité, il commence par le baccalauréat. Le savoir qu'il avait acquis durant

125. Note de l'auteur (Nda) : « À la mort de Mohamed Sanogo, c'est l'imam Saïd qui viendra prier sur son corps ».
126. Il s'agit de El-HadjTimité Koudouss, l'almamy de Bondoukou.
127. Il s'agit du village de Barawélé (orthographe officielle : Barouéli), à environ 70 km au sud-ouest de Ségou. Dans un article sur la création de la médersa Dar al-Hadith de Bouaké, Drissa Koné note : « pour s'instruire en arabe et dans les disciplines théologiques, le talibé [ivoirien], à partir du niveau de la sixième année scolaire, n'avait de choix – pour les plus chanceux ou pour les plus nantis – que de se rendre dans un pays limitrophe où il existait déjà des medersas. Par exemple, d'importantes sources ont mentionné la présence de nombreux ivoiriens à Bobo-Dioulasso, à Barawélé et surtout à Ségou dans la medersa "Sabil Falah" de Saad Oumar Touré » (Drissa Koné, 2015 : 30). L'URL de cet article est la suivante http://publication.lecames.org/index.php/hum/article/view/473
128. Nda : « La formation traditionnelle qu'il avait suivie n'était généralement pas sanctionner de [-ée par des] diplômes. Et c'est cette insuffisance qu'il veut combler en allant étudier dans un centre d'enseignement universitaire reconnu ».

de nombreuses années à Abidjan lui permit de réussir facilement à l'examen de fin d'année. De là, il intègre la prestigieuse université d'Al Azhar, qui a joué, et continue de jouer, un rôle prépondérant dans la formation de nombreux étudiants ouest-africains. En 1984, il obtint une Licence en Théologie. En 1992, il réussi[t] la Maîtrise après avoir mené de façon magistrale une étude sur « Les Amadiyya et la science de la prédiction ». Quelques années plus tard, soit en 1996, sous la conduite de son directeur de thèse, le Professeur Tahadassoûki, Mohamed Sanogo soutient son Doctorat en théologie comparée sur « Les Témoins de Jéhovah, leur vision et leur impact ». Dans le même temps, il lie une amitié sincère avec son maître et les deux hommes garderont cette correspondance jusqu'à son retour en Côte d'Ivoire[129].

Son amour pour le savoir…

Après avoir passé plusieurs années en Égypte pour acquérir la connaissance sur l'Islam, Mohamed Sanogo revient en Côte d'Ivoire en 1997. Selon les informations recueillies auprès de ses proches, son maître en Égypte ne voulait pas le laisser venir car il aurait été marqué par l'intelligence de Mohamed Sanogo et lui prédisait une brillante carrière à l'université[130]. Mais Mohamed répondait humblement qu'avec le savoir qu'il avait acquis, cela serait un gâchis pour lui de rester dans un pays qui compte déjà de nombreux érudits. C'est cette foi à vouloir partager son savoir à ses compatriotes, qui le motiva à retourner en Côte d'Ivoire.

Les activités au sein de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire…

Très tôt, il se met au service de sa communauté. Il donne des cours aux membres de la Ligue Islamique des Prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI), participe à la formation religieuse de certaines associations comme le Conseil National Islamique (CNI) et le Conseil Supérieur des Imams (COSIM). Il anime également de nombreuses conférences. En 1999, il part représenter le CNI en Mauritanie où avait lieu une grande conférence sur l'Islam qui regroupait des savants musulmans venus du monde entier. Sa prestation était tellement magistrale que les participants s'étonnèrent de la présence d'un tel individu en Côte d'Ivoire. Cissé Djiguiba, actuel recteur de la grande mosquée du Plateau, présent à cette cérémonie, confiera à une des nièces du Docteur Mohamed Sanogo que : « Dans le monde, il n'y a pas cinq savants comme Mohamed Sanogo »[131].

Pour pouvoir mener ses activités en toute indépendance, il refuse d'être membre dans une association malgré les nombreuses sollicitations. Il expliquait ce choix par le fait qu'il était d'accord pour s'engager dans tout ce qui concernait l'Islam en Côte d'Ivoire ; et que le fait d'appartenir à une associa-

129. Nda : « Ce maître va même permettre à un des enfants de Mohamed Sanogo d'aller étudier en Égypte ».

130. Nda : « Entretien avec Falikou SANOGO, Cocody Riviera III-Abidjan, le 14 janvier 2010 ».

131. Nda : « Entretien avec M. CISSE, *ibid.* ».

tion, pouvait décourager certains fidèles ou des structures islamiques à pouvoir bénéficier de ses enseignements. Avec ce principe et ce code de conduite, il répondait présent à chaque fois qu'on avait besoin de lui pour animer des conférences. C'est dans ce sens que pendant les mois de Ramadan, il donnait de nombreux tafsir à Danané, Man, Mahapleu, Abidjan et Ganhoué.

Caractères…
Tous ceux qui avaient eu la chance de le côtoyer, trouvaient que Mohamed Sanogo était très humble. Il respectait et aimait la compagnie des gens. Très véridique quand il s'agissait de donner son point de vue par rapport à une situation donnée, Mohamed Sanogo se caractérisait également par un calme, une tranquillité exemplaire. Il ne se fâchait jamais, même quand on lui posait une question embarrassante. Tout doucement, il amenait les gens à le comprendre et en profitait pour prodiguer beaucoup de conseils à ceux qui l'approchaient. Il était aussi très généreux et était très discret. Il ne se promenait pas avec de [*sic*] chapelet la journée car, pour lui, être musulman, c'est le cœur et non les parures. Il communiquait beaucoup avec ses femmes et ses enfants qu'il conseillait à chaque fois sur l'importance du savoir[132]. Il faisait preuve en outre, d'un esprit d'ouverture assez remarquable. Cette ouverture d'esprit s'étendait également dans l'habillement et même en matière d'alimentation. Il aimait dit-il, tout découvrir. Il n'avait pas de préférence en tant que tel [*sic*], si ce n'est un penchant pour les mets de sa région.

Ce qu'il a dit…
Il disait tout le temps qu'il ne pouvait exprimer véritablement son savoir qu'en arabe ou en dioula ; le français ne traduisait pas au mieux sa pensée[133].

Les anecdotes…
Il lisait tout ce qui lui tombait sous les mains parce qu'il estimait que pour pouvoir parler de quelque chose, il était nécessaire d'en connaître les contours. Un jour, alors qu'il visita sa nièce Hadja Makoni Cissé, il trouva dans son salon un journal « People ». Par respect pour son oncle, elle se précipita pour cacher le journal, mais celui-ci déjoua le plan. Il rétorqua à sa nièce que c'était de son devoir de connaître ce qu'elle lisait et que cela lui permettra d'acquérir non seulement un savoir, mais aussi qu'il pourra mieux en parler quand on lui demandera son avis sur la question.

Les derniers moments de sa vie…
Il passa les derniers moments de sa vie aux côtés de sa famille. Lorsqu'il fut interné au Centre Hospitalier et Universitaire (CHU) de Treichville, il décéda

132. Nda : « Après sa mort, son goût pour le savoir sera poursuivi pas ses femmes qui insistèrent sur l'éducation de leurs enfants. Parmi ces derniers, Fatoumata Sanogo prépara uneLicence à l'université de Say (Niger) en 2006-2007 ».
133. Nda : « Propos rapportés par Hadja Makoni CISSE,Cocody Riviera III-Abidjan, le 14 janvier 2010 ».

trois jours après en 2000. Son corps fut rapatrié à Ganhoué où il fut inhumé en présence de nombreux dignitaires de la communauté musulmane ivoirienne ».

Telle est la biographie, finalement assez classique, d'un lettré qui va d'un maître à un autre pour accumuler le savoir islamique. Il se rend ainsi à Man, Mankono, Bondoukou, Barouéli, au Mali, puis à l'université Al Azhar au Caire.

Les disciplines qu'il a étudiées sont le commentaire coranique (*tafsīr*), le droit et la jurisprudence islamiques (*fiqh*), les hadiths, qui sont une composante importante de l'élaboration juridique, et la charia qui en découle. L'auteur de la *wafaya* souligne bien, à travers cette biographie, le passage d'un enseignement traditionnel, sans diplôme, à un enseignement universitaire, avec diplômes. Il reconnaît par là le prestige acquis par le second au détriment du premier, la transition entre les deux modes se faisant aux dépens de la formation traditionnelle, désormais jugée plus limitée (Siaka Diabaté parle d'« insuffisance »).

On note, avec curiosité, que le doctorat de Mohamed Sanogo fut consacré aux Témoins de Jéhovah, une organisation religieuse issue du christianisme, dont on sait qu'elle refuse le dogme de la Trinité et vénère un Dieu unique qu'elle appelle Jéhovah – des positions théologiques peut-être utiles à l'apologétique musulmane face aux Églises chrétiennes.

On relève le refus de Mohamed Sanogo de rejoindre – en dehors des institutions centrales et représentatives telles que le CNI, le COSIM et la LIPCI dont il devient membre actif – l'une des associations islamiques du pays, de celles qui défendaient une position théologique particulière et étaient engagées dans une compétition doctrinale. Compte tenu de son parcours au Moyen Orient, on peut penser, en effet, qu'il fut approché par une association wahhabite/sunnite. De même, il n'est pas davantage question d'une affiliation de sa part à une association confrérique.

La trajectoire de ce membre de la dynastie Sanogo illustre la mutation de ce vieux centre villageois qui entre, à travers lui, de plain-pied, dans un réseau éducatif plus vaste et dans le circuit des institutions islamiques modernes nationales.

Tiaoué

À 6 km au sud-ouest de Ganhoué se trouve Tiaoué. Selon Marty, il « semble être le centre musulman le plus ancien de la circonscription de Touba »[134]. Des Koné musulmans originaires de la région de Kankan seraient venus aider des Diomandé au début du XVIIIe siècle.

Sur ce village, nous n'avons pas de fiches de renseignements et nous sommes donc tributaires de la notice de Marty :

> « Après la victoire des Koné, arriva Yssifou Bamba, compagnon de Moussa Barhayorho. Yssifou construisit avec le secours de Ibrahima Barhayorho, disciple de Moussa Barhayorho, une mosquée (diamio[u] [mosquée du Vendredi]) qui fut détruite dans la suite au cours des guerres locales et remplacée par une petite mosquée (missiri-mousso[135]). À quelques pas de cette

134. P. Marty, 1922 : 129.

135. Le mot « mousso /*muso* » désigne une femme. La forme « Mousso-missiri » désigne une mosquée de femmes. Bien que les termes soient ici inversés, l'expression a-t-elle la même signification ? Cela désigne,

mosquée se trouve le tombeau d'Yssifou Bamba. Dans les rares occasions où ils s'approchent de ce tombeau, les musulmans du village ne manquent pas de retirer leurs sandales ; par contre, ils laissent à leur aise les troupeaux de boeufs piétiner et couvrir de leurs déjections la sépulture d'Yssifou. Les deux tiers de la population du village font salam, mais ce sont des musulmans d'une grande tiédeur. Ce manque de zèle est si considérable qu'il y a deux ans, de pieux marabouts déclarèrent aux gens de Tiaoué qu'il était préférable qu'ils ne fissent plus salam ; on voulait les rejeter complètement du giron des orthodoxes et des fervents. Dans la même réprobation d'ailleurs on englobait les villages de Sérifina et Mandougou […]. On ne trouve à Tiaoué aucune personnalité digne de mention »[136].

Nous ne connaissons pas la source de Marty, ni la date de celle-ci. Faut-il retenir ces jugements péjoratifs qui font penser aux prédications moralisatrices destinées à réveiller le zèle des fidèles ? La statistique des namoutiguis déjà citée n'attribuait, en tous cas, qu'un dignitaire de ce rang à Tiaoué. Nous n'avons pas, non plus, concernant le début du XXe siècle, d'autres informations sur ce village, qui semble être le vestige d'une implantation islamique ancienne, dont l'importance s'est réduite avec le temps. Ce sont les villages environnants qui ont pris l'avantage.

Mandougou

Comme Tiaoué, Mandougou est à 6 km de Ganhoué, mais au sud-est. Selon Marty, ce village « a été islamisé par Diaramissa Bamba. Il venait de Koro et arriva du temps de Gouaksué, fondateur du village, fils de Wassa Fanamba et petit-fils de Kogué. Ces faits ne doivent guère remonter au-delà de la fin du dix-huitième siècle. Avec l'aide de Sakiba Saranorho, venu de Kong, Diaramissa construisit une grande mosquée (diamiou). Elle est actuellement en ruines et sur les décombres, on éleva une modeste missiri-mousso. Diaramissa Bamba alla mourir à Férentéla et fut enterré en ce village à côté de son parent Bambadyan Bamba. Tous les habitants de ce village font salam, sauf une trentaine de Diomandé, mais il n'y a aucune personnalité digne de mention »[137].

Notons aussi le village de Gouékan, situé à 10 km au sud de Mandougou, à propos duquel Marty écrit : « On trouve de même, à Gouékan, un Karamoko Sérifou »[138], sans que nous en sachions davantage.

Pour ces petits villages au sud-ouest de Touba, comme il n'y a pas de karamokos notoires enregistrés par l'Administration, Marty est devenu notre source principale. On peut penser que Marty disposait de strates documentaires plus anciennes qui lui ont permis de retracer les récits d'origine. Il est, dans ces différents cas, le conservateur indi-

en tous cas, sous la plume de Marty, un établissement « mineur ».

136. *Ibid*.

137. P. Marty, 1922 : 132-133.

138. P. Marty, 1922 : 143. C'est aussi l'un des villages recensés par Marty pour avoir la moitié de sa population musulmane (*Op. cit.* : 128). Marty indique également que Gamori Bamba, la figure musulmane notable de Férentéla, « accompagna Douga Diomandé, chef de Gouékan, dans toutes ces campagnes contre les Yafoumba du Baling [*sic*, pour Bafing]… (*Op. cit.* : 136).

rect d'éléments de leurs mémoires. On retiendra de ces narrations le rôle fondateur prêté aux Bamba à Tiaoué comme à Mandougou.

Tiaoué, Mandougou sont de petits villages où des karamokos venus d'ailleurs ont cherché à diffuser l'islam, avec des succès sans doute inégaux. La profondeur chronologique du phénomène ne dépasse pas alors guère plus d'un siècle. Nous sommes là sur une des frontières de l'islam, avec de petits karamokos défricheurs qui prolongent vers le sud, à faible distance de la forêt, le travail des pionniers « malinké-dioula » dans le Nord-Ouest

On remarquera l'absence de toute affiliation confrérique. Dans cette zone, l'appartenance confrérique n'apparaît pas comme un outil de l'islamisation. On trouve cependant, à Tiaoué, la trace d'une piété populaire autour de la tombe du fondateur qui peut s'apparenter à une forme de soufisme générique (la recherche de l'intermédiation d'un saint). Il s'agit, dans ce village, de la tombe d'Yssifou Bamba, compagnon de Moussa Barhayorho, dont il convient de rappeler qu'il était le plus important des « Douze pèlerins »[139]. Yssifou Bamba aurait construit une mosquée avec l'aide d'un autre Barhayoro, lui aussi disciple de Moussa Barhayorho. Cette mosquée, selon Marty, « fut détruite dans la suite au cours des guerres locales », signe que l'islamisation eut du mal à s'enraciner.

Les villages à l'est de Touba

À l'est de Touba se trouvent trois villages, que nous avons déjà mentionnés et qui participent à cet ensemble réticulaire, soit, du plus proche au plus éloigné, Sokourala, Madina et Guentéguéla.

Sokourala-Mahou[140]

Sokourala est un village du canton du Mahou. Pour le distinguer de l'autre village du même nom, situé plus au sud, on l'appelle aussi Sokourala-Mahou. Nous commencerons par la présentation qu'en donne Marty, lequel s'est notamment intéressé aux origines du village et à la généalogie de son almamy. Sa notice est probablement tirée d'une fiche de renseignements et d'une statistique des écoles. Les renseignements qu'elle contient répondent, en effet, à ces deux types de sources.

Généalogie de l'almamy

« Sokouralla est de fondation récente. C'est Ibrahima Touré, venu du Sankaran de Kankan (Guinée), qui la fonda vers 1840. Les Touré sont originaires de Dienné. Le premier immigrant serait Fountéra Touré, qui s'établit à Kimiéko[141], où étaient déjà les Bamba musulmans. Ils se succédèrent de père en fils, Nfa Sirifo Touré, Birama Touré, Anzoumana Touré, Karamoko Sirifa. Celui-ci, dit Kalimou Touré, né vers 1886 à Mondougou

139. « Hadji Moussa Barhayorho, des douze compagnons, le plus saint, le plus illustre, vint dans la région de Touba et fonda Koro » (P. Marty, 192 : 130, ap. Le Campion).

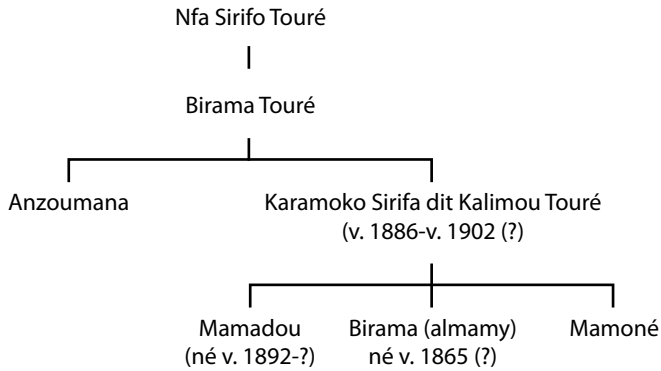
140. Sokourala (Soukourala, Sokouralla) est un village situé à une trentaine de kilomètres au nord-est de Touba, dans le canton du Mahou. À distinguer d'un autre Sokourala (Sokorala), au nord-est de Man, dans le canton de Bofesso, dont nous reparlerons, et de Sokourala, grosse localité guinéenne, autre lieu de référence pour les karamokos du nord-ouest de la Côte d'Ivoire.

141. Il s'agit vraisemblablement du village de « Kéniéko », qui figure au sud-est de Touba et au sud de Sokourala sur la carte de Bourdariat (1902 – voir ci-après).

[Mandougou ?], et mort vers 1902, fut, comme son frère Anzoumana, un marabout de renom. Il a laissé plusieurs fils, dont les plus connus, cultivateurs et maîtres d'écoles, sont Mamadou Birama[142] et Mamoné. Les autres maraboutaillons sont : Kaba Touré, Séké Kalorho, Sitifa Bamba, Moussa Bamba, Karamoko Dousso, Ahmadou Kamaro, tous personnages sans importance. L'almamy de la mosquée est Birama Touré précité, né vers 1865, sans instruction ni influence politique. La mosquée locale est assez spacieuse et de style soudanais. Le village, malgré sa dizaine d'écoles, n'a guère plus de 40 à 45 écoliers »[143].

D'après Marty, on peut dresser le tableau généalogique suivant :

Généalogie de l'almamy Birama Touré de Sokourala, d'après Marty.



Nous avons constaté que les listes de père en fils que Marty a produites ne sont pas toujours fiables. On remarque ainsi qu'Anzoumana, qui semble d'abord être le père de « Karamoko Sirifa, dit Kalimou Touré », dans une série descendante père-fils, est désigné ensuite comme son frère. C'est cette dernière indication que nous avons retenue.

On doit aussi récuser les dates prêtées par Marty à « Karamoko Sirifa, dit Kalimou Touré ». Marty ajoute, en effet, qu'il aurait été un « marabout de renom », alors que ces dates le feraient décéder à l'âge de 16 ans, sans parler de la paternité de ses trois fils nommés à la suite. Une naissance vers 1886 est donc invraisemblable. Nous avons déjà constaté des coquilles de ce genre.

Parmi ces trois fils, Marty désigne, au présent, « Birama Touré précité » comme almamy (conformément à la fiche de renseignements de celui-ci ouverte en 1915 – voir ci-dessous). Sa date de naissance (« vers 1865 »), que Marty a extraite aussi de cette fiche de renseignements, est évidemment incompatible, comme on vient de le dire, avec celle (v. 1886) attribuée, quelques lignes plus haut, par Marty, à Kalimou Touré, le père de Birama. En ce qui concerne Mamadou, un autre fils, la date de naissance que nous avons ajoutée dans le tableau, bien qu'elle ne soit pas dans Marty, est issue d'une fiche de renseignements que nous allons examiner ensuite.

142. Il n'y a pas de virgule, dans l'ouvrage de Marty, entre le nom de Mamadou et celui de Birama. Compte tenu de ce que nous allons apprendre par ailleurs, nous admettrons qu'il s'agit bien de deux fils distincts, et non d'un seul.
143. P. Marty, 1922 : 133-134.

Les fiches de renseignements (1915 et 1923)

Pour Sokourala-Mahou, nous disposons de trois fiches ouvertes, l'une en 1915 et les deux autres en 1923. Toutes les trois concernent des membres de la famille Touré.

Brahima Touré

Nous allons commencer précisément par la fiche de renseignements de « Brahima [Birama] Touré », ouverte en 1915[144], que nous venons de mentionner à plusieurs reprises, et dont Marty s'est apparemment, au moins partiellement, servi.

« Brahima Touré » est « né à Sokourala vers 1865 ». C'est le « fils de Kalimou Touré et de Saranké Kaloro ». Suivent les noms de ses ascendants sur quatre générations, que nous allons examiner ci-dessous.

Brahima Touré est qualifié de « Maninka originaire du Sankaran » (Guinée), appartenant à une « famille de marabouts cultivateurs ». Lui même n'a « pas de fortune. Vit de culture ».

Il est « Almamy de Sokourala (petit village musulman) » et « s'occupe de prière et de cultures ». Il « suit les funérailles de ses confrères des environs ». Jugé « peu instruit », il « lit un peu l'arabe » et enseigne à « 2 enfants de sa famille ». Il a « peu de rapports avec l'autorité » et est « sans influence politique ». Sur « ce qu'on peut craindre de lui », l'administrateur a répondu : « l'indifférence ».

Brahima Touré a donc fourni, à cette occasion, le nom de ses ascendants sur quatre générations. Selon la fiche de renseignements, « Brahima est fils de Kalimou (et de Saranké Kaloro), petit-fils de Ibrahima (et de Sogoué Douso), arrière-petit-fils de Fofin (et Maboé [?] Diebaté), et Fofin était fils de Sitafa Touré ».

Généalogie de Brahima Birama Touré selon sa fiche de renseignements (1915).

Sitafa Touré
|
Fofin ←→ Maboe Diebaté
|
Ibrahim Touré ←→ Sogoué Douso
|
Kalimou Touré ←→ Saranké Kaloro
|
Brahima « almamy de Sokourala »

144. ANS, 5 G 64 (200 MI 784), cercle de Touba, canton du Mahou, village de Sokourala, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1915 au nom de Brahima Touré.

En confrontant cette liste généalogique fournie par Brahima Touré avec celle relevée par Marty, nous pouvons reconnaître la même série descendante Ibrahima (ou Birama) Touré – Kalimou Touré – Brahima (ou Birama), l'almamy en 1915, et nous y tenir. En amont, compte tenu des déformations orthographiques, il est probable que « Sitafa Touré » soit le « Nfa Sirifo Touré de Marty » (Nfa étant un préfixe de respect), l'un et l'autre étant positionnés en tête de la lignée. En ce cas, un autre nom, celui de « Fofin », s'intercale ici entre Sitafa/Sirifo et Ibrahima/Birama Touré, ce qui implique d'ajouter une génération à la généalogie qui figure dans l'ouvrage de Marty. Dans l'ensemble, cependant, les deux listes concordent. Quant aux dates de naissance et de décès de Kalimou Touré, que Marty, seul, a indiquées, elles comportent, nous l'avons dit, suffisamment d'anomalies pour en rendre l'utilisation improbable.

On remarque, dans le témoignage de Brahima/Birama Touré enregistré dans sa fiche de renseignements, que le nom des femmes, au titre d'épouses et mères, accompagne celui des hommes. Cette mention souligne l'importance, aux yeux des membres de la descendance eux-mêmes, des alliances matrimoniales contractées par le lignage Touré avec d'autres lignées de la région, ici les Diébaté/Diabaté, Douso/Dosso et Kaloro. Nous avons effectivement trouvé des karamokos porteurs de ces deux derniers *diamu* dans le Nord ivoirien à cette époque, ce qui ne signifie d'ailleurs pas que tous les titulaires de ces patronymes soient musulmans. Quant aux Diabaté, ils sont plus connus pour leur fonction de griots (*dyeli*), donc de « gens de caste », dans les sociétés mandingues, mais on se gardera de généraliser, car les particularités locales peuvent aller à l'encontre du modèle dominant.

Vakaba Touré

Vakaba Touré[145] est « né à Sokourala vers 1879 ». Il est qualifié de « Malinké » et « appartient à la famille de Samory ». Son père se nomme « Mohamady Touré », et sa mère, « Kouma Soumahoro ». Il a eu pour maître « Ibrahima Diaby de Samatiguila ». À la question sur sa « secte », l'administrateur répond qu'il « l'ignore (probablement khadria) » [*sic*].

« Ne possède rien. 4 femmes venant de frères décédés. Sans influence et sans relations ».

« A-t-il épousé quatre veuves de ses frères ou les a-t-il seulement recueillies ? »

L'Administration n'a pas une haute idée de lui : « Paraît peu intelligent. Écrit un peu les caractères arabes sans comprendre ». Il a « 5 élèves, de Sokourala, sauf 2 de Man (Tè)[146] » (« parents : cultivateurs et dioulas »).

Son attitude est jugée « correcte ». Il est « peu connu ». « Pas grand chose » à attendre de lui.

Dans son appréciation finale, Schacher, l'administrateur de Touba, tient à souligner sa médiocre importance : « Comme tous les marabouts du groupement Mahou, Vakaba Touré ne jouit que de l'estime très modérée des populations. Son influence ne dépasse pas le centre de Sokourala et il a des élèves de Tè (cercle de Man). Cela tient à ce que ce village est, en réalité,entièrement constitué de dioulas de la région de Touba ».

145. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Sokourala, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Vakaba Touré.

146. Tè, ou Té : village proche de Biankouma et Gan, situé à environ 80 km au sud de Touba.

Situé à une quarantaine de kilomètres de Man et de l'entrée de la zone forestière, Tè (ou Té) est donc une antenne dioula vers le sud. À dix kilomètres au sud de Té se trouve précisément l'autre « Sokorala » (celui du canton de Bofesso), ce qui établit un lien éventuel, mais non certain, entre les deux villages homonymes. Nous y reviendrons dans la section consacrée à Man.

Mohamadou Touré

Mohamadou Touré[147] est « né à Sokourala vers 1892 » et y réside. Il est « Malinké ». À la question sur sa « secte », il est répondu « sans plus » [*sic*]. Il a eu pour maître « Yankouba Sérifou »[148] de Gaoué. Son père est Sirafa Touré et sa mère Maséné Touré. Il est donc Touré des deux côtés et se dit – parce qu'il est Touré – « originaire de la famille de Samory ».

« Possède un cheval, une vache et quelques moutons. 3 femmes ». On lui attribue cependant une « situation médiocre ».

« Assez intelligent. Écrit un peu les caractères arabes jusqu'à concurrence de sa signature ». Il a « 8 élèves : 1 de Guentéguéla, 1 de Tienko[149], 1 de Membala[150], 5 de Sokourala », dont les parents sont « cultivateurs ».

« Valeur morale : assez bonne ». Il n'y a « rien » à craindre de lui.

« Jeune marabout sans ambition, sans relations et sans influence. Porte le turban plutôt par ostentation que par croyance », écrit Schacher.

Ce turban est probablement l'indice d'un statut de namoutigui. C'est d'ailleurs Mohamadou Touré à qui est reconnu le plus grand nombre d'élèves dans le village à ce moment là. La liste de namoutiguis que nous connaissons en attribuait d'ailleurs 10 à Sokourala, soit plus que le nombre des karamokos enregistrés dans les fiches de renseignements. On ignore qui sont les autres namoutiguis du village, si, du moins, le chiffre annoncé est fiable.

Les élèves de Mohamadou Touré proviennent de plusieurs villages avoisinants. Sur la carte de Bourdariat[151], il existe une piste ouest-est qui relie directement, à la suite, les villages de Touba, Membala, « Soucourella », Madina et « Gouentenguéla ». C'est une piste dioula transversale.

Sirafa Touré, le nom du père de Mohamadou Touré, évoque celui de Karamoko Sirifa, dit Kalimou Touré, père de Birama/ Brahima, lequel, selon la généalogie fournie par Marty, avait précisément un frère du nom de Mamadou. Il s'agit probablement du même. Mamadou/Mohamadou serait ainsi né vers 1892, ce qui est plausible mais ajoute

147. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, Canton du Mahou, village de Sokourala, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Mohamadou Touré.

148. Il s'agit peut-être de celui qui est désigné sous le nom de « Yangoubou Salifou » dans sa fiche de renseignements ouverte à Ganhoué (voir ci-dessus, où nous indiquions qu'il pouvait aussi porter le nom de Sérifou).

149. Tienko est à un carrefour, à une quinzaine de kilomètres de Sokourala, au nord-est, et de Touba, au nord-ouest.

150. Membala (ou Memba) est à une dizaine de kilomètres au nord-est de Touba, à mi-chemin entre Touba et Sokourala.

151. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530299993/f1.zoom.r=cartes%20de%20la%20C%C3%B4te%20d%27Ivoire.langFR. Carte de la Côte d'Ivoire éditée en 1902.

à l'imbroglio chronologique des membres de la famille. Marty le cite en premier de la liste des fils de Kalimou Touré, mais nous ne savons pas, avec certitude, quelle était sa place dans la fratrie. Il aurait eu environ 31 ans en 1923 et était donc, selon toute vraisemblance, un cadet de son frère, l'almamy Birama/Brahima.

Sokourala apparaît ainsi comme un fief Touré. Ces trois karamokos Touré sont nés sur place. Deux d'entre eux se flattent d'avoir une parenté avec Samori – ce qui montre à la fois leur attachement au personnage et le bénéfice qu'ils entendent en tirer. Sur cette instrumentalisation du nom de Samory, on trouve un autre exemple à Madji, un village relevant de Séguéla, situé à une centaine de kilomètres au nord-est de Sokourala, sur un axe nord-sud plus oriental, Marty, qui note les patronymes des différentes familles musulmanes présentes, parmi lesquelles les Touré, ajoute à leur sujet : « Elles sont toutes sur le même pied social, sauf peut-être celle des Touré, qui bénéficie d'une considération un peu supérieure par suite du souvenir de Samory »[152].

Vakaba Touré a eu pour maître un Diaby de Samatiguila. Mohamadou a eu pour maître, pour sa part, « Yankouba Sérifou » de Gaoué (Ganhoué), ce village situé à l'ouest de Touba. Nous savons aussi que Katoma Fadiga, un karamoko en activité à Touba en 1915, était né à Sokourala « vers 1855 »[153]. Il y a là un espace d'interaction entre les musulmans des villages de cette zone dans un rayon maximum d'une cinquantaine de kilomètres autour de Touba.

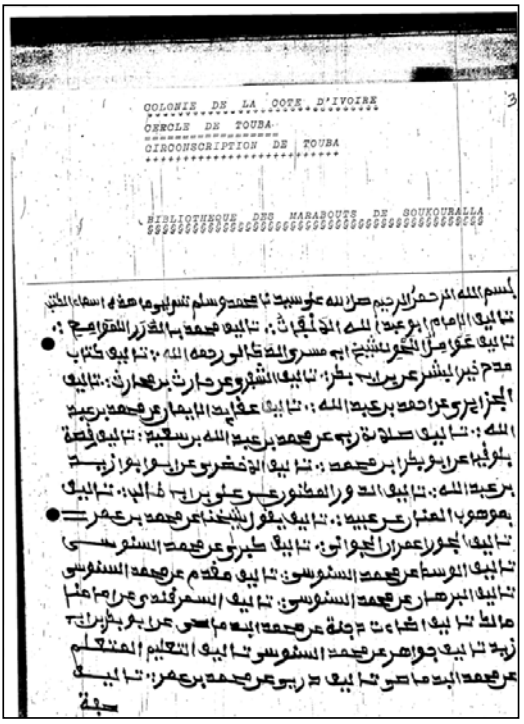
Il est un peu malaisé d'évaluer le poids de Sokourala comme centre scolaire. Brahima Touré a 2 élèves en 1915, Vakaba Touré, 5, en 1923, et Mohamadou Touré, 8, en 1923 également. Marty, qui s'est sans doute appuyé, comme il le fait souvent, sur une statistique des écoles coraniques de la région, donne des chiffres supérieurs. Il parle d'une « dizaine d'écoles » et de « 40 à 45 écoliers »[154].

La « Bibliothèque des marabouts de Sokouralla »

Nous possédons un autre indice de la culture arabo-islamique disponible dans ce village. Il s'agit d'une liste des manuscrits en arabe figurant dans la « bibliothèque des marabouts de Soukouralla »[155]. Cette liste comporte 2 folios et 26 ouvrages, qui sont présentés à la suite, sans ordre évident, en suivant le même mode de présentation, par la formule *ta'līf… 'an…* (« ouvrage… de… »), avec le titre de l'œuvre après *ta'līf* et le nom de son auteur après *'an*.

On trouve notamment, dans cette liste, quatre versions de la *'Aqīda d'al-Sanūsī*[156] :

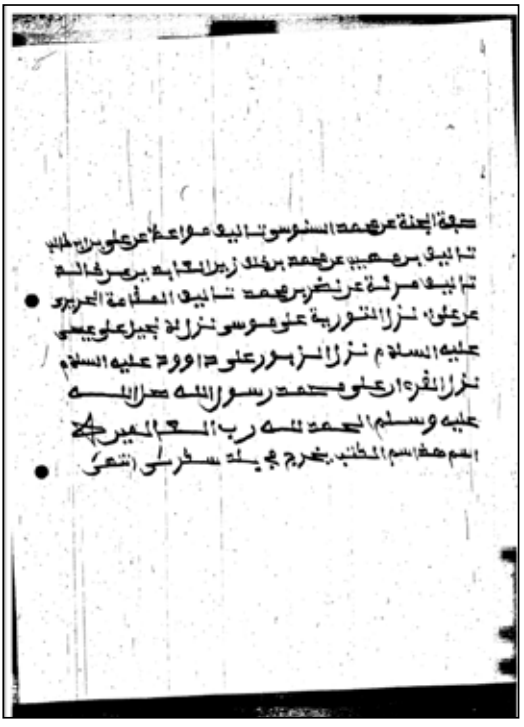
152. P. Marty, 1922 : 153.
153. AN5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et village de Touba, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1915 au nom de Katoma Fadiga. On suppose qu'il s'agit bien de ce Sokourala, le plus proche de Touba.
154. P. Marty, 1922 : 134.
155. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Touba, circonscription de Touba, s.d., 2 folios. Cette liste n'est pas reproduite dans les annexes de l'ouvrage de Marty.
156. La *'Aqīda* (« doctrine, exposé doctrinal »), de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yusūf al-Sanūsī (m. 892 H./1486), comporte trois versions *al-kubrā* « longue », *al-wusṭā* « moyenne » *et al-ṣughrā* « courte ». La *'Aqīda* d'al-Sanūsī est aussi couramment désignée comme *al-Burhān* « la Preuve »). D'autre part, Al-Sanūsī est l'auteur d'une *Muqaddima* qui est une « introduction » dans laquelle il cherche à clarifier les termes et les concepts contenus dans la *Ṣughrā*.



COLONIE DE LA COTE D'IVOIRE
CERCLE DE TOUBA
CIRCONSCRIPTION DE TOUBA

BIBLIOTHEQUE DES MARABOUTS DE SOUKOUBALLA

Folio 1



Folio 2

al-Kubrā, al-Wusṭā, al-Muqaddima, al-Burhān, soit un équipement bibliographique complet pour l'enseignement du *tawḥīd*, la doctrine de l'unicicité divine. Nous avons déjà observé une situation analogue à Ganhoué et à Férentéla (la version *al-Wusṭā* était absente à Férentéla).

En fin de liste, trois lignes du second folio (lignes 4-6) contiennent un rappel des Livres que Dieu a fait « descendre aux/sur (*nazzala ʿalâ*) » les différents prophètes et envoyés : dans l'ordre, *al-Tūriyya* (« la Thora ») à Mūsā, *al-Injīl* (« l'Évangile ») à ʿĪsā, *al-Zabūr* (« les Psaumes ») à Dāwūd et *al-Qurʾān* à Muhammad. Cela n'a évidemment pas de rapport avec la commande passée par l'administrateur local, désireux d'avoir un inventaire précis. Tout se passe, ainsi que nous l'avons déjà plusieurs fois observé, comme si une liste de livres devait être placée sous les auspices des Livres révélés. Suivent (lignes 6-7) une prière sur le Prophète et la louange à Dieu (*al-hamdu li-Llah*), ainsi qu'un pentagramme qui peut être protecteur et/ou décoratif. La dernière ligne (ligne 8) indique que cet écrit a été composé à « Sukuralā », sans vocalisation en dehors de la longue finale. Le nom du scripteur est absent.

La piste dioula transversale

Nous avons noté, ci-dessus, que, sur la carte de Bourdariat (1902), il existait une piste ouest-est qui reliait directement, à la suite, les villages de Touba, Membala (ou Memba), Soucourella, Madina et Gouentenguéla (selon l'orthographe de Bourdariat). Tous les villages musulmans dont nous venons de parler, à l'est de Touba, s'inscrivent directement sur cet itinéraire ou, pour les points secondaires, à faible distance de celui-ci.

Extrait de la carte de Bourdariat (1902)[157]

On reconnaît, de gauche à droite, le long de cette piste dioula tranversale, en suivant une orientation ouest-est, les villages de Férentéda, Touba, Membala, Soucourella, Madina et Gouentenguéla. Notons aussi Kéniéko, déjà cité, Dô, Bénékio et Dioman, qui le seront

157. Source : Bibliothèque nationale de France, extrait de la carte de la Côte d'Ivoire dressée par A. Bourdariat, éditée par Barrère, Paris, 1902. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530299993/f1.zoom.r=cartes%20de%20la%20C%C3%B4te%20d%27Ivoire.langFR Distance Touba-Guentéguéla : 52 km.

plus loin. Ce segment de route dioula n'est qu'un élément d'un système plus vaste.

En 1907, André Arcin, dans son ouvrage sur la Guinée, signale les « Principales routes commerciales suivies par les indigènes de la Guinée ». Au nombre de celles-ci, figurent les itinéraires suivants : « Route très importante de Siguiri à la grande forêt, par Kankan, Bissandougou, Kérouané, col de Goiffé (1 200 mètres), Beyla, et de ce point soit sur Odienné, soit sur Touba-Guentéguéla-Kani, soit sur Guentéguéla-Séguéla »[158].

Il s'agit donc bien d'une vaste articulation du commerce dioula qui, depuis Beyla, longe, à une plus ou moins grande distance, la forêt[159], et dont on retrouve la trace dans cette zone entre Touba et Séguéla.

Les karamokos empruntent, eux aussi, ces pistes.

Madina

Madina se trouve à une quinzaine de kilomètres à l'est de Sokourala.

Nous commencerons par la présentation qu'en donne Marty :

« Madina a été ainsi nommée en l'honneur de la sainte Médine d'Arabie par Moussa Touré et Moussa Sarayorho, ses fondateurs, originaires tous deux de Toa près de Bienko[160]. Elle s'honore de trois marabouts, maîtres d'école, dont la clientèle ne dépasse pas, au total, 20 élèves. Ce sont Fodé Sako, le plus réputé, Birama Sérifou et Sanio Sarayorho ». Marty consacre la notice biographique suivante à Fodé Sako.

Fodé Sako

« Fodé Sako (de Sayoro) est né à Mousso-Madougou (Karagoua)[161], où son arrière-grand-père, Mamakou Sako, a été enterré. Salifou Séko, son grand-père, quitta Dienné pour commercer et s'établir dans la région ; il mourut au cours d'un voyage à Sierra Leone. Son père, Mamadou Sako, fut aussi un commerçant et un marabout. Son tombeau est à Sanankoroné[162]. Toute cette famille a laissé une certaine réputation islamique […]. Fodé Sako a fait des études assez sérieuses à Kankan d'abord, puis dans le Labé (Fouta Djallon) ; il a une bonne instruction arabe et fait la classe à une vingtaine d'enfants. Il se relie par ses aïeux au qadérisme de Dienné ; moqaddem de la voie, il distribue lui-même cet ouird dans la région. C'est au demeurant un homme effacé, discret, et qui vit du travail agricole en commun avec ses enfants, ses neveux et ses élèves »[163].

158. A. Arcin, 1907 : 140.

159. Beyla est à une quarantaine de kilomètres de l'entrée de la forêt, Touba à environ 70 km et Séguéla, plus loin, en fin d'itinéraire, à proximité immédiate de la forêt.

160. Bienko (Bianko) est un village situé à une douzaine de kilomètres au sud-ouest de Madina. C'est le « Bénékio » qui figure sur la carte de Bourdariat, dans l'extrait reproduit ci-dessus. Bianko est aussi à une trentaine de kilomètres au sud-est de Touba.

161. Aucun de ces lieux cités par Marty n'est identifié par lui. Le Karagoua est situé au sud-ouest de Touba, en Guinée actuelle : « De Moribadougou à Toungaradougou, résidence de Gargara Oulé, chef du Karagoua, la route est continuellement en forêt […] Les habitants du Karagoua ont la même origine que ceux du Mahou » (P. Blondiaux, 1897 : 375). Cette route au départ de Moribadougou vers le Karagoua est orientée vers le sud.

162. Il y a plusieurs Sanankoroni : au Mali, en Guinée et en Côte d'Ivoire. Celui de Côte d'Ivoire est très proche : à 5 km au sud-est de Touba, à 17 km de Férentéla, et autant de Madina.

163. P. Marty, 1922 : 134 -135.

Nous retrouvons dans cette biographie certaines constantes dans le paysage islamique local : le rôle pionnier d'un porteur de nom Soninké (ici, Sako), l'influence des réseaux éducatifs guinéens, la référence à Djenné, la « métropole », la « ville-origine », l'association des activités de commerçant et de karamoko.

Comme en d'autres occasions, l'ouvrage de Marty a conservé ici la mémoire de ce personnage, dont nous n'avons trouvé qu'une trace indirecte (voir la biographie suivante).

Daouda Sako

Nous disposons, pour Madina, de la fiche de renseignements d'un autre membre de la famille Sako. En fait, nous passons à une génération postérieure à celle décrite par Marty, puisque cette fiche, qui date de 1923, désigne un Sako qui est le frère cadet et l'élève du Fodé Sako présenté par Marty.

Il s'agit de Daouda Sako[164], « né à Morisonandougou[165] (Beyla) vers 1875 ».

Daouda Sako est qualifié de « Malinké » (mais le nom est d'origine Soninké), et de « Khadria ». Il a été l'élève de Karamoko Fodé Sako, « son frère aîné, actuellement très âgé ; ne sort plus de sa case ». « Famille originaire de Beyla ; est venue à Madina depuis plus de 60 ans ».

Le père de Daouda Sako – et donc, aussi, de Fodé Sako – est « Mohamada Djénégna Sako », sa mère, « Dendou Doso ».

« Possède quelques moutons et chèvres. 4 femmes – 1 concubine ».

Daouda Sako est alors « chef de la mosquée de Madina en remplacement de son frère trop vieux ». Il est « bien considéré dans son village », « ignoré à l'extérieur ». Il est jugé « assez intelligent. Comprend un peu et écrit l'arabe ».

Il a « 3 talibés, 4 élèves, tous de Madina, en partie de sa famille. Parents : dioulas et cultivateurs ».

Sa « valeur morale » est jugée « bonne ». « Rien » à craindre de lui. « Marabout assez intelligent. Sans prétention et sans grande importance. Caractère enjoué et franc », écrit de lui l'administrateur Schacher qu'on a connu plus sévère ailleurs.

Marty, s'appuyant sans doute sur une source des années 1910, a retenu Fodé Sako comme le grand homme du village. Il en était d'ailleurs l'almamy, selon la fiche de son frère cadet, que nous venons de présenter. Quand Marty publie son livre, c'est ce frère cadet, Daouda, qui a pris la relève. Leur père, enterré à Sanankoroni, est nommé Mamadou chez Marty, Mohamada dans la fiche de renseignements. Simple variation dans la transcription du même nom.

Les informations ainsi recueillies montrent que Madina est l'un de ces villages islamisés sur la piste ouest-est, entre Touba et Séguéla. Son nom même (celui de la Ville sainte) indique qu'il a été créé par des musulmans. Mais le fait que nous n'ayons pu identifier que quatre personnages religieux (avec la biographie de deux d'entre eux – les

164. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Mahou, village de Madina, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Daouda Sako.

165. « Morissonandougou » (orthographe de la carte Michelin), est un village guinéen situé à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Morigbadougou, autre village guinéen lié à Férentéla, à proximité de la frontière ivoirienne.

almamys successifs du village – pour les années 1910 et 1920) indique la faiblesse de l'encadrement islamique local.

La « Bibliothèque des marabouts de Madina »

On dispose aussi d'un inventaire de « la bibliothèque des marabouts de Madina »[166], qui témoigne de la présence de quelques livres arabo-islamiques dans le village.

Cette liste de livres de Madina ne compte qu'une dizaine de titres[167], souvent annoncés par le mot *kitāb* (« écrit, livre »). Le nom de l'auteur vient ensuite, plusieurs fois annoncé par le mot *ta'ālīf* (« composition, ouvrage de… »). Le nom de chaque auteur est suivi de l'appel à la pitié de Dieu (*rahimahu Allah*), terminé, dans plusieurs cas, par *Āmīn* (Amen). Le scripteur ne se contente donc pas d'écrire une simple liste. Il accomplit en même temps un acte religieux (prière sur les auteurs et formules de respect à l'endroit du Prophète).

La liste est inaugurée par le *Matāli' al-masarrāt [bi-jala'] Dalā'il al-khayrāt*, de Muhammad al-Mahdī Al-Fāsī (m. 1698) qui est un commentaire réputé du *Dalā'il al-khayrāt*, lui-même, recueil de prières bien connu d'al-Jazūlī (m. 1465) en l'honneur du Prophète, que l'on retrouve très souvent chez les karamokos de Côte d'Ivoire (comme, d'ailleurs, dans nombre de régions du monde musulman).

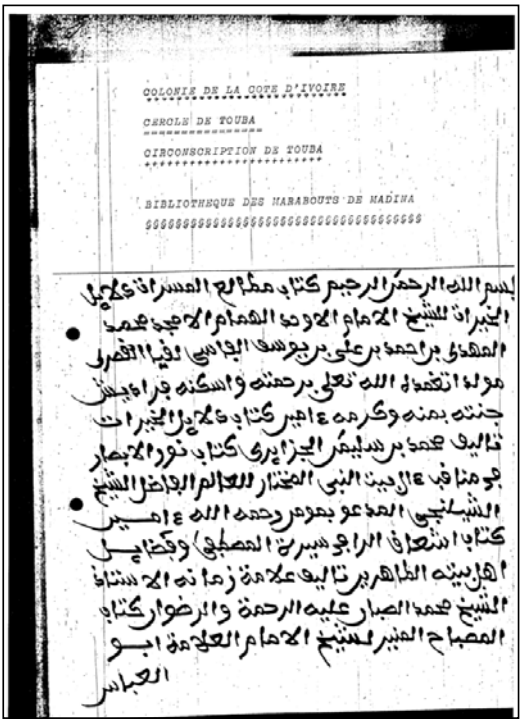
Le titre du *Dalā'il*, lui-même, vient aussitôt, en seconde position, après le titre de ce commentaire. Il est attribué ici, par erreur sur sa *nisba*, à « Muhammad b. Sulaymān al-Jazā'irī » [*sic* : pour al-Jazūlī].

Une telle présentation de la « bibliothèque », inaugurée par un commentaire du *Dalā'il al-khayrāt,* puis par le *Dalā'il al-khayrāt* lui-même, met donc l'accent sur la dévotion à l'endroit du Prophète, plaçant ainsi cette liste sous son invocation. Cette orientation est encore soulignée par la présence, plus bas dans la liste, d'une *sīra* (« biographie ») de Muhammad attribuée à Is^{c}hāq [Isḥāq ?] al-Rāfī[168] : *Sīrat al-Muṣṭafā* (« Biographie du [Prophète] Choisi[169] ») (fol. 1, ligne 9), suivie des *Faḍā'il ahl baytihi* (« Les mérites des gens de sa Maison »).

Le nom de « celui qui a écrit » (*kātib*) cette notice, figure en deux mots au bas du folio 2, mais il n'est pas vocalisé : KRDY JYT[170].

Le scripteur a ajouté, sur un troisième folio, un supplément de 5 lignes, dans lequel on trouve d'abord 3 noms d'auteurs, sans titre, suivis et non précédés, du mot *al-ta'ālīf*. En premier figure « Muhammad b. 'Abd Allah b. 'Abd al-Rahmān Ajurum », qui semble bien être celui dont le nom exact est Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Dawūd, dit Ibn Ājurrūm, un grammairien marocain, auteur d'une grammaire élémentaire versifiée de l'arabe (*Al-Ājurrūmiyya*) très répandue jusqu'à nos jours. Nous avons déjà observé deux erreurs, de la part du scripteur de cette liste, pour pour le nom Isḥāq

166. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783).
167. Cette liste ne brille pas par la clarté de sa présentation. Titres d'ouvrages et noms d'auteurs sont énumérés sans que la séparation entre une désignation et la suivante soit toujours nette.
168. La *sīra* la plus connue est cetlle de Ibn Isḥaq (m. 767), dont le nom ne comporte pas la *nisba* al-Rāfī.
169. « L'Élu, le Choisi, le Préféré (de Dieu) ». C'est un des noms attribués à Muhammad.
170. Pour le second mot, Tal Tamari reconnaît le patronyme mandingue Djeité, que l'on trouve, en Côte d'Ivoire, plus souvent sous la forme Djité (consultation personnelle : 18 juin 2015).



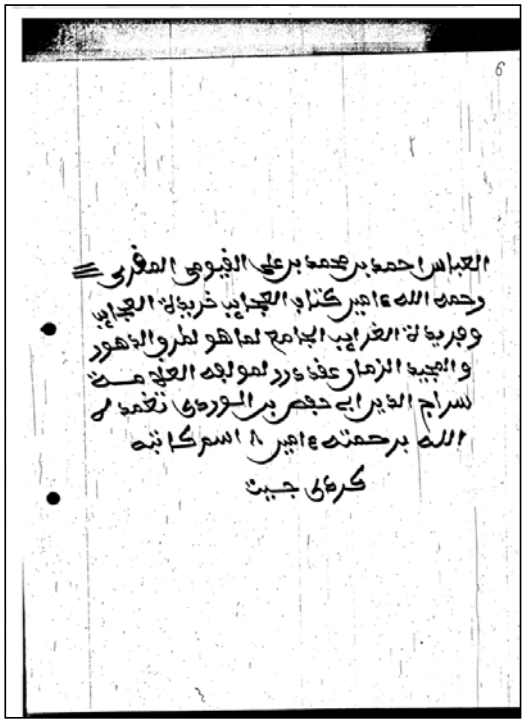
COLONIE DE LA COTE D'IVOIRE

CERCLE DE TOUBA

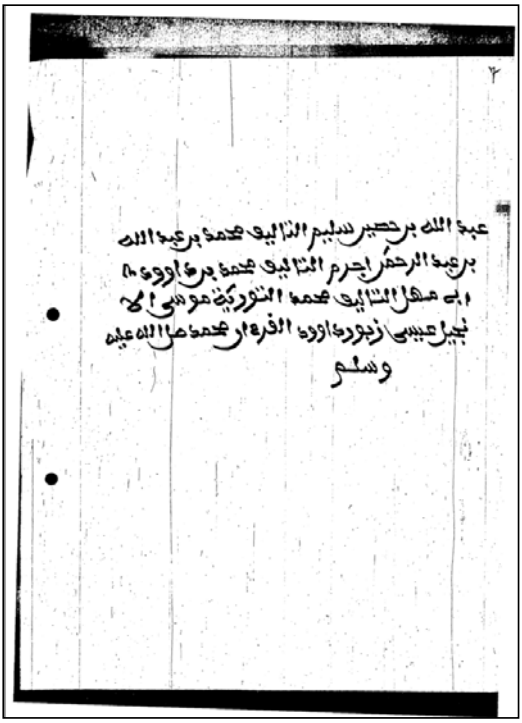
CIRCONSCRIPTION DE TOUBA

BIBLIOTHEQUE DES MARABOUTS DE MADINA

بسم الله الرحمن الرحيم كتاب مطالع المسرات في دلائل
الخيرات للشيخ الامام الاوحد الهمام الاجل محمد
المهدي بن احمد بن علي بن يوسف الفاسي نفعنا الله
مولانا تعالى برحمته واسكنه فراديس
جنته بمنه وكرمه ءامين كتاب دلائل الخيرات
تاليف محمد بن سليمان الجزايري كتاب نور الابصار
في مناقب ءال بيت النبي المختار العالم الفاضل الشيخ
الشبلنجي المدعو بعمر رحمه الله ءامين
كتاب اشراق الراح سيرة المصطفى وفضايل
اهل بيته الطاهرين تاليف علامة زمانه الاستاذ
الشيخ محمد الصبان عليه الرحمة والرضوان كتاب
المصباح المنير للشيخ الامام العلامة ابو
العباس



العباس احمد بن محمد بن علي الفيومي المقري
رحمه الله ءامين كتاب العجايب غريبة العجايب
وبديعة الغرايب الجامع لما هو لطرب الخاطر
والمجيد الزمان عقد درر لمولد العلامة
سراج الدين ابي حفص بن الوردي نفعنا
الله برحمته ءامين اسم كاتبه
كرمي جيت



عبد الله بن حسين سليم التاليف محمد بن عبد الله
بن عبد الرحمن اجرم التاليف محمد بن داوود
ابي سهل التاليف محمد التوركية موسى الى
نجيل عيسى زبور داوود الفرقان محمد صلى الله عليه
وسلم

Folio 1

Folio 2

Folio 3

et la *nisba* de l'auteur du *Dalā'il al-khayrāt* (« al-Jazā'irī » pour al-Jazūlī). Son orthographe des noms propres est donc fautive à plusieurs reprises.

Vient ensuite (ll. 3 et 4), pour terminer cette notice, une énumération des Livres révélés : la Thora de Moïse (Mūsā), l'Évangile (*Injil*) de ʿĪsā (Jésus), les Psaumes (*Zabūr*) de Dawūd (David), et le Coran de Muḥammad, selon un dispositif analogue à celui que nous avons déjà trouvé dans plusieurs listes, notamment celle de la « bibliothèque des marabouts de Samatiguila ». La liste de Samatiguila, qui compte deux folios, commence par la même énumération des Livres révélés, en débutant, dans ce cas, par le Coran. Le même procédé est utilisé encore, comme nous l'avons observé, dans l'inventaire de livres arabes d'Odienné et dans ceux de Ganhoué et de Sokourala. Il s'agit donc d'un protocole constant sous la plume des scripteurs. Dans le cas de Madina, cette référence aux Livres révélés vient à la fin de ce folio 3 supplémentaire (donc après la signature qui conclut le folio 2), comme pour parachever et consacrer l'exercice.

On ne sait s'il s'agit d'une liste de la bibliothèque d'un seul karamoko ou de plusieurs. Compte tenu du petit nombre de livres mentionnés (une dizaine, sans compter les Livres révélés ajoutés pour la forme), on penchera pour la première hypothèse (peut-être la bibliothèque des almamys Fodé et Daouda Sako ?). Ce total reste modeste, comme le sont le village lui-même et son personnel religieux.

Guentéguéla

Guentéguéla (ou Guintéguéla) est situé, sur la piste transversale, à 22 km à l'est de Sokourala (Madina est à mi-chemin entre ces deux villages). Il y a environ une cinquantaine de kilomètres pour rejoindre Touba, à l'ouest, et Koro, au nord (à travers le Bagoé).

C'est, en 1906, un village important. Selon les statistiques administratives, « Guenséguéla » compte alors 4 000 habitants, soit plus que les principales localités de la zone : Touba (2 000), Séguéla (1 207), Mankono (1 050), Bouandougou (1 005) et Kani (2 813)[171].

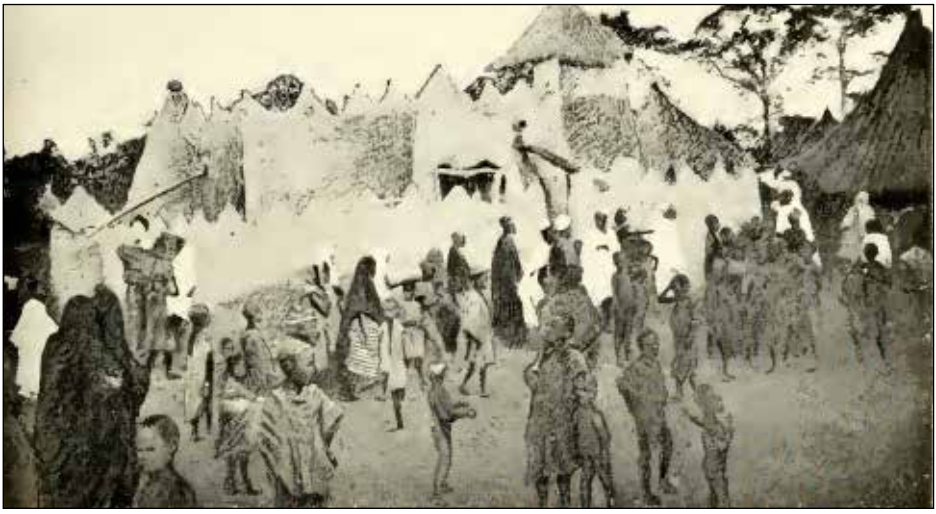
Sur le plan islamique, la liste de namoutiguis des années 1910 déjà citée lui en attribue 2.

Marty présente le village en ces termes : « Guentéguéla a été en grande partie islamisé par des musulmans de Do[172]. Leur chef, Fémomia Bamba, venait de Férentéla (fin du dix-huitième siècle environ). À Fémomia succéda Bahoué Bamba qui abandonna complètement Do, créa Guentéguéla et construisit la mosquée diamiou. Cette mosquée subit les dévastations de la colonne de Mokhtar Touré, le despote d'Odienné. Avant qu'on ait eu le temps de la réparer, les pluies d'hivernage arrivèrent et la jetèrent complètement à terre. On la reconstruisit dans son état actuel quelques années plus tard. C'est une grande et spacieuse mosquée-cathédrale de style soudanais »[173].

171. Lieutenant Bourgoin, « Région de Kong I – cercle de Séguéla », dans Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, Notices publiées par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille, 1906 : 287-288.

172. Il existe un village de Do, ou Dô, à une dizaine de kilomètres au sud de Guentéguéla. Il est présent sur la carte de Bourdariat (1902) et sur la carte actuelle en ligne.

173. P. Marty, 1922 : 133.



Reproduction d'un cliché de la mosquée de Guentéguéla pris par Le Campion.
(P. Marty, 1922, h.t., 244/245).

Moussa Bemba/Bamba

La mention la plus ancienne d'un personnage religieux à Guentéguéla se trouve chez Clozel (1902), qui s'appuie sur une enquête des années 1900 et 1901. Il recense, comme on l'a dit, « vingt-deux personnages religieux », classés par appartenance confrérique, dans le nord de la Côte d'Ivoire. Parmi les « cinq marabouts Kadria », Clozel nomme « Moussa Bemba à Gouendéguéla »[174]. Marty le mentionne à son tour : « On verra les origines de cette famille Bamba à Férentéla. Un de ses membres, dont on voit le tombeau sur place, a laissé le souvenir d'un saint homme : Moussa Bamba, né vers 1830, mort vers 1910. Il était le frère de Kamori Bamba, le célèbre marabout de Férentéla, et avait étudié à Mankono avec Anzoumama Karamoko »[175].

Moussa Bemba/Bamba est, en tous cas, décédé trop tôt pour être enregistré dans les fiches de renseignements. Il devait être un frère aîné de Kamori/Gamori Bamba, de Férentéla, sur lequel, comme nous l'avons vu, nous disposons d'une biographie détaillée.

Kafoumba Bamba

Nous n'avons qu'une seule fiche de renseignements pour ce village, celle de Kafoumba Bamba[176], « né à Guentéguéla vers 1887 ». Il est qualifié de « Malinké », sa « secte » est dite « non définie ». Il a étudié auprès de « N'Gouamourou Été » [ou « Ouambourou Méité », dont nous reparlerons], à Kani (cercle de Séguéla), un site relativement proche (environ 80 km) en traversant le fleuve Sassandra, qui n'est qu'à une trentaine de kilomètres de Guentéguéla, à l'est.

174. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.
175. P. Marty, 1922 : 133.
176. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Téné, village de Guentéguéla, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Kafoumba Bamba.

C'est un pur Bamba par son père (Lasana Bamba) et sa mère (Nassiragoué Bamba). Il est le « marabout [donc l'almamy] de la mosquée de Guentéguéla. Est resté en relation avec son maître de Séguéla. Ne possède encore aucune renommée ». Il est jugé « intelligent. Écrit l'arabe sans le comprendre ». Il a « 3 talibés, 4 élèves : 2 de Goozo, 1 de Dioman[177], les autres de Guentéguéla (Parents : cultivateurs et dioulas) ».

« Possède un bœuf et quelques chèvres, 4 femmes, 1 concubine ». Son attitude est jugée « très correcte ». « Pas intrigant », « valeur morale » : « sympathique », « assez dévoué ». « En bonnes relations avec son chef de canton ».

Schacher, qui fait la synthèse dans son appréciation finale, le considère avec faveur. « Jeune marabout sympathique et ouvert. Ne fraye guère avec les autres centres de la subdivision ; est resté surtout en relations avec son maître à Kani ».

On doit à Marty quelques informations complémentaires : « Trois marabouts, maîtres de petites écoles de 5 à 8 élèves, sont à citer : Karafounga Bamba, le plus réputé ; Katogoma Bamba ; Fa Sotigui »[178]. Nous n'en savons pas plus. Il est possible, sans certitude, que ce « Karafouga Bamba » soit le même que le « Kafoumba Bamba » de la fiche de renseignements.

Au début du XXe siècle, Guentéguéla apparaissait comme une succursale de Férentéla, avec un saint enterré là qui était le frère de Gamori Bamba, le chef connu de Férentéla dont nous avons examiné la carrière. En 1923, l'unique Bamba enregistré dans une fiche de renseignements, Kafoumba Bamba, l'almamy du lieu, est un jeune marabout, tourné, à l'opposé, vers Kani, à l'est, où il a fait ses études.

Il ressort de ces différentes informations, aussi fragmentaires soient-elles, que la famille Bamba détient alors l'exclusivité du magistère islamique à Guentéguéla. On relève, de nouveau, à propos des parents de Kafoumba, un exemple probable de mariage endogamique entre cousins de la famille. Sur le plan islamique, 3 talibés et 4 élèves pour Kafoumba Bamba selon la fiche de renseignements, 5 à 8 élèves pour chacun des « trois marabouts, maîtres de petites écoles » selon Marty. Cela ne fait pas de Guentéguéla un centre scolaire majeur, mais ce village prend place dans le réseau de ces agglomérations islamisées qui entourent Touba, et qui représentent autant d'implantations musulmanes dans un environnement animiste.

Selon Marty, le canton du Téné (celui où se trouve Guentéguéla) compte 40 % de musulmans, « résidant surtout dans les trois villages de Guentéguéla, Bongasso, Guana[179], qui comprennent les deux tiers de la population totale de la province [subdivision]»[180].

À l'exception de Guentéguéla où nous sommes passés dans le canton du Téné, cette concentration se situe essentiellement dans le canton et pays du Mahou, appelé aussi le Bafing, dont Touba est le principal centre. Le Mahou est donc, à environ 70 km de la forêt, la base d'implantations islamiques enracinées depuis le XVIIIe ou le XIXe siècle, avec quelques grandes familles à leur tête comme les Fadiga et les Bamba, ainsi que les

177. Dioman, qui est au sud-est de Touba, est à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest de Guentéguéla.
178. P. Marty, 1922 : 133.
179. Guana (ou Gouana) se trouve à une trentaine de kilomètres au sud de Touba, sur la route de Man.
180. P. Marty, 1922 : 128. Gouana est à 27 km au sud de Touba, sur l'axe Nord-Sud.

Sérifou et les Touré. On observera l'influence de certains de ces centres et de ces familles plus au sud.

En descendant vers le sud….

À l'approche de Man, en descendant vers le sud, nous rencontrons plusieurs villages islamisés dispersés. Ils sont à la hauteur de Biankouma, aujourd'hui un carrefour local à 70 km au sud de Touba et à 45 km au nord de Man. Biankouma est un village à majorité Dan (Yacouba) et Toura, situé dans une région montagneuse. Les traditions animistes y sont restées fortes. Ce n'est donc pas là, mais dans certains villages avoisinants que des foyers islamiques se sont développés. Biankouma va nous servir ici de repère purement topographique.

Nous avons, d'un côté, Guefenso et Gouessesso, deux villages très proches situés au nord-ouest de Biankouma, à 3 km l'un de l'autre, et, respectivement, à 5 et 6 km de Biankouma.

Dans une autre direction, ce sont Bofesso et Sokorala deux villages très proches également situés, à 5 km l'un de l'autre, au sud-est de Biankouma. Bofesso est à 23 km de Biankouma. Ici c'est Sokorala qui est le village islamisé.

Ces villages sont, pour la première série, à faible distance de la route Touba-Man, et pour la seconde, sur une piste moins importante nord-sud (Biankouma-Gan-Té-Sokorala-Glongouin-Man), qui est parallèle à l'axe principal.

Guefenso

Guefenso, est comme nous l'avons indiqué, un village situé à 6 km au nord-ouest de Biankouma. Selon Marty, seule une minorité de ce village est alors musulmane[181]. Les archives nous livrent deux noms pour ce village.

Mamadou Salifou

Dans les Statistiques des écoles coraniques de 1918, il est fait mention de Mamadou Salifou, âgé de 45 ans, qualifié d'« indépendant », donc sans affiliation confrérique, qui a 2 élèves et possède 1 Coran. Il a fait ses études avec un maître de Ganvé [Ganhoué][182].

Nous avons aussi sur lui une fiche de renseignementsouverte en 1923[183]. Il y est indiqué qu'il est « né à Ganvé [Ganhoué] (cercle d'Odienné). Réside à Guefenso (cercle d'Odienné)[184] ». Il est qualifié de « Malinké » et, du point de vue « secte », d'« indépendant ».

181. « Guéfenso, qui a pris le nom de son fondateur, Guéfé, est un village mixte, où l'élément animiste prédomine considérablement. Il n'y a pas de mosquée » (P. Marty, 1922 : 145).

182. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), Pièce 169, cercle de Touba. Poste de Man. Statistiques des écoles coraniques, 17 janvier 1918. Dans cette liste, il y a un karamoko pour Guéfenso (Mamadou Salifou) et trois pour Man.

183. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton de Doué, village de Guefenso, fiche de renseignements ouverte en 1923 au nom de Mamadou Salifou. Marty mentionne Mamadou Salifou en deux lignes et demi, en reprenant des informations contenues dans les Statistiques des écoles. Il lui prête cependant « 4 ou 5 élèves » (1922 : 145).

184. La transition administrative doit être récente. Guéfenso est localisé dans le cercle d'Odienné, alors que la fiche de renseignements est ouverte au titre du « cercle de Man…village de Guéfenso ».

« Ressources modestes. Commerce quelque peu ». « Scribouille un peu et annone un peu d'arabe. Se borne à déchiffrer le Coran. 2 élèves, des enfants de la localité. Parents : dioulas, colporteurs »

Il a de « bonnes relations avec l'administration. Peu influent. Se contente de s'occuper de ses affaires personnelles et de son embryon d'école ».

« Valeur morale ? Quelconque. A craindre ? Rien ».

Gouéssesso

Gouessesso[185], qui est à 3 km de Guéfenso, est un peu plus éloigné de Biankouma (6 km). Nous avons la trace, dans ce village, d'un karamoko recensé par une fiche de renseignements ouverte en 1913.

Sagoué Sérifou

Ce karamoko se nomme Sagoué Sérifou[186]. Il est né à « Fentela » [Férentéla] et a alors « 60 ans ». Il « prétend que son grand père est venu du Sahel après avoir été à La Mecque ». C'est ce dernier qui l'a instruit. Il « connaît Gouessé depuis très longtemps. Venu habiter avec Gouessé quand les Blancs sont venus dans le pays ».

« A une famille nombreuse ». « Pas riche », il « reçoit beaucoup du chef de canton Gouessé ». « Instruit ses quatre enfants et quelques fils de Dioula ».

« Influence toute régionale sur ceux qui ont intérêt à ménager Gouessé. Attitude : correcte. Très connu des Dans, mais peu apprécié des vrais musulmans. N'a jamais eu de relations avec les grands marabouts ».

C'est visiblement le « marabout » d'un chef animiste, donc un fournisseur de talismans et d'amulettes. C'est sans doute ce rôle qui suscite les réserves des « vrais musulmans ».

Soukourala (Sokorala) du canton de Bofesso

Avec Soukourala (Sokorala)[187], nous passons au sud-est de Biankouma. Nous n'avons pas de sources sur la présence de karamokos à Bofesso. Mais la mention de ce village, qui est le chef lieu de canton, permet de distinguer, par le nom de leurs cantons respectifs, les deux Sokourala homonymes : Soukourala-Mahou et Soukourala-Bofesso.

Nous sommes là à 28 kilomètres au nord de Man.

Sur Soukourala/Sokorala-Bofesso, nous disposons d'une fiche de renseignements ouverte en 1913.

185. Gouessesso, ou Gouessé So, c'est-à-dire littéralement le « village de Gouessé », en bambara/dioula. Gouessé est le nom du chef, et, sans doute, fondateur, du village.

186. ANS, 5 G 59, cercle du Haut-Cavally, canton de Gan, village de Gouessesso, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1913 au nom de Sagoué Sérifou.

187. Ce nom est assez courant dans la topographie des pays de langue mandé (on en trouve notamment au Mali et en Guinée) : Sokoura/Soukoura signifie, en effet, « village nouveau », et le suffixe *–la*, indique l'appartenance : « chez, dans ».

Doua Sérifou

Doua Sérifou[188] est « né à Férentéla ». Il est alors âgé (en 1913) de « 35 ans ». Il est qualifié de « race mandé ».

« Reçoit beaucoup de cadeaux de Souaké, chef de Soukourala qui a en lui une confiance aveugle. C'est en quelque sorte le griot de Souaké. [Doua Sérifou] dit que son instruction dans le culte lui vient de son grand-père, venu de La Mecque[189]. Son père était marabout ».

« A acquis une petite fortune comme marabout. N'est marabout que depuis la fondation du poste de Man. Était autrefois captif de Souaké. Doua est très connu dans le secteur de Man à cause de son action sur Souaké. Un de ses élèves Dan se cache encore [cache sa conversion à l'islam]. Il n'est pas extrêmement connu en dehors de Bofesso. Attitude correcte ».

Ne connaît pas l'arabe. Il a « 4 talibés » et « 8 élèves de 12 ans environ qui sont fils des Diomandés et Monkés, parents de Souaké ».

« N'est pas apprécié des Soudanais parce qu'il ne tient sa science d'aucun grand chef ».

« La puissance du chef qui le patronne est trop diminuée pour que l'on puisse craindre quelque chose de lui. L'action de ce marabout s'exerce surtout sur les Dans de qui il est très apprécié. Il passe pour très savant et profite un peu de la splendeur passée de Souaké. Il n'est pas extrêmement connu en dehors de Bofesso ».

Marty s'est inspiré directement de cette fiche, dont il reprend à certains endroits les termes mêmes, mais il noircit le trait dans sa conclusion : « Comme dans le royaume des aveugles les borgnes sont rois, Doua, qui est un ignorant, passe tout de même pour un grand savant, auprès des fétichistes dan. Il fait l'école à une douzaine d'enfants de 8 à 14 ans, fils des Diomandé et Monké, parents de Souaké. Doua travaille à l'islamisation du pays : il est à surveiller »[190].

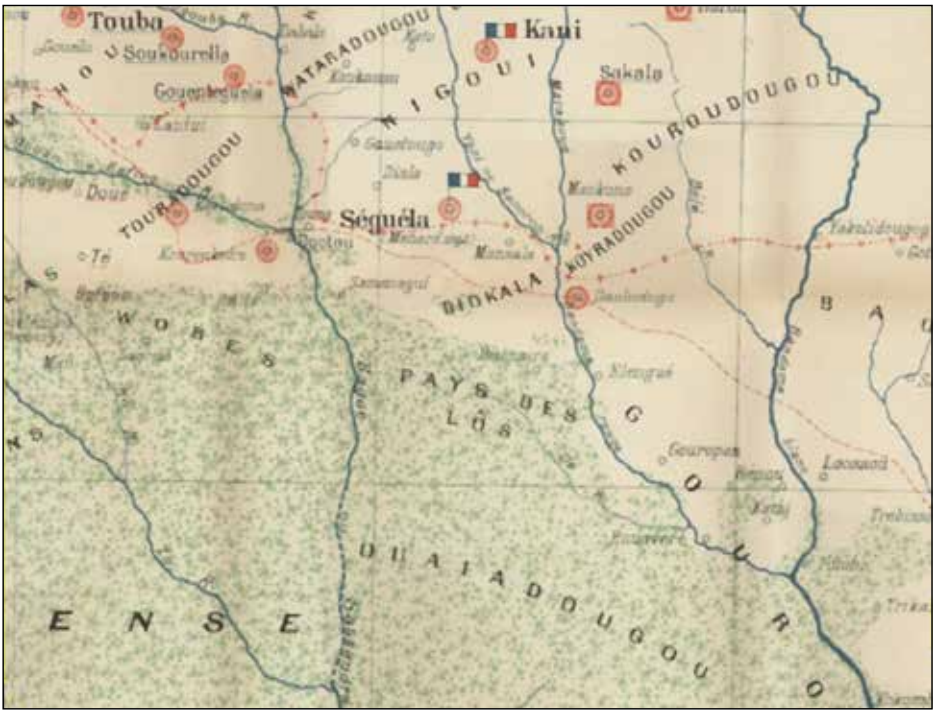
En relevant les signes de l'influence de ce marabout sur les Dan, Marty fait de Doua Sérifou un agent de l'islamisation du pays. C'est peut-être trop dire, en dehors de quelques individualités et de parents du chef. Il y a lieu de distinguer entre islamisation et échanges de services. Avec Doua Sérifou, nous avons l'exemple, comme avec Sagoué Sérifou, de Gouessesso (ci-dessus), de l'un de ces marabouts attachés à un chef animiste. Doua Sérifou devait fournir des amulettes et autres objets de protection à ce chef. Comme dans le cas de Sagoué Sérifou, cette position ne plaisait pas, semble-t-il, aux autres musulmans, ici les « Soudanais » – c'est-à-dire ceux du Soudan/Mali –, s'agissant, de surcroît, d'un ancien captif. Ce rôle de client et de dépendant du chef, et de fournisseur de protections à ce dernier, lui assurait, en retour, une certaine notoriété, en même temps qu'elle lui avait permis d'acquérir la « petite fortune » dont il est question.

188. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Haut-Cavally, canton de Bofesso, village de « Soukourala », fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1913 au nom de Doua Sérifou.

189. Comme on l'a déjà observé, le nom de Sérifou sert à justifier des prétentions chérifiennes.

190. P. Marty, 1922 : 67.

Extrait d'une carte de la mission Blondiaux, 1899



Cette carte, qui est celle de la Mission Blondiaux, permet de situer les villages dont nous parlons, ou dont il sera question plus loin, dans un cadre plus vaste. Touba (et Man) sont à l'ouest de la carte à la verticale l'un de l'autre, Séguéla et Kani, sont, symétriquement, au centre. Plus à l'est se trouvent, plus ou moins à la verticale, Kani, Sakala (Sarhala) et Mankono. Au nord de Kouroukoro, on reconnaît « Gouenteguela » et « Soukourella ». Kouroukoro est à une centaine de kilomètres de Touba et à environ 80 km de Man. La forêt est toute proche.

Source : *Annales de Géographie,*1899, vol. 8, n° 39, p. 288, planche VII : carte de la mission Blondiaux (1897-1898). Echelle : 1/2 000 000.

(http://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1899_num_8_39_21817). Consulté le 15 décembre 2015.

Villages proches de la vallée du Haut-Sassandra

Marty ne mentionne pas Gouessesso, mais cite quatre villages, sans mosquée, « renfermant quelques familles musulmanes mêlées à la masse fétichiste[191] » : Kouroukoro, Kamalo, Namalagondo et Dotou. Ces villages situés au sud-est de Man, à proximité de la vallée du Sassandra, font alors partie du cercle de Touba, au titre de la subdivision de Man.

Kourokoro

Pour Kourokoro (ou Kouroukoro), nous disposons de deux fiches ouvertes en 1923, au nom de deux frères, l'aîné Falilou Dosso, et le cadet, Falikou Dosso. Leur quasi homonymie est telle que les rédacteurs les confondent à plusieurs reprises.

Falilou Dosso

Falilou Dosso[192] est « né à Touba vers 1855 ». Il est « Malinké » et, du point de vue « secte », « indépendant ». Il a eu pour maître « un marabout de Touba ».

« Originaire de Touba. Est venu s'établir dans le pays depuis fort longtemps. S'y est installé avec toute sa famille. Pas de fortune. Ses enfants le font vivre avec le produit de leur commerce ».

« Annone quelque peu d'arabe. N'enseigne plus »

« Falikou [*sic* – lire Falilou] Dosso est vieux et ne s'occupe plus d'aucun évènement extérieur. Il se contente de marmonner des prières et son chapelet ».

Falikou Dosso

Comme son frère, Falikou Dosso[193] est qualifié de « Malinké » et d'« indépendant ». Il est né à Touba « vers 1888 ». Il a été l'élève de « son frère Falikou » [*sic* – lire Falilou].

« Est venu avec son frère s'installer à Kouroukoro et a pris sa suite ».

« Aucune fortune. Ressources commerciales. Sa situation est tout à fait localisée à Kouroukoro et son influence, comme sa renommée, ne dépasse pas ce village ».

« Annone quelques versets du Coran et écrit quelques caractères. 5 élèves, du village de Kouroukoro. Parents : cultivateurs ou colporteurs ».

« Va quelquefois commercer dans les environs »

« Attitude : indifférent » « Valeur morale ? Pas très forte ». « A craindre ? Rien ».

Dotou

Dotou est situé, dans la même zone, au sud-est de Touba. Ce fut une étape de la mission Blondiaux (février-juin 1897)

Nomo Bakoyo

Nous disposons d'une fiche de renseignements de 1923 pour ce village. Elle

191. « Masse fétichiste » est un stéréotype péjoratif chez Marty (1922 : 128, 145, 309).

192. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton de Oudougou, village de Kouroukoro, fiche de renseignements ouverte en 1923 au nom de Falilou Dosso.

193. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton de Oudougou, village de Kouroukoro, fiche de renseignements ouverte en 1923 au nom de Falikou Dosso.

concerne un karamoko du nom de Nomo Bakoyo[194], « né à Kani (cercle de Séguéla), vers 1882 ». Nomo Bakoyo est qualifié de « Mandingue » et d'« indépendant » – donc sans affiliation confrérique. Il a eu pour maître « un marabout de Kani ». Il n'est que « depuis peu de temps installé à Dotou ». « Ânonne un peu le Coran et trace quelques caractères », selon la formule administrative stéréotypée fréquente. « Attitude : indifférent ». Pour ce qui concerne ses relations et sa renommée, il est qualifié de « personnage nul ».

Pour terminer cette reconnaissance des villages musulmans aux environs de Touba et de leurs karamokos au début du XXe siècle, nous allons à nouveau recourir à l'ouvrage de Marty, qui a regroupé différents karamokos épars dans la zone : « Sanankoroni s'honore de deux marabouts de peu d'envergure : Souaïla Saranorho, né vers 1850, et Mamadou Sérifou, tous deux élèves des maîtres de Sokouralla. On trouve de même, à Gouékan, un Karamoko Sérifou, et à Membala, Mamadi Kamara et Birama Dousso, petits maîtres d'école, dont la clientèle religieuse oscille entre 2 et 6 ou 7 élèves, suivant la saison et les cultures »[195].

Sanankoroni est à 5 km au sud-est de Touba. Membala (ou Memba) est à une dizaine de kilomètres à l'est de Touba, entre Touba et Sokourala (sur « la piste dioula transversale »). Le village de Gouékan et son karamoko ont été signalés précédemment, à la suite de Mandougou, dont il est distant de 10 km, au sud-ouest de Touba. Ces indications complètent donc le maillage décrit. On y retrouve des villages déjà cités plus haut, même brièvement, et des *diamu* familliers. Sokourala exerce son influence dans le cas de Sanankoroni et confirme sa position de pôle de référence dans l'est de Touba.

La question confrérique entre Touba et Man

Nous commencerons par un texte de Clozel (1902) qui déborde de la zone que nous venons de définir mais qui comporte des informations sur les villages autour de Touba. Nous l'avons déjà plusieurs fois cité de façon partielle.

Clozel s'appuie sur une enquête administrative effectuée sur l'islam dans le Nord de la colonie pendant les années 1900 et 1901. Cette enquête a recensé « vingt-deux personnages religieux. Sur ce nombre, cinq appartiennent à la confrérie des Kadria, cinq à celle des Tidjania, trois à celle des Senoussia ; on n'a pu déterminer l'affiliation des neuf derniers et ils sont classés sous la rubrique marabouts locaux »[196].

Le critère d'affiliation confrérique comme mode d'identification est en place. La signification de ces affiliations est largement surestimée car aucune d'entre elles n'est porteuse, en Côte d'Ivoire, de stratégies particulières. Du moins permettent-elles, si elles sont avérées, de repérer des réseaux et des chaînes de transmission, donc des liens privilégiés entre initiateurs et disciples. La particularité de ce classement vient de la présence, surprenante de 3 « Senoussia » (situés dans la région de Kong). Nous aurons l'occasion

194. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton de Oudougou, village de Dotou, fiche de renseignements ouverte en 1923 au nom de Nomo Bakoyo.
195. P. Marty, 1922 : 140.
196. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.

de discuter cette allégation, douteuse, dans la section consacrée aux villages musulmans de la région de Kong.

Si l'on retient, à titre indicatif, les chiffres mentionnés ci-dessus, il apparaît que près de la moitié du groupe (9 sur 22) est sans affiliation connue et que, pour ceux qui ont une appartenance enregistrée, Qadiri et Tijani viennent à égalité (5 et 5 sur 22). Nous allons retrouver ci-après cette prépondérance des karamokos sans affiliation qui, quelle que soit la valeur de l'échantillon, n'en est pas moins significative. Les 5 marabouts qadiri sont nommés et localisés (Satama Sokoura, circonscription de Touba, Kadioha), de même les 5 Tijani (Samatiguila, Ngaoué, Férentéla, Touba). Plusieurs concernent donc directement la circonscription de Touba. C'est la raison pour laquelle nous avons procédé, ci-dessous, à une récapitulation des données disponibles sur les appartenances confériques alléguées, entre 1902 et 1923, dans les villages de la région appartenant aux circonscriptions, contiguës, et, à certains moments, regroupées, de Touba et Man.

Tableau récapitulatif des appartenances confériques alléguées dans les villages des circonscriptions de Touba et Man (1902-1923)

Nom du village	Nom du karamoko	Appartenance conférique	Source	Date de la source
Férentéla	Gamori Bamba	Tijani Qadiri	Clozel Fiche de renseignement	1902 1912
	Samouka Bamba	Qadiri	Fiche de renseignement	1915
	Moriba Touré	Qadiri	Fiche de renseignement	1915 et 1923
	Bakary Touré	Qadiri	Fiche de renseignement	1923
	Mory Olé Sérifou	Tijani	Fiche de renseignement	1923
	34 karamokos maîtres des écoles	Qadiri	Tableau des écoles coraniques	1915
N'Gaoué (Ganhoué)	Bemba Saramokho	Tijani ou ex-tijani ?	Clozel	1902
		Qadiri	Fiche de renseignement	1915
	Sidiki Saranoro	Non définie	Fiche de renseignement	1923
	Yangoubou Salifou	Non définie	Fiche de renseignement	1923
Dotou	Nomo Bakoyo	Indépendant	Fiche de renseignement	1923
Sokourala	Doua Sérifou	Non mentionnée	Fiche de renseignement	1913
	Brahima Touré	Non mentionnée	Fiche de renseignement	1915
	Vakaba Touré	Non mentionnée	Fiche de renseignement	1923
Madina	Daouda Sako	Qadiri	Fiche de renseignement	1923
Guentéguéla	Kafoumba Bamba	Non définie	Fiche de renseignement	1923
Guéfenso	Mamadou Salifou	Indépendant	Tableau des écoles coraniques	1918
Gouessesso	Sagoué Sérifou	Non mentionnée	Fiche de renseignement	1913
Kourokoro	Falilou Dosso Falikou Dosso	Indépendant Indépendant	Fiche de renseignement Fiche de renseignement	1923 1923

Si nous prenons les données de ce tableau récapitulatif comme une référence acceptable, en dépit des réserves que l'on peut avoir sur ces qualifications administratives, nous pouvons dégager une tendance sur les affiliations confériques des karamokos des villages islamisés de la région de Touba entre 1902 et 1923.

Les résultats sont les suivants (en mettant ici à part le groupe des 34 maîtres d'école de Férentéla) :

5 Qadiri
1 Tijani
2 : appartenance douteuse (1 Tijani (1902) classé Qadiri (1912) ; 1 Tijani devenu ex-Tijani).
4 : appartenance non mentionnée (la fiche ne donne aucune indication à ce sujet).
3 : appartenance « non définie » selon les termes du rédacteur de la fiche : il ne la connaît pas.
4 : « Indépendants » : terme utilisé pour désigner l'absence d'appartenance.

Les Qadiri viennent en tête, mais ne représentent qu'à peine plus d'un quart du total. Les Tijani sont presque inexistants. Ceux dont l'appartenance est absente, quelles qu'en soient les raisons, comptent 11 noms (sans parler des 2 cas où l'appartenance alléguée est versatile). Cette catégorie des « sans confrérie » est donc largement majoritaire. Pour ces karamokos, l'affiliation confrérique ne semble pas être un élément identitaire puissant, puisqu'elle est absente ou inconnue. Comme nous l'observerons ailleurs, et comme nous l'avons noté à propos des 22 noms recensés par Clozel, cette tendance n'est pas exceptionnelle.

Au-delà d'une certaine fragilité des chiffres, nous allons souvent faire des observations analogues : une majorité de karamokos non affiliés, un enracinement ancien de la Qadiriyya, une faible pénétration de la Tijaniyya (sauf en certains endroits).

L'affiliation massive à la Qadiriyya de tous les maîtres d'écoles, au nombre de 34, à Férentéla, en 1915, fait encore plus nettement pencher la balance. Nous sommes dans une région traditionnellement dominée par la Qadiriyya.

Man

Plus au sud, nous atteignons Man. D'abord rattaché au cercle du Haut-Cavally (d'après les intitulés des fiches de 1913), Man est ensuite passé au cercle de Touba. Man prend ensuite l'avantage sur Touba : en 1920, un cercle de Man est créé, qui englobe, en 1921, celui de Touba[197]. Sur la carte qui figure dans l'ouvrage de Marty[198], Man apparaît encore comme un poste du cercle de Touba.

Ville charnière, située à la lisière de la forêt, Man sert d'interface entre Nord et Sud, entre savane et forêt. La région de Man se situe aussi « à la frontière de deux aires linguistiques : l'aire Mandé (nord/sud), qui s'étend plus au nord, et l'aire Kru, qui s'étend plus au sud »[199]. Par sa position, elle se rattache, en outre, aux problématiques du Grand Ouest.

À Man, « le village souche … est Gbépleu, village à l'origine Yacouba, qui est maintenant un quartier périphérique situé à la sortie nord-ouest de la ville et dont le peuplement est très hétérogène. Traditionnellement le marché se trouvait à l'extérieur du vil-

197. http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/geo.php?lieu=Man %2C+Cercle+(C %C3 %B4te+d%27Ivoire)
198. P. Marty, 1969 : 461, Annexe 1, carte intitulée « L'Islam à la Côte d'Ivoire ». C'est, en fait, une carte administrative des cercles de la colonie.
199. C. Van den Avenne, 1998 : 312.

lage sur une aire dégagée et servait de point de rencontre à plusieurs villages de la région. Lorsque l'administration coloniale française s'est installée dans cette région dans les années 1909-1912, elle a choisi de s'installer près du marché. Comme elle offrait une protection militaire, des commerçants sont venus s'implanter à proximité, et la ville peu à peu est née englobant les anciens villages périphériques. […] C'est ainsi qu'aujourd'hui [1994-1995] le marché est devenu pôle central de la ville, entouré par les quartiers de commerçants, les Dioula »[200].

Man devient, pour ces derniers, une nouvelle escale. « La conquête aidant, la route des colas entre le Haut-Sénégal-Niger et la Côte d'Ivoire s'est prolongée de Séguéla à Daloa, Man et Danané »[201]. Puis, à partir de Man et Danané, les commerçants dioula pouvaient poursuivre vers la Guinée, ou vers le sud, en direction du bassin du Sassandra (Guiglo, Duékoué, Daloa) et de la côte. Ce commerce des colas est la source de bénéfices substantiels : « De 80 à 90 francs à Man et à Daloa, le prix de la charge de 2 000 colas montait à 200 francs à Bamako, à 400 à Tombouctou […] Plus les colas de Côte d'Ivoire remontaient vers le Haut-Sénégal-Niger, plus elles se renchérissaient »[202].

Il est vrai que les « colporteurs soudanais » – écrit Marty – parcouraient déjà ces régions avant la colonisation, mais en « bandes de 150 à 200 » personnes pour éviter d'être attaqués et tués[203]. Certains de ces commerçants servirent d'ailleurs de guides lors de la pénétration française dans cette zone[204].

Nos premiers documents administratifs sur la présence de karamokos à Man datent des années 1910. À la différence des notices précédentes, nous allons commencer par une statistique des écoles coraniques datant de 1918, qui a l'intérêt de citer les trois karamokos connus en ces années là à Man. L'analyse des fiches de renseignements (1913 et 1923), viendra ensuite. Nous disposons, en effet, d'une ou deux fiches de renseignements pour chacun de ces karamokos, cette passerelle entre les statistiques des écoles et les fiches « maraboutiques » étant assez exceptionnelle.

Les statistiques des écoles (1918)

Ces trois karamokos sont les suivants[205] :

- Séko Fadiga, âgé de 34ans, « Tidjani », qui a étudié auprès de Bintou K[aramoko] Fadiga, à Touba. Il a 10 élèves et détient 2 ouvrages en arabe (2 Corans).
- Moussa Douklé, âgé de 35ans, classé « tidjani », qui a étudié auprès de Makan Kamara, de Kankan. Il a 4 élèves.
- Kanvali Salifou, âgé de 47ans, « tidjani », qui a étudié auprès de Bakary Saranorho d'Odienné. Il a 2 élèves.

200. C. Van den Avenne, 1998 : 313.
201. D. Gary-Tounkara, 2008a : 44.
202. D. Gary-Tounkara, 2008a : 45, qui cite les rapports commerciaux du Soudan pour les années 1903-1917 (Archives nationales du Mali, I Q 40-FA).
203. P. Marty, 1922 : 61.
204. *Ibid*.
205. ANS, 5 G 64, pièce 169, cercle de Touba, poste de Man, statistiques des écoles coraniques, 17 janvier 1918.

Touba, Kankan et Odienné constituent donc les centres religieux de référence. Ces trois karamokos sont classés comme tijani, ce qui peut paraître inhabituel.

Les fiches de renseignements (1913 et 1923)

Siéko Fadiga / Séko Fadika

D'après une première fiche ouverte en 1913, « Siéko Fadika » est né à Touba[206]. Il a alors 25 ans. C'est un « Malinké Mori », qui a étudié auprès de « Bindou [Bintou] Karamoro Fadiga, chef du tribunal de Touba, son frère » – celui que nous avons déjà longuement présenté à Touba.

Siéko Fadika est dit « très riche, surtout par son frère qui est un marabout notoire ». Son grand-père, qui « était un grand marabout », a « quitté Kankan pour venir à Touba ». « Passe pour devoir devenir plus tard un grand marabout. Très jeune, n'a pas encore compromis sa situation en demandant des aumônes », indique le rédacteur, qui ajoute : « Attitude correcte ».

Siéko Fadika ne connaît pas l'arabe, est-il encore indiqué, mais il a 4 élèves qui viennent « de Touba, qui sont des parents ou fils de son frère ». Il « va de Man à Touba ». Il est « très connu des Dioulas qui le croient très intelligent ». Il est réputé « trop jeune pour avoir une action efficace » et il est « inconnu des Dans du sous-secteur ».

On notera que le grand-père de Siéko Fadika, Bakari Fadiga (ou Fadika), comme nous l'avons remarqué dans les sources concernant Touba, ne venait pas, selon celles-ci, de Kankan, mais de Dia.

À propos de ce Fadiga/Fadika de Man qui « erre en dioula »[207] sur le haut Cavally en 1913, on peut remarquer un dédoublement du personnage chez Marty. Celui-ci traite de Man en deux endroits différents dans son ouvrage : d'abord dans le chapitre sur « les traces d'islam », où il place le cercle du Haut-Cavally, puis, à nouveau, à la fin du développement sur Touba et sa région, dans son chapitre sur les « groupements et individualités islamiques » de la savane. Dans le premier cas, il parle de « Siéko Fadika, né vers 1890, Malinké de Touba […] [qui] a fait ses études auprès de son frère Karamoko Fadiga etc. », où il reprend visiblement le contenu et les termes de la fiche de renseignements de 1913[208]. Dans le second cas, le même personnage est présenté comme « Sého Fadiga … né vers 1882, almamy sans mosquée, et maître d'école d'une douzaine d'élèves. Il a fait ses études à Touba et se rattache par l'ouird à Bintou Karamoko Fadiga »[209]. Il s'agit assurément du même personnage à partir de deux fichiers différents, d'où les disparités, au demeurant mineures, sur la date de naissance et l'orthographe du nom. Il y avait d'ailleurs déjà des différences dans les sources administratives elles-mêmes sur son âge (25 ans en 1913, 34 ans en 1918).

206. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Haut-Cavally, sous-secteur Dan, village de Man, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1913 au nom de Siéko Fadika.
207. P. Marty, 1922 : 66. C'est un effet littéraire de Marty, à partir de la notation plus prosaïque de l'administration locale qui écrit seulement sur sa fiche : « va de Man à Touba »…
208. *Ibid.* : 66.
209. P. Marty, *op. cit.* : 145.

Nous avons ensuite, sur « Séko Fadika », une seconde fiche datée de 1923, donc postérieure à l'ouvrage de Marty[210]. Les renseignements personnels sont à peu près identiques à ceux de la fiche de 1913 : il est « Malinké » et « Tidjani ». Il a « environ 40 ans ([né en]1883) ». Le nom de son maître est bien « Bintou Karamoko Fadika ». Le nom de son père a été ajouté : « fils de Karamoko Fadika ». Son standing par contre semble avoir fortement décliné : « Ne possède pas grand-chose. Tire ses ressources de petits bénéfices commerciaux ».

« Sait déchiffrer les caractères arabes, mais n'est pas, à proprement parler, un lettré. Son enseignement se borne à déchiffrer les versets du Coran ». Le nombre de ses élèves est « variable, mais ne dépasse pas 6, dont ses deux fils ». Il n'est donc pas devenu le futur « grand marabout » annoncé par l'administrateur en 1913. Par contre, l'administrateur de 1923 ne tarit pas d'éloges sur lui : « Est assez souple et discipliné » ; « Attitude : Excellente. Très dévoué » ; « Séko Fadika est un marabout inoffensif, conservant d'excellentes relations avec l'Administration. Il rend des services en donnant des renseignements sur les Dioulas étrangers » ; « Ne quitte pas Man, sauf pour son commerce. Séko Fadika est en relation avec les interprètes de Man. Semble avoir bon esprit et s'est montré très dévoué ». On peut remarquer que le nom de son frère et maître « Karamoko Bintou Fadika » est à peine cité et ne lui sert plus de caution. A dix ans d'écart, on pourrait douter qu'il s'agisse du même personnage.

Moussa Douklé

Moussa Douklé nous est connu par une fiche de renseignements de 1923[211]. Il est « né à Kankan (Guinée) en 1888 ». Il est « Malinké » et « tidjani ». Il a eu pour maître Makan Kamara, de Kankan. « Pas très connu parce que très obscur. Est venu plutôt faire du commerce en Côte d'Ivoire que du prosélytisme. Fortune très modeste. Ressources retirées du commerce ». « Attitude très ordinaire, celle qu'a un Dioula colporteur ».

« Annone quelquefois le Coran et le déchiffre mal. 5 élèves, du village Dioula exclusivement. Parents dioulas colporteurs ».

« Se déplace pour son commerce »

« Valeur morale : pas très élevée. A craindre ? Rien »

L'administrateur le désigne donc, comme un simple Dioula très ordinaire. On remarque l'appartenance à la Tijaniyya prêtée à Moussa Douklé, bien que celui-ci vienne de Kankan, une place à forte dominance qadiri.

Kanvali Salifou

Quant à Kanvali Salifou[212], « fils de Salifou », selon une fiche de renseignements de 1923, il est « né à Odienné vers 1876 ». Il est qualifié de « Mandingue » et de « Tidjani Zadihou » [*sic* ?]. Il a eu pour maître « Boukary Saranorho à Odienné », son oncle.

210. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Man, fiche de renseignements ouverte « en 1923 » au nom de Séko Fadika.

211. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Man, fiche de renseignements ouverte « en 1923 », au nom de Moussa Douklé.

212. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Man, fiche de renseignements ouverte « en 1923 » au nom de Kanvali Salifou.

La grande mosquée de Dioulabougou, à Man.
Source : http://www.fatom.org/akwaba/presentation-ci/man.php?fp=a. Mise en ligne : 2013.

« Déchiffre quelque peu le Coran. 2 élèves Parents : Dioulas colporteurs ».
« Sans fortune. Ressources commerciales. N'est installé ici que depuis notre arrivée ». « Aucune difficulté avec l'Administration ». « Pas d'influence. Aucune renommée ». « Attitude : bonne ». « Se déplace pour son commerce. Valeur morale : pas élevée » [*sic*].

Moussa Taraoré

Un quatrième karamoko, qui était absent des statistiques des écoles de 1918, figure dans les fiches. Il s'agit de Moussa Taraoré[213], « fils de Fassimi Taraoré » « né à Linguédougou (cercle de Séguéla) ». Il est dit « Mandé Dioula » et « Kadria ». Il a eu pour maître « Séko Sidyha de Boutilimit (Mauritanie) ». « C'est un Sénoufo converti à l'islamisme ». « Aucune fortune. Ressources modestes ». On ne lui attribue pas d'élèves. « Comme tous les marabouts », il reçoit « des petits cadeaux ».

Il est assez étonnant que ce personnage obscur, Sénoufo converti d'un petit village du Nord ivoirien, ait été, à Boutilimit, l'élève de celui qui n'est autre que shaikh Sidiyya Baba (1862-1926), petit-fils de shaikh Sidiyya al-Kabir, grand nom d'une famille savante du Sud-Est mauritanien dans la tradition des Kounta[214]. Boutilimit était effectivement

213. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Man, fiche de renseignements ouverte « en 1923 » au nom de de Moussa Taraoré.

214. « Cheikh Sidiyya Baba était un mystique de grande renommée connu autant pour son attachement à la doctrine originale de la Qadiriyya que pour […] et sa collaboration franche avec les autorités françaises pendant les deux premières décennies du XXe siècle » (L. Kaba, 1997 : 286). Sur ce personnage, voir l'article

un lieu d'études réputé de longue date. Moussa Taraoré n'y passa peut-être que quelques mois de sa vie. Cela n'en fit pas, semble-t-il, un enseignant.

La place des Dioula dans la structure urbaine

Nous avons donc, à Man, autour des années 1910-1920, quatre « marabouts » plutôt modestes, dont trois sont dits tijani. L'un d'entre eux, au moins, s'est affilié sous l'influence d'un maître de Touba. Pour les trois dont le nombre d'élèves a été enregistré, les chiffres sont bas (respectivement 10, 4 et 2), et ils paraissent autant impliqués dans les activités commerciales que dans les tâches d'enseignement. Tout cela ne fait pas de Man une place islamique majeure à cette époque. Comme Marty le résume fort bien : « À Man, le village des autochtones est fétichiste, mais le village des étrangers, où se trouve le poste et le marché, est musulman. Il n'y a aucune vieille famille à Man. Le village n'est composé que d'étrangers, se livrant au commerce, et la population est essentiellement flottante »[215].

Nous retrouvons des structures analogues dans une étude nettement postérieure, signe que la composition urbaine s'est inscrite dans une longue durée et a traversé le siècle. Cécile Van den Avenne a mené à Man, en 1994-1995, une enquête linguistique à l'occasion de laquelle elle présente cette description de la ville : « Man est une ville moyenne de Côte d'Ivoire[216], éloignée d'Abidjan (600 km) et excentrée (à l'ouest du pays, non loin des frontières du Liberia et de la Guinée). […] La ville se trouve sur l'un des axes pour se rendre au Mali, elle est l'étape obligée pour se rendre au Libéria et en Guinée. Par contre, la ville se trouve à l'écart de tous les axes majeurs de la Côte d'Ivoire ; elle est une destination finale, ou à la rigueur une étape pour se rendre à Odienné (dernière ville à l'extrême nord-ouest).

[…] D'une part, la population est relativement homogène et les Ivoiriens considèrent la région de Man comme une région traditionnelle (« région de masques »). D'autre part, donnée contradictoire par rapport à la précédente, il y a à Man un nombre important d'immigrés maliens et guinéens […]. À Man, le peuplement autochtone est yacouba (Mandé sud), il représente 63 % de la population. Par ailleurs, ce sont les Kru (Wé, Guéré et Wobé) qui sont majoritaires dans le département (mais qui ne représentent à Man que 7 % de la population) […]. 16 % de la population est constitué de « Dioula » (j'utilise ce terme comme le font les Ivoiriens, à savoir un ethnonyme qui désigne une population musulmane, de langue manding), aussi bien allogènes ivoiriens originaires des départements du nord (Odienné, Korhogo) qu'immigrés originaires de la Guinée toute proche, du Mali ou du Burkina Faso. Le reste de la population (14 %) est constitué de groupes linguistiques minoritaires (Ivoiriens ou étrangers).

[…] Bien que Man soit une ville qui est dite yacouba, et dont la population est majoritairement yacouba, l'impression première lorsque l'on marche dans le centre est celle de circuler dans une ville Dioula : une majorité d'hommes en boubou, de femmes portant un voile au-dessus de leur foulard noué sur la tête (quelques très rares femmes

de C.C. Stewart, 1971.

215. P. Marty, 1922 : 145.

216. 50 288 habitants au recensement de 1975.

entièrement voilées de noir). […] En ce qui concerne les quartiers Dioula, nous pouvons d'abord considérer Dioulaboubou[217] proprement dit, une extension de la ville vers le nord, autour de la grande mosquée. L'habitat est organisé autour de cours carrées fermées. Dioulaboubou possède de nombreuses institutions qui lui sont propres : écoles coraniques, banque, etc. D'autres micro-quartiers dioula, à l'urbanisme beaucoup plus anarchique, sont dispersés souvent près du centre-ville, toujours regroupés autour d'une mosquée. Ces quartiers sont de population homogène. […] Deux langues sont présentes graphiquement sur les murs de la ville : le français et l'arabe. Les langues locales à Man sont absentes de l'environnement graphique. […] Les inscriptions en arabe ont toujours un caractère religieux (que ce soit sur le mur d'un édifice pour signaler la présence d'une mosquée, ou les bénédictions sur le tableau de bord des taxis) ; on les trouve parfois transcrites en alphabet latin »[218].

Ainsi la « population flottante » des années 1920 s'est-elle installée et a fait souche, donnant de Man, à la fin du XXe siècle, cette image d'une ville double, Yacouba (ou Dan) et Dioula.

Un grand commerçant sénégalais de la place de Man

On fera une place à un acteur économique important des années 1920 et 1930, dont le rôle religieux n'est pas signalé, mais qui est devenu un notable aussi bien aux yeux de l'Administration et des habitants de la région que de la communauté musulmane locale. Il s'agit d'un Sénégalais connu, dans les fiches administratives, sous le nom de Sao Zacharia ou Sow Sacria Moustapha[219].

> Né à Saint-Louis du Sénégal, l'une des Quatre communes, en 1894, « il arrive en Côte d'Ivoire peu avant la fin de la Première Guerre mondiale. D'abord agent de commerce, il s'installe, en 1919, à son propre compte à Man. Pendant deux ans, il travaille seul. En 1921, il s'associe à un autre Sénégalais, Dieye Amadou, traitant comme lui. La société qu'ils forment alors est en rapport avec les maisons de commerce de Grand-Bassam ; elle se développe rapidement grâce au commerce de la kola. Sao fait vendre directement ses produits au Sénégal ; moyennant une commission versée en nature, il commercialise aussi les kolas de certains Dyula de Man. Citoyen français, il bénéficie de toutes les facilités pour transporter des produits par des porteurs de la région. Au moment où la crise se fait sentir, Sao installe des succursales à Danané, Duékoué et possède à Man plusieurs maisons que l'administration loue. En 1923, il faisait un chiffre d'affaires de 200 000 F. ; en 1934, la crise fait tomber ce chiffre à 80 000 F. Pour parer aux difficultés de la crise, Sao élargit ses activités économiques au transport de voyageurs, il achète donc deux camions de

217. « Dioulaboubou », « diouladougou », ou « dioulabougou » (litt. « village Dioula »).
218. C. Van den Avenne, 1998 : 312-315.
219. G. Zié et V. Gbazah ont consacré une notice détaillée à ce personnage. Avec ou sans citations, et sauf autre référence, nous puisons notre information dans cet article. Les deux auteurs ont notamment tiré profit de fiches de renseignements commerciaux du cercle de Man (ANCI, série Q) et du fonds d'archives non classé qui se trouve à la sous-préfecture de Man. Voir G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 250-252.

> transport. Étant le plus ancien électeur de la Chambre de commerce à Man, il jouit d'une grande autorité dans les milieux d'affaires du cercle ; on le voit, en 1932, mobiliser tous les traitants du cercle pour s'élever contre la taxe d'octroi imposée sur les exportations de kola au Sénégal »[220].

Sao Zakaria traverse la crise sans grande difficulté. « En 1934,un seul [commerçant de Man], Sao Zacharia, atteint 40 000 frs [de chiffre d'affaires] […] En 1936, c'est apparemment la reprise : aucune des entreprises de la ville ne fait moins de 20 000 frs. : 4 commerçants [dont Sao Zakaria] […] dépassent ou atteignent les 100 000 frs »[221]. Plus précisément, « Elias Sajan dont les affaires sont les plus importantes à Man depuis 1936, fait un chiffre d'affaires de 300 000 frs ; la maison Sao Zakaria & Dyède [Dieye] vient aussitôt après avec 150 000 frs »[222].

> « En 1936, les affaires de Sao Zakaria retrouvent leur niveau de 1923 ; il ouvre alors une boutique à Guiglo. Ses relations avec l'administration sont parfois tendues et il ne manque jamais l'occasion de rappeler qu'il est « citoyen français » lorsqu'il s'agit d'obtenir des manœuvres pour sa plantation. En 1939, il est l'un des deux premiers commerçants du cercle de Man […] Il possède une véritable chaîne de boutiques dans toute la région de Man où il vend toutes sortes de produits manufacturés. […]
> Tout cela fait de Sao Zacharia un grand commerçant reconnu comme tel par l'administration coloniale en 1939 puisqu'il est classé dès cette année dans la première catégorie des électeurs de la Chambre de commerce. Son chiffre d'affaires est très élevé ; le champ d'action de ses activités s'étend à toute la région de Man, ce qui fait de lui l'un des deux plus grands commerçants de la région »[223].

Zakaria Sow, si nous retenons plutôt cette forme de son nom[224], est un excellent exemple de ces grands commerçants sénégalais, opérateurs économiques influents dans la colonie. C'est pourquoi nous nous attardons sur sa carrière et son parcours. Le jeune migrant sénégalais, âgé d'environ 24 ans à son arrivée, est devenu un grand commerçant, à la tête d'une chaîne de boutiques dans toute la région, un acteur dans le commerce de la cola vers le Sénégal par le port de Grand-Bassam, et un transporteur possesseur de camions. Nous retrouverons d'autres personnalités du même genre : Samba Gueye à Aboisso, Mandoye N'Doye et Racine Sow à Abengourou. Dans ces trois cas, les rapports administratifs ne parlent pas de leurs engagements religieux. Or il va de soi que leur prospérité et les devoirs qui étaient ceux de leur rang social faisaient nécessairement d'eux des mécènes et des notables des communautés locales. Les témoignages oraux le

220. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 251.
221. P. Kipré, 1976 : 132, ap. ANCI V 37-68.
222. P. Kipré, 1976 : 144, n. 15.
223. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 251-252.
224. Curieusement, un/e correcteur/trice des *Cahiers d'études africaines* a transformé , dans l'article de Kipré (1976), ce nom sénégalais et peul connu en un nom portugais en surajoutant manuellement un tilde sur le « a » de Sao avant la mise en ligne.

confirment. On verra, dans le cas de Samba Gueye, qu'il rassemblait aussi les Dioula autour de lui, la communauté de religion constituant l'un des ciments de leur intérêts communs et de leur solidarité. Zakaria Sow, pour sa part, commercialise les kolas des Dioula de Man. Nous retrouvons donc régulièrement cette composante sénégalaise dans les principales places commerciales de la colonie. Plusieurs d'entre eux sont, comme Zakaria Sow, des citoyens des Quatre Communes, ce qui leur permet de bénéficier d'un statut relativement protégé dans le régime colonial, sans que cela, comme il est indiqué, élimine toutes les tracasseries administratives.

La crise wahhabite à Man

En progressant dans le temps, nous arrivons aux années 1950. La communauté musulmane consolidée a été déchirée dans ces années là, comme dans d'autres sites urbains de Côte d'Ivoire et des pays voisins, par un affrontement entre « traditionnels » et « wahhabites » qui est à l'origine d'une rupture durable. Marie Miran établit un lien direct entre les *woro sira,* le commerce de la noix de cola et la diffusion du wahhabisme dans les centres commerciaux de Man, Gagnoa et Anyama[225].

Cette crise wahhabite représente un moment crucial dans la vie de la communauté musulmane de Man, à la veille de l'indépendance et dans les années qui suivent. Nous disposons, sur cet affrontement, d'une source écrite sunnite/wahhabite datant de 1996, dont l'auteur est « Sehe Sibih Ismaël, dit El-Hadj Ismaël Koné », alors « imam de la mosquée sunnite du grand marché de Man »[226]. Le témoignage est partial. Nous en ferons donc un usage distancié. La génération des années 1910-1920 que nous avons décrite ci-dessus s'est effacée. Une nouvelle a surgi[227]. Comme à Bouaké, ainsi que nous le mon-

225. M. Miran, 1998 : 9.

226. Nous remercions Marie Miran pour la communication de cette brochure qu'elle a acquise lors de ses enquêtes à Bouaké en 2001 auprès de « l'imam El-Hadj Tidiane Dramé de la mosquée sunnite de Dar es-Salaam à Bouaké » (2006 : 249, n. 4). On notera, au passage, le paradoxe que représente un imam sunnite qui a hérité de ses parents le « prénom » de Tidiane. L'auteur de la brochure est « Sehe Sibih Ismaël, dit El-Hadj Ismaël Koné, imam de la mosquée sunnite de [*sic*] grand marché de Man. B.P. 800. Man (République de Côte d'Ivoire) ». La brochure est datée du « 10 juillet 1996 – 24 Saffar 1417 – Hégire » et elle porte pour titre : « Rappel historique de la Sunnat en Côte d'Ivoire. La voie authentique du Prophète Mohammad (S.A.W.). Tazkirou quiçaçi sunnati Mohammadi (S.A.W.) fi Côte d'Ivoire ». Elle compte une première partie historique et une seconde partie doctrinale, qui rappelle en 11 chapitres les piliers de l'islam à la lumière des principes « sunnites ». C'est la première partie qui retiendra ici notre attention, et plus particulièrement quatre chapitres : « Chapitre I : Introduction de la Sunnat à Bouaké (Doukhoulou Sunnati fi Madinati Bouaké) » (pp. 10-21), « Chapitre II : Introduction de la Sunnat à Man (Doukhoulou Sunnati fi Madinati Man) » (pp. 22-27), « chapitre III : Introduction de la Sunnat à Abidjan (Doukhoulou sunnati fi madinati Abidjan) » (pp. 31-32), et « chapitre IV : Introduction et évolution de l'idée d'associations islamiques en Côte d'Ivoire des origines à nos jours » (pp. 33-36). Les chapitres suivants sont consacrés à la période chronologique postérieure aux années 1960, qui sort donc de notre cadre. Nous retiendrons cependant une « biographie d'El-Hadj Yao Koun », un des propagandistes wahhabites en Côte d'Ivoire (pp. 54-55), dont nous parlerons plus loin. Il y a aussi quelques informations, plus rapides, sur l'introduction de la Sunna au Mali, en Guinée, au Burkina-Faso et au Sénégal, qui sort également de notre cadre. Nous utilisons les données contenues dans ce document dans les sections géographiques concernées (Man, Bouaké, Abidjan). Cette brochure est désignée ci-après sous la référence : I. Koné, Man, 1996.

227. À part la mention d'un Fadiga, on obervera qu'aucun des *diamu* qui apparaissaient dans les noms des enseignants des années 1910-1920 ne figure dans les listes qui vont suivre, où les *diamu* de type Malinké-Dioula sont pourtant nombreux.

trerons plus loin, on trouve plusieurs Guinéens en première ligne dans cet affrontement. La Guinée est d'ailleurs relativement proche (la frontière est à environ 130 km).

El-Hadj Ismaël Koné, l'auteur de cette brochure sunnite/wahhabite, indique que l'introduction de la « Sunna » à Man « fut faite en deux étapes » : « La première eut lieu en 1947 par El-Hadj Lassiné Koné. Le message de ce dernier était de prier en croisant les bras en signe de soumission à Allah et sans appel à la Taouhid (l'Unicité de Dieu). Ceux qui approuvèrent cette recommandation furent : Siriki Cissé, El-Hadj Zoumana Diabaté, El-Hadj Bangaly Touré, El-Hadj Kanté dit Albert Botros[228] ; ce nombre non négligeable de dignitaires se vit bientôt grossir par d'autres illustres adeptes de la Sunnat »[229]

Il s'agit donc, dans ce premier temps, de l'adoption d'un signe extérieur, la prière « bras croisés », pratiquée en Arabie saoudite, et revendiquée comme plus orthodoxe. Nous reviendrons sur ce débat à propos de Bouaké. Cependant, le « Taouhid » *(tawḥīd),* écrit l'auteur, n'est pas alors à l'ordre du jour. *Le tawḥīd,* la discipline qui professe le Dieu unique et précise ses attributs, fait partie des enseignements malikites ordinaires, mais le *tawḥīd* dont il est ici question est un des éléments clés de la propagande sunnite/wahhabite pour laquelle tous ceux qui « associent » à Allah des personnages sacralisés sont coupables de *shirk* (« associationnisme »), et donc de manquement au *tawḥīd,* ce qui vise tout particulièrement le culte des saints, les pratiques soufies, les dévotions sur les tombes, l'attachement à la personne des marabouts, etc.

Toutes les personnes mentionnées (sauf une) sont des « El-Hadj », ce qui souligne bien le lien entre le passage aux Lieux saints et la diffusion de la nouvelle pratique. Le prestige qui entoure la personne des *hajji* est un argument supplémentaire, présenté aux fidèles, en faveur de son adoption. C'est le signe que l'introduction du wahhabisme est effectuée par des personnages notabilisés par leur pèlerinage. L'accomplissement de cet acte religieux est, d'ailleurs, le fait de personnes qui ont déjà acquis un certain standing social. En outre, s'il est vrai que des jeunes l'accomplissent, il s'agit quand même, dans la majorité des cas, de personnes ayant atteint la maturité. Compte tenu de l'environnement social local et de ce que nous savons du lien entre commerce de la cola et diffusion du wahhabisme à Man la plupart d'entre eux devaient être des commerçants enrichis dans ce commerce. L'auteur de la brochure insiste donc sur la qualité de ces ralliements, en alignant, comme une sorte de tableau d'honneur, cette liste de notables « El-Hadj ».

> « La deuxième étape, écrit I. Koné, fut réalisée en 1952 par El-Hadj Mafficaba Diakité, un savant musulman, ressortissant guinéen venu à Danané, qui fit appel aux musulmans vers la Sunnat. Son message portait sur quatre points essentiels :
> – Taouhid (l'Unicité de Dieu)
> – Croisement des bras dans la prière.
> – L'interdiction de Kourana-mini (couronner le Coran)[230].

228. Nous ignorons pourquoi ce nom copte égyptien a été adopté pour désigner El-Hadj Kanté.
229. I. Koné, 1996 : 22.
230. Il s'agit des cérémonies qui accompagnent l'achèvement de la mémorisation du Coran par les élèves. À cette occasion, la coutume veut que les familles fassent des cadeaux dispendieux à l'enseignant (tels des bœufs, des moutons, etc.). Les wahhabites condamnent ces dépenses excessives.

– L'interdiction de alamandi (faire don de sa fille à quelqu'un dans le cadre du mariage)[231].

Quelques fidèles comprirent et approuvèrent son message, d'abord à Danané, puis à Man, où il convainquit véritablement les premières personnes qui crurent et acceptèrent ce message apparemment étrange, mais d'une véracité religieuse incontestable. Ce furent El-Hadj Vassiriki Touré, El-Hadj Maméry Soumahoro, Sama Touré, Dramane Bakayoko et bien d'autres croyants encore.

Par la suite, ce fut une importante majorité des musulmans de Man qui embrassèrent la Sunnat. L'un des principaux antagonistes de cette approche religieuse (la Sunnat) fut Alpha Djené. Quelques mois plus tard, le noble prédicateur El-Hadj Mafficaba Diakité rentre en Guinée.

En 1957, le travail d'El-Hadj Mafficaba fut sapé à la base par un autre prédicateur « Khourafat »[232] venu de Bouaké cette fois. Par des prêches tonitruants et diffamants, il réduisit à néant la foi en la Sunnat des musulmans faibles ; il imprima dans l'esprit de ces derniers qu'un Sunnite est un « Wahabia », hérétique musulman dont la chair pouvait être consommée sans que cela pût être considéré comme un péché[233], qu'en somme celui qui commettait l'adultère avec la femme de son père était mieux que celui qui croisait les bras dans la prière, et qu'enfin cette façon de prier réduisait le pratiquant à la pauvreté et à la misère. Soubhanallah ! (pureté à Dieu). Cette exhortation anti-sunnite fut en son temps vraiment scandaleuse ; elle ramena les gens dans leur ancienne erreur sans preuve écrite dans le Coran ni dans le Hadisse. De là, le prédicateur Khourafat se dirigea vers le Liberia, à Sanikouri[234]. Là-bas il rencontra un savant musulman de l'époque, El-Hadj Moussa Koursa qui le confondit et le couvrit d'opprobre. On les photographia tous les deux. On écrivit du côté du vaincu « Dadjâl »[235] (anti-islam) et on publia ces photos partout en Côte d'Ivoire et dans les pays limitrophes. Ainsi, les doués d'intelligence et de foi restèrent fermes et continuèrent la lutte. Parmi ces pieux fidèles, il y avait,

231. Le terme *Alamandi* désigne un mariage forcé organisé par les familles à l'insu des futurs époux. Informés au dernier moment, ceux-ci n'ont pas le droit de refuser cette union. Sur cette pratique, voir le roman de l'écrivain guinéen Libar M. Fofana, *Le fils de l'arbre,* Paris, Gallimard, 2004.

232. Le terme arabe *khurāfa* désigne les croyances et superstitions populaires sans fondement islamique et, par extension, ceux qui y adhèrent. Ce terme, utilisé ici de façon péjorative, sert à désigner les adversaires des wahhabites.

233. On retrouve les mêmes allusions à des menaces d'anthrophagie dans le chapitre de cette brochure consacré à Bouaké. L'auteur déclare, concernant la personne d'El-Hadj Tiékoro Kamaté, le pionnier du wahhabisme à Marabadiassa et à Bouaké, que « certains musulmans s'érigeant en tribunal islamique de fortune, ordonnèrent sa suppression physique en vue d'ôter son foie pour le consommer en guise de punition pour son comportement qu'ils jugeaient hérétique. Pour eux, il était un "Wahabia", ennemi de Dieu et de son Prophète » (I. Koné, 1996 : 12). L'auteur accuse ainsi ses adversaires de sorcellerie et de pratiques abominables. Cela fait partie de son arsenal polémique, et c'est à ce titre qu'on l'enregistrera.

234. Il s'agit peut-être de Sanniquellie, située à 80 km à l'ouest de Danané, dans les monts Nimba.

235. Al-Dajjal : le Trompeur, l'Imposteur. Ce mot désigne un faux prophète de nature démoniaque dont l'apparition est annoncée à la fin des Temps.

entre autres, El-Hadj Adama Fofana, El-Hadj Sory Sangaré, El-Hadj Mohamed Sow, El-Hadj Ibrahim Fadiga, El-Hadj Hassane Diallo, El-Hadj Zoumana Diabaté, El-Hadj Yamourou Keita, Vassiriki Fofana et plusieurs autres inébranlables. Tous furent frappés d'interdiction de pénétrer dans les mosquées par leurs coreligionnaires, parce qu'ils priaient en croisant les bras. Rejetés par les Khourafats, les Sunnites se résignèrent à prier chez eux à domicile jusqu'en 1960, date de l'indépendance de la Côte d'Ivoire.
Le président Houphouët-Boigny disait à l'époque qu'il ne voulait pas voir les fidèles s'interdire les uns et les autres l'entrée des mosquées. Il ne voulait pas les voir se haïr à cause de quelques différences dans leurs manières de communiquer avec Allah qui était tout aussi le Dieu des Sunnites comme celui des Khourafats. Pour ce grand homme politique, croyant chrétien, les Sunnites étaient des frères qui adoraient le même Dieu unique. […] Ce message présidentiel amena les musulmans Khourafats à lever l'interdiction faite aux Sunnites d'entrer dans les mosquées.
À partir de 1965, avec l'évolution de l'islam, les prédicateurs sunnites décidèrent qu'il était illicite de prier derrière un imam qui associait à Allah d'autres divinités (le charlatanisme, le port des tama'ins[236] ou amulettes ou gris-gris, la sorcellerie). De ce fait, les Sunnites pour leur foi inébranlable se retirèrent des mosquées traditionnelles et cherchèrent à construire leur propre mosquée pour adorer Allah comme il le fallait. Cela suscita un autre problème, car les coreligionnaires opposants annoncèrent qu'il était interdit d'avoir deux mosquées le vendredi dans une même ville et que cela portait malheur. C'est ainsi que les Sunnites continuèrent à prier clandestinement les vendredis dans les différents quartiers de la ville »[237].

L'auteur de la brochure signale l'arrivée, en 1972, d'El-Hadj Mohamad Sidibé.

« Celui-ci fut choisi comme imam des Sunnites de Man en remplacement de Mohamad Sow. Par la grâce d'Allah, il fit construire une Medersa pour la formation des jeunes enfants sunnites. Il insista sur le port du voile pour les femmes musulmanes et sur la moralité. Avec l'aide du Tout-Puissant, il put sensibiliser presque la moitié des musulmans de Man »[238].

El-Hadj Ismaël Koné poursuit en indiquant que la reconnaissance officielle, en 1977, de l'Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI.) – la première association sunnite/wahhabite nationale, entraîna la liberté de culte pour les Sunnites qui pouvaient désormais « construire leurs mosquées, prier les vendredis dans les dites mosquées et faire les prières de fêtes de l'Aid (Ramadan) et Tabaski à leur gré ». Les Sunnites fondèrent alors une section régionale de l'AMOCI, « sous la présidence

236. En arabe, *tamīma*, pl. *tamā'im*, désigne les amulettes.
237. I. Koné, 1996 : 22-25.
238. I. Koné, 1996 : 26.

d'El-Hadj Amadou Vakaba Diakité ». Les 9 autres membres de ce premier bureau régional de Man constitué en 1977, qui sont nommés à la suite, sont tous des « El-Hadj »[239].

Que pouvons nous retirer de ce récit apologétique ? On notera tout d'abord qu'il est écrit en français, ce qui signifie que son auteur s'adresse à un public scolarisé en français, sans doute aussi aux autorités, et cherche à les informer et les sensibiliser. Les affrontements sont dramatisés et la pacification des esprits est attribué au futur président Houphouët-Boigny, puis aux autorités politiques nationales[240]. Nous verrons que F. Houphouët-Boigny adopte, à la même époque, une attitude identique à l'égard des musulmans de Bouaké, eux aussi déchirés par le conflit. Alors que les autorités coloniales combattaient les wahhabites et soutenaient leurs adversaires, les nouveaux dirigeants ivoiriens, qui ont trouvé chez les commerçants et transporteurs musulmans des alliés utiles, s'efforcent d'éliminer les facteurs de division et de promouvoir des solutions de compromis à l'intérieur des communautés musulmanes.

Il ressort encore de ce récit que, en dépit de proclamations de victoire, la partie a été difficile pour les sunnites/wahhabites pendant au moins vingt ans (1957-1977) jusqu'à leur légalisation complète. Ce document donne, à cet égard, une idée des échanges polémiques violents entre les deux partis. Sous la plume de l'auteur, on est finalement passé d'une « importante majorité » de convertis à la « Sunna » à « presque la moitié » des habitants de la ville. Une partie des premiers convertis revint, en effet, dit-il, au camp traditionnel. On notera aussi que ce furent d'abord les « traditionnels » qui refusèrent d'admettre les wahhabites à la prière, puis les wahhabites qui refusèrent à leur tour de prier derrière un imam « khourafat » et firent sécession. C'est à travers ces stratégies successives que les wahhabites finirent par conquérir des positions institutionnelles, quoique minoritaires.

L'introduction du wahhabisme et les débats qui l'entourent témoignent, d'une certaine manière, du dynamisme interne de la communauté musulmane de Man. C'est l'occasion de discussions doctrinales qui rompent avec les habitudes traditionnelles. Ce mouvement a pour base sociale, on l'a dit, des marchands enrichis dans le commerce de la cola : c'est parmi eux que se recrute cette pléiade de Hajji énumérés par l'auteur. On a noté, dans cette affaire, le rôle joué par ces acteurs locaux, mais aussi par d'autres venus de Guinée ou de Bouaké. Par contre, la grande filière wahhabite issue d'El-Hadj Tiékoro Kamaté, un prédicateur « sunnite » originaire de Marabadiassa, qui a été le principal pionnier du wahhabisme à Bouaké et au-delà, et dont nous parlerons longuement à propos de Bouaké, est absente de cette histoire. Nous avons donc, à Man, des filiations distinctes. C'est, à cet égard, un pôle autonome.

Conclusion

Pour terminer avec cet axe Nord-Sud, nous pouvons mentionner Logoualé, à une quarantaine de kilomètres au sud de Man. Dans cette étape sur la route du sud, le musul-

239. I. Koné, 1996 : 25-26.

240. I. Koné fait ainsi référence à une lettre du ministre de l'Intérieur Mathieu Ekra qui signale au préfet de Man, en 1977, la reconnaissance de l'AMOCI et la liberté de culte pour les « sunnites ».

man distingué par l'Administration, en 1923, est un Sénégalais, qui se nomme Mamadi Diallo[241], un Futanké, « né à Doumdeka[242] (cercle de Matam) vers 1876 ». C'est un militaire démobilisé : « venu du Sénégal lors de l'occupation militaire », désormais engagé dans les opérations commerciales. Il « annone quelque peu les versets du Coran » et a « 8 élèves, du village Dioula. Parents colporteurs ».

Il est aussi désigné comme tijani. Le nom de son maître est « Ousman Cissé à Dounga Ourotiènro[243] (Sénégal) ». Il est jugé « déférent ». Son influence est limitée au village Dioula.

Avec Logoualé, nous sommes désormais entré en forêt dans l'Ouest ivoirien. Avant d'y poursuivre notre enquête, nous devons suivre un second axe Nord-Sud, qui débouche, lui aussi, sur l'Ouest ivoirien.

241. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton et village de Logoualé, fiche de renseignements ouverte en 1923 au nom de Mamadi Diallo.
242. On lit, plus loin, « Doumouka ».
243. Il s'agit de Doumga Ouro Tierno, entre Thilogne et Matam (vallée du fleuve Sénégal), au Sénégal.

9

La voie Tingréla-Boundiali

Nous nous portons, plus à l'est, sur une autre voie de communication nord-sud qui part, elle aussi, de Bougouni, au Mali, mais traverse la Côte d'Ivoire dans une partie plus centrale.

Dans sa partie ivoirienne, cet axe routier nord-sud Tengréla (Tingréla)-Kouto-Gbon-Kolia-Boundiali était aussi un segment de l'ancienne voie commerciale qui, menant de Djenné à Kong, passait par là : « Tengréla et Tapéré (sud de Korhogo) étaient les deux plus gros marchés de cola, produit échangé principalement contre le sel en provenance du nord »[1]. À l'écart de cet axe de communication, il n'y avait pas, ou peu, de musulmans. À Boundiali, deux voies mènent vers le Ouorodougou : l'une, à l'est, vers Mankono par Dianra, l'autre, à l'ouest, vers Séguéla par Kani, Nous les traiterons plus loin, dans la partie consacrée au Ouorodougou.

Tingréla et les villages proches (Naniasso, Bolonto, San, Ouomou)

Tingréla ou Tengréla

En suivant cette voie en partant du nord, nous commençons par Tingréla (ou Tengréla), à 100 km au nord de Boundiali. René Caillié s'y était arrêté en janvier 1828. Il présente le village comme une sorte de grand entrepôt pour le sel du nord et les noix de cola du sud, et comme le siège d'un gros marché. « Les marchands venant tout à fait du Sud qui ne veulent pas aller jusque sur les bords du Dhioliba [Niger] font le commerce dans cette ville »[2]. C'était alors une importante escale, où les étrangers passaient en

1. Y. Diallo, 2008 : 211.
2. R. Caillié, t. 2, 1830 : 87-88.

Carte actuelle de la section de la route nord-sud Tingréla-Kolia. Boundiali est à 45 km au sud de Kolia. Kouto est à 6 km au nord de Gbon (ou Bong), à l'emplacement du carrefour entre A 5 et B315. Distance entre Tingréla et Gbon : 78 km.

Source : extrait de carte Google. http://touteslesvilles.biz/index.php?qcountry_code=CI&qregion_code=87&qcity=Tombougou

grand nombre, et dont le chef était un « Bambara ». Caillié, qui a visité le quartier musulman « mandingue », signale une école coranique[3].

« Tangréra – écrit-il – est un grand village muré : il est ombragé par de gros bombax et baobabs ; il y a tous les jours un marché assez bien fourni : la majeure partie des cases sont couvertes de paille ; mais toutes celles des chefs de famille sont en terre et à terrasse. Il est habité par des Bambaras et des Mandingues qui vivent en très bonne intelligence : les Bambaras sont les plus nombreux ; ils se réunissent très souvent dans le cours de la journée sous les arbres pour boire de la bière [de mil] qu'ils aiment beaucoup […] Les habitants sont commerçants et cultivateurs ; ils fabriquent beaucoup d'étoffes de coton et ont des communications fréquentes avec les villes situées sur les bord du Dhioliba. Ils ont des troupeaux de bœufs, des moutons, et quelques chèvres ; j'ai vu aussi plusieurs jolis chevaux, chose assez rare dans le pays : ils ne connaissent d'autre monnaie que les cauris. Ce village, de la grandeur de Sambatikila [Sambatiguila], compte à peu près la même population »[4].

Binger, à l'automne 1887, tente de pénétrer à Tingréla pour signer un traité et présenter des marchandises françaises. Il est porteur d" « une lettre de recommandation, en arabe, du colonel Galliéni » et d'une autre, « adressée à Alpha Moussa, marabout vénéré de Tengréla, par El-Hadj Mahmadou Lamine de Ténétou[5] »[6]. Un Diabi, chef d'une colonne de marchands de passage à Tiongi[7], où Binger se trouve alors bloqué, lui dit que « Tengréla est habitée par des Bambara forgerons, des Siène-ré [Sénoufo] et surtout des Mandé-Dioula. […] Le vrai chef serait Bakémory, qui est à la tête du parti mandé dioula »[8]. Mais Tingréla, occupée brève-

3. R. Caillié, t. 2, 1830: 89-90.
4. R. Caillié, t. 2, 1830 : 99.
5. Ténétou, ou Ténintou, est à 26 km au sud-ouest de Bougouni, une ville elle-même située à une centaine de km au sud de Bamako (Soudan/Mali).
6. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 175.
7. Tiongui est à environ 35 km au nord de Tingréla, au Mali actuel.
8. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 182.

ment par Samori, en 1885, avait pris le parti de Tièba, le maître de Sikasso, et le chef de Tingréla considérait, à ce moment, les Français comme des alliés de Samori. L'entrée dans Tingréla fut refusée à Binger, qui dut précipitamment faire demi-tour à quelques kilomètres de la ville[9].

Toute la région était, en fait, en crise en raison des ravages causés par les armées de Tiéba de Sikasso et de Samori, qui essayaient de contrôler l'axe stratégique de la route du nord. « Les coups de main des armées de ces États ou les actions continuelles engagées par des bandes de pillards contribuèrent à dépeupler la plupart des villages senufo situés le long des rives droite et gauche de la Bagoé[10]. C'est une région dépeuplée et ravagée par les pillages que Binger traversa en 1887 »[11].

En dehors du nom de cet Alfa Moussa auquel il voulait remettre une lettre, Binger n'a donc pas pu juger de la situation des musulmans dans Tingréla. Ceux-ci y étaient néanmoins assez fortement représentés.

Selon un rapport d'enquête sur l'islam établi par le cercle de Korhogo en 1914, les populations musulmanes du cercle, « de race mandé-dioula », étaient réparties principalement « dans le nord du district de Boundiali et le sud du district de Korhogo ». Il ajoutait que « ces Mandés-Dioulas sont très dispersés, ne comptant qu'une ou deux familles dans certains centres de population parfois ; cependant ils forment tout un quartier ou même constituent à eux seuls un village, par exemple Tengréla »[12].

Nous disposons, à l'appui, de 5 fiches de renseignement sur le canton de Kadlé (ou Kadli), celui où se trouvait Tingréla. Il y en a 3 sur le village de Tingréla lui-même (les deux autres sur San et Bolonto).

Karamoko Konaté

Sur Tingréla, la plus ancienne fiche de renseignements est celle, ouverte en 1912, au nom de Karamoro Konaté[13]. Ce dernier, né « vers 1870 à Tengréla », est qualifié de « Bambara » [Malinké dans ce cas] et de « Kadria ». Il avait eu pour maître « Lancina Koné, de Kayes ».

Karamoko Konaté est fils de cultivateur. Sa famille est originaire de la région de Bougouni, ce gros centre, tête de ligne de cet axe nord-sud, à 180 km au nord-ouest de Tingréla, au Mali actuel. Il est « marabout à Tengréla, où il a ouvert une école vers 1908 ».

« Réfugié à Banamba (Bamako) à l'approche des sofas de Samory. Il y resta 25 ans, dit-il, puis revint à Tengréla »[14]. Il a « 6 élèves, dont 4 de Tengréla, 1 de la région de Sikasso et 1 de la région de Bougouni ».

9. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 179-180. Ce repli précipité eut lieu le 1er novembre 1887.

10. Le Bagoé est un cours d'eau qui naît près de la ville de Boundiali et coule en direction du nord, parallèlement, à l'axe routier, à l'est de celui-ci, en s'en écartant progressivement. Le Bagoé se jette ensuite dans le Bani, grand affluent du Niger, au Mali.

11. Y. Diallo, 2008 : 211.

12. ANS, 5 G 63, cercle de Korhogo, Rapport d'enquête sur l'islam, 11 pp. dactyl., signé par l'adjoint d'administration Falip, 20 avril 1914.

13. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kadlé, village de Tengréla, fiche ouverte en 1912 au nom de Karamoro Konaté.

14. On notera le « dit-il », qui montre bien que cette fiche, comme beaucoup d'autres, est établie sur la base d'un interrogatoire de la personne concernée.

Il possède des « cultures vivrières, qu'il entretient avec un de ses fils » et il a 4 femmes, 7 garçons et 5 filles. Il n'y a pas d'avis sur sa personnalité.

Dans les Statistiques des écoles de 1916[15], on lui prête alors l'âge de 44 ans et on lui attribue 4 élèves. Il est également qualifié de « Kadria », comme dans la fiche de 1912 ci-dessus. L'année suivante, on trouve de faibles variations. Il serait né vers 1872 et on lui compte 4 élèves. Il reste classé Kadria. Le nom de son maître est confirmé : « Lancina Koné de Kayes ». Toutes ces informations sont donc cohérentes entre elles[16].

Anzoumana Kouma

La fiche suivante, ouverte en 1918, est celle de Anzoumana Kouma[17], « né à Tengréla vers 1880 », qualifié de « Saracolé » et de « Kadria ». Il a eu pour maître Mamadou Touré de San (canton de Kadli). C'est un fils de cultivateur. Sa famille, originaire de Sansanding, est « installée depuis environ 80 ans à Tengréla ». C'est donc un Marka.

« Réfugié à Bamako à l'approche des soldats de Samory. Ne revint à Tengréla que 12 ans après ».

Il « ne lit et n'écrit que le Coran » et à « 8 élèves de Tengréla et de San (Kadli) – parents cultivateurs et tisserands ». Il a succédé à « Idrissa Kouma son frère qui avait ouvert une école à Tengréla vers 1900 ».

Il « vit de ses cultures vivrières », et il a « 3 femmes, 3 fils et 2 filles ».

Il « n'est pas hostile ».

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 lui donnent l'âge de 40 ans, lui attribuent 4 élèves et le qualifient aussi de « Kadria »[18]. L'année suivante, elles lui comptent 7 élèves, le qualifient également de « Kadria » et mentionnent le nom de son maître Mori Touré, de San[19] – ce qui s'accorde avec les informations figurant dans la fiche de renseignements de 1918.

Sinali Cissé

La personnalité suivante est Sinali Cissé, d'après une fiche de 1922[20]. Sa famille, originaire de Djenné, est venue s'installer à Tingréla « depuis une génération ». « Il vit de ses cultures vivrières ». Il est qualifié de « Djéméniké (Marka) » et de « Kadria ». Il a eu pour maître Sidi Taraoré de Djenné.

Sinali Cissé, « fils de Mamadou Cissé, marabout à Tengréla », est présenté lui-même comme « marabout à Tengréla en remplacement de Souleymane Daramé [un

15. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Tengréla.

16. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janvier 1918, par le Chef de subdivision.

17. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kadli, village de Tengréla., fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Anzoumana Kouma.

18. Voir aussi ANCI, 3 EE 3 (2), Affaires musulmanes, statistiques des écoles coraniques (1907-1922), cité par A. Touré, 2004 : 83.

19. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917.

20. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kadli, village de Tengréla, fiche de renseignements ouverte en 1922 au nom de Sinali Cissé.

autre nom d'origine Soninké], décédé en 1921, dont il dirige l'école » : « 10 élèves, dont 8 de Tengréla (parents cultivateurs) ». Il a « 2 femmes et 2 enfants ». Il n'y a pas d'avis sur sa personnalité.

Souleymane Daramé

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 mentionnent précisément son prédécesseur Souleymane Daramé, alors, à ce moment, en exercice. On prêtait à celui-ci l'âge de 53 ans et 2 élèves. Il était qualifié de « Tidjania »[21], sans autre indication. L'année suivante, il était passé à 8 élèves, mais il était devenu « Kadria »[22]. Ces qualifications confrériques sont donc incertaines.

Marty a repris le contenu des trois fiches de renseignements et en a fait une brève synthèse. « Trois petits marabouts méritent de retenir l'attention : Karamoko Konaté, né vers 1872, qui a fait ses études à Kayes chez Lancina Koné ; Anzoumana Kouma, né vers 1880, élève de Mori Touré de San ; et enfin Souleimané Daramé, le plus réputé des trois, né vers 1863. Ils dirigent des petites écoles, qui comptent de 8 à 12 élèves, et sont tous qadrïa »[23]. Mais Marty ignore que Souleymane Daramé est décédé en 1921.

Comme l'était Souleymane Daramé à la génération précédente, deux sur trois de ces marabouts de Tingréla sont alors des Soninké/Marka. Les familles d'Anzoumana Kouma et de Sinali Cissé sont originaires de Sansanding et de Djenné. Dans deux cas sur trois, ces personnalités locales se sont d'ailleurs réfugiées du côté de Bamako à l'arrivée de Samori. La vallée du Niger est donc bien un horizon familier pour ces trois karamokos. Nous retrouvons l'empreinte de ces réseaux familiaux Soninké/Marka/Dafing que nous n'avons cessé de croiser dans les communautés musulmanes de Côte d'Ivoire.

Quant à la mosquée de Tingréla, c'est un des monuments remarquables de l'architecture soudanaise du Nord ivoirien. Le bâtiment, daté du XVIIe siècle, est massif. René Caillié, puis Marty, l'ont décrite. Caillié en a laissé une description peu engageante : « Elle est faite en terre, et dominée par plusieurs petites tours massives : c'est un édifice informe et construit sans goût ; l'intérieur en est sale, et il y fait une chaleur étouffante. Les musulmans, encore plus paresseux que zélés pour leur religion, n'ont pas pris la peine de déblayer les terres qui sont tombées pendant la construction »[24]. Marty est plus positif, tout en invoquant Caillié à contre-emploi : « La ville s'orne aujourd'hui d'une belle mosquée, de construction et de goût soudanais. La date de son édification remonte à plusieurs siècles. René Caillié la voyait déjà, il y a un siècle, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui. Elle a été, bien entendu, plusieurs fois réfectionnée depuis cette date »[25].

Nous y reviendrons dans le chapitre 15.

21. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Tengréla, sous le nom de « Souleymani Deramé ».

22. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janier 1918, par le Chef de subdivision.

23. P. Marty, 1922 : 123.

24. R. Caillié, 1830, t. 2 : 100.

25. P. Marty, 1922 : 123. Marty cite l'intégralité du passage de Caillié à un autre endroit (*Op. cit.* : 252).

Naniasso

Les Statistiques des écoles de 1916 mentionnent ce village, situé à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de Tingréla. Les finales en – *so* signalent des villages Mandé/Dioula, *so* signifiant « maison », en bambara-dioula, et donc, souvent, avec un nom de personne ou de groupe qui précède, « la maison, ou maisonnée, d'Untel/de Tel groupe », et, par extension, le village de celui-ci.

Yeta [?] Cissé

Il y a, à Naniaso, ou Naniasso, un jeune karamoko de « 25 ans », du nom de « Yeta [?] Cissé, neutre, 6 élèves »[26].

San

Au sud de Tingréla, à une dizaine de kilomètres, sur la route de Kouto, se trouve le village de San (à ne pas confondre avec le foyer islamique du même nom dans l'ouest de la boucle du Niger). Nous avons noté que Anzoumana Kouma avait des liens particuliers avec ce village, où se trouvait son maître, Mamadou Touré, et dont provenaient plusieurs de ses élèves. Nous disposons d'une fiche, ouverte en 1922, sur un karamoko de San.

Brahima Taraoré

Il s'agit de Brahima Taraoré[27], « né à San en 1880 » et qualifié de « Sénoufo » et de « Kadria ». Il a eu pour maître « Ladji Saranoro », de Kong. Sa famille est originaire de la région. Comme son père, il est cultivateur. La fiche dit de lui que c'est un « ancien captif » – une qualification rare dans les fiches administratives. Brahima Taraoré a ouvert une école à partir de 1919. Il « ne connaît pas l'arabe », « lit et écrit le Coran » seulement. Il a « 2 élèves du village – parents cultivateurs » et « 3 femmes, 3 fils, 3 filles ». On notera cette mention fugitive d'un ancien captif, vivant du travail de la terre, qui a fait de l'étude du Coran un moyen de promotion sociale.

Bolonto

Compte tenu de l'orientation géographique, ce village de M'Bolonto peut être identifié avec Bolona, situé à 33 km au sud de Tingréla, orthographié « Bolodo » sur la carte de Régnauld de Lannoy de Bissy (1891). Marty écrit « Bolondio » au passage (1922 : 123).

Ismaïla Taraoré

Une autre fiche, ouverte en 1922, concerne un marabout du village de M'Bolonto, Ismaïla Taraoré[28]. Il y est né « vers 1870 ». Il est qualifié de « Djeminiké (Saracolet) » comme Sinali Cissé, et, comme lui, sa famille est dite originaire de Djenné. Comme plu-

26. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Maniaso.
27. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kadlé, village de San, fiche de renseignements ouverte en 1922 au nom de Brahima Taraoré.
28. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kadlé, village de M'Bolonto., fiche de renseignements ouverte en 1922 au nom de Ismaïla Taraoré.

sieurs marabouts de Tingréla, il s'est « réfugié à Bamako à l'approche des sofas de Samory ».

Son père, Bakary Taraoré, était aussi « marabout à M'Bolonto ». Il a pris sa succession pour diriger l'école : « 4 élèves du village – parents cultivateurs et tisserands ». Il a « une femme, 3 filles et 1 fils ».

Il est qualifié de « Tidjania », et il est le seul dans ce cas du canton de Kadlé, si l'on excepte la mention peu sûre concernant Souleyman Daramé. Il a été l'élève de « Badioma Danioro, marabout dans le même village de M'Bolonto ». Nous allons d'ailleurs trouver au sud du canton de Kadlé, en entrant dans celui du Niéné, une assez forte densité tijani, comme si, entre Tingréla et Kouto, il y avait passage d'une zone d'influence qadiri à une zone de pénétration tijani.

Ouomou

Sékou Koné

Ouomou (ou Womon) est un village situé à 43 km au sud de Tingréla, en direction de Kouto. Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 y signalent un karamoko : « Sékou Koné, 32 ans, Kadria, 9 élèves »[29]. L'année suivante, l'état statistique, le fait naître en 1875, lui accorde 16 élèves, le classe également « Kadria » et indique le nom de son maître : Abou Salifou, à Tombouctou[30].

Kouto

En descendant vers le sud, une trentaine de kilomètres plus loin, se trouve Kouto, étape sur la route nord-sud et point carrefour, avec une transversale qui mène notamment vers Samatiguila et Odienné. Kouto est, au début du XXe siècle, un village du canton du Niéné-nord[31]. Selon Marty, c'est « un centre très important, où vivent une dizaine de personnalités islamiques notoires »[32]. C'est aussi un bastion de la famille Konaté qui y est implantée de longue date. Marty, à partir des informations contenues dans les fiches de renseignements que nous allons analyser, a résumé en ces termes la situation : « Les Konaté sont la plus ancienne famille religieuse du pays et à ce titre c'est toujours parmi eux, depuis Sini Mori Konaté, qui, fuyant les guerres civiles du pays mandé, vint le premier ici, qu'ont été recrutés les chefs des marabouts locaux (dix-septième et dix-huitième siècles environ). Déguéba Konaté, père de la génération actuelle, fut un saint homme qui, à sa mort, vers 1890, a laissé une certaine réputation. Son fils aîné, Koromani [ou Koromami, Koromamy], lui succéda à cette date et fit le meilleur accueil aux blancs

29. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Ouomou.
30. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janvier 1918, par le Chef de subdivision.
31. « Le Niéné Nord a pour chef-lieu Kouto, le Niéné Sud a pour chef-lieu Kolia. Le Niéné est limité au nord par le canton Kadlé […], à l'est par le Pongala » (A. Touré, 2004 :12). Gbon est au centre des deux Niéné et faisait partie du Niéné sud. Le Niéné est tout entier sur la rive gauche du Bagoé, sous-affluent du Niger (A. Touré, 2004. : 19-20).
32. P. Marty, 1922 : 123.

et se plaça sous la protection des lieutenants Buc et Woelffel. Il mourut en juillet 1911 et fut remplacé par son frère Ahmadou »[33].

Sur les 5 personnalités islamiques connues de l'Administration dans les années 1910, nous disposons de 6 fiches de renseignements, dont 2 sur Amadou Konaté, l'almamy, fils de Déguéba, et frère et successeur de Koromami. Nous allons précisément commencer par lui.

Amadou Konaté

Nous possédons deux fiches sur lui, l'une non datée (vers 1910-1911) avant qu'il ne devienne almamy, donc avant le décès de son frère, en juillet 1911[34], l'autre de 1912, après son accession à la direction de la communauté[35]. Entre temps, le canton du Niéné-nord est passé du cercle d'Odienné à celui de Korhogo, si l'on en croit les en-têtes administratifs des fiches.

Nous pouvons considérer que ces deux fiches se complètent, bien que les tonalités soient un peu différentes. La première fiche (v. 1910-1911) fait naître Amadou Konaté « à Kouto vers 1865 », la seconde (1912) « vers 1862 ». Les deux s'accordent pour faire de lui un « Mandé Dioula » et un « Tidjania » qui aurait eu son père pour maître et – avec les incertitudes propres à ces formulaires – pour transmetteur du *wird*. Le nom de ce père, Déguiba Konaté, n'apparaît que dans la seconde fiche. En 1910-1911. Amadou n'est alors que le frère de l'almamy en fonction (qui n'est d'ailleurs pas nommé non plus dans cette première fiche). En fait, Amadou Konaté attire peu l'attention et n'intéresse pas l'Administration. C'est un « marabout enseignant », qui a 10 élèves. Il « vit du commerce que font ses enfants ». Il a « peu d'influence », est « bien avec tous ». Son attitude est jugée « bonne ». Il « paraît très intelligent – Très dévoué. Il n'y a que du bien à attendre de lui ».

Dans la fiche de 1912, le personnage est scruté de façon plus minutieuse. On indique qu'il a succédé, comme almamy, à son frère Koromamy, décédé en juillet 1911. La fiche parle successivement de l'ancienneté de la famille Konaté, puis des déboires personnels d'Amadou.

La famille Konaté aurait fait son apparition à Kouto « il y a 712 ans », est-il ainsi indiqué. « Les Conaté [Konaté], à la suite des guerres incessantes qui ruinaient le pays Mandé, vinrent s'installer à Kouto à la suite de Sinimory Conaté qui fut le premier chef religieux de la région »[36].

Amadou Konaté « a vu successivement les sofas de Babemba [Babemba Traoré, roi du Kenedougou, Sikasso] et de Bilali [un général de Samori[37]] ravager le pays ». C'était « un marabout aisé avant qu'il ne soit dépouillé […] de tous ses avoirs par les sofas de Bilali qui l'avaient condamné à mort, puis le laissèrent. S'était sauvé, mais fut pris à Blessigué [37 km au nord de Kouto]. Fut épargné sur la promesse de rester à Kouto ».

33. P. Marty, 1922 : 124.
34. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton de Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements ouverte (s.d. [vers 1910-1911]) au nom d'Amadou Konaté.
35. AN.S., 5 G 64, canton du Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements (manuscrite) ouverte le 21 avril 1912 au nom d'Amadou Konaté.
36. Marty a repris ces informations. Koromamy est orthographié Koromani (1922 : 124).
37. Voir R. Launay, 1988a : 58-59. Bilali réprima notamment une révolte sénoufo à Kadioha, au nord de Boron.

« N'a pris part à aucun évènement depuis notre arrivée. Vint avec son frère Koromamy, alors chef religieux du pays, saluer le Lieutenant Buc, premier chef de poste, puis le Lieutenant Woelffel et se placer sous la protection des Blancs »[38].

« Paraît être d'une intelligence tout à fait ordinaire. Ses élèves ont comme lui l'air d'être pleins de respect à notre égard ». Il a « 10 élèves du canton de Niéné-nord, [dont les] parents [sont] dioula ».

La fiche ajoute quelques observations plus circonstanciées : « Ses élèves qu'il nourrit cultivent ses lougans jusqu'au jour où s'achèvent leurs études. Les parents remettent alors au professeur une ou plusieurs barres de sel en signe de reconnaissance ». Ici, c'est la barre de sel, qui vient du Sahara et de la boucle du Niger, qui sert de gratification à l'enseignant (ailleurs c'est un animal, des colas, etc.). Importante aussi est la remarque, qui revient périodiquement dans ces fiches, selon laquelle il « lit et écrit le dioula en caractères arabes ».

Sa renommée est dite « assez bonne », bien qu'il n'ait « aucune influence hors du Kouto ». Il « a des relations avec les marabouts de Kouto, Kolia, Bong, Tombougou, Marhanama, Tinasso ; le Gbato et le Kadli n'ont jamais voulu reconnaître son autorité religieuse »[39]. L'Administration s'en méfie désormais : « Sournois et hypocrite, tout comme son frère. Prétend nous être très dévoué, mais en fait nous serait hostile s'il en trouvait l'occasion ». Pourtant, sa valeur morale est jugée « bonne ».

« Était en relations privées très suivies avec l'ancien adjoint au chef du Niéné, Sory Dembélé, qui n'est pas plus dangereux que lui ». « Ne peut nous nuire ni nous rendre service », conclut l'administrateur (« Korhogo, le 12 mai 1912. Signé : Huguenin »). Marty a traduit ces nuances en termes un peu sibyllins : « il s'efforce d'entretenir avec les Français des relations, qui sont bonnes, mais froides et compassées »[40].

La comparaison entre ces deux fiches permet surtout d'observer les fluctuations de l'Administration. Amadou Konaté est devenu almamy entre temps. L'information est devenue plus fournie tandis que le jugement s'est fait plus méfiant.

Marty s'est inspiré, pour sa notice, de la fiche de 1912, tout en y ajoutant d'autres informations. Il écrit : « L'almamy du village est Hamadou Konaté, né vers 1862, mandé dioula comme eux, et un peu plus instruit. À ses douze élèves coraniques, il joint un ou deux jeunes gens à qui il enseigne les rudiments de la grammaire et de la théologie », et il ajoute :

« Il est très connu dans les centres religieux de Kouto, Kolia, Bong, Tombougou, Marhanama, Tinasso, ainsi que dans le Gbato et le Kadli. Dans ces deux cantons toutefois, il a trouvé de l'hostilité. Il a une bonne instruction arabe, mais utilise surtout le dioula sous le vêtement des caractères arabes. Son école comprend 15 à 20 élèves surtout coraniques. Il les fait travailler à ses lougans et peut ainsi les entretenir et vivre lui-même

38. Marty reprend, parfois littéralement, de larges éléments de la fiche de 1912, notamment ces passages sur les mésaventures d'Amadou avec les troupes de Bilali et l'accueil fait aux lieutenants Buc et Woelffel (P. Marty, 1922 : 124).

39. Selon Marty, « il est très connu dans les centres religieux de Kouto, Kolia, Bong, Tombougou, Marhanama, Tinasso, ainsi que dans le Gbato et le Kadli » (1922 : 24). Le texte de la fiche a donc été réutilisé mais le refus du Gbato et du Kadli de reconnaître son autorité religieuse est passé sous silence. Les lieux cités sont des villages voisins. Nous en examinerons plusieurs ci-après. Marhanama, ou Maranama, est à 10 km à l'est de Kolia. Le Kadli est le canton au nord du Niéné, donc au nord de Kouto. Le Gbato est à environ 90 km au sud-est de Boundiali, donc assez loin de Kouto.

40. P. Marty, 1922 : 124.

dans l'aisance. Son frère et successeur éventuel, Ahmadou, né vers 1865, paraît avoir un meilleur esprit que lui. Toute cette famille est tidianïa par le père, Dèguiba Konaté, qui se rattache à l'école d'Al-Hadj Omar »[41].

S'il est vrai que les deux fiches de renseignements désignent Amadou Konaté comme un Tijani, et son père Déguiba Konaté comme son maître et, sans certitude, comme le transmetteur de ce *wird*, aucune des sources disponibles ne mentionne l'origine de ce rattachement tijani. D'autre part, contrairement à ce qui est affirmé, il n'est pas exact que toute la famille Konaté soit tijani, et nous allons en donner des exemples.

Bénoro Konaté

Un autre membre de la famille Konaté a été enregistré. Il s'agit de Bénoro Konaté, le fils de l'ancien almamy Koromamy Konaté, donc un neveu d'Amadou. Bénoro est « né à Kouto vers 1885[42]. « Mandé Dioula » comme tous les autres, il est dit « neutre » en matière de « secte », donc sans appartenance. Il a eu son père comme maître. C'est un tisserand, qui fait également le commerce de la cola entre la forêt et le fleuve Niger. Il est « colporteur de colas » et, à ce titre, « souvent absent ». Il « lit et écrit un peu le Coran » et a 8 élèves dont les parents sont colporteurs comme lui. Il a « 4 femmes, 5 garçons, 3 filles ». On trouve aussi sa trace dans les Statistiques des écoles coraniques de 1917 : « Bénoro Konaté, né en 1885, neutre, élève de Koromamy Konaté à Kouto, 10 élèves »[43]. Ces dernières informations sont en concordance avec ce qui précède. On note que Bénoro est présenté, de façon identique, comme sans appartenance confrérique.

La fiche de renseignements de 1912 a été actualisée une vingtaine d'années plus tard, avec la mention : « Est à Ségou depuis 1923 ». Si l'on comprend bien, il serait parti à Ségou à cette date.

Malé Baro

D'après une fiche de renseignements ouverte en 1912, Malé Baro est « né à Kouto vers 1870 »[44]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Kadria » et a eu pour maître et, éventuellement, transmetteur de *wird*, « Souleyman Kamité, à Ségou ». Il est « fils de Babi Daro [Baro], tisserand ». Lui aussi est « tisserand » ; Il n'a « pas de cultures, ni de bétail ».

Comme Amadou Konaté, il « s'est enfui à Blessigué à l'approche de Bilali, puis à Ségou, où il resta 7 ans, avant de rentrer à Kouto ».

« A ouvert une école vers 1902. 5 élèves tous de Kouto. Parents tisserands et dioulas ». Il a « 2 femmes, 2 fils et 4 filles ».

Il est mentionné sous le nom de « Balé Balo » dans les Statistiques des écoles cora-

41. P. Marty, *ibid*.
42. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton du Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom de Bénoro Konaté.
43. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janier 1918, par le Chef de subdivision.
44. ANS, 5 6 59, cercle de Kong, canton du Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom de Malé Baro. Cette fiche, comme la précédente, est établie au titre du cercle de Kong – signe des transferts administratifs successifs dans le Nord de la colonie.

niques de 1916[45]. On lui prête alors 60 ans et 2 élèves. Il est qualifié de « Kadria ». L'année suivante, sous le nom de « Malé Baro », conforme à celui de la fiche de renseignements, on le fait naître, cette fois, en 1863. On le dit « neutre » en matière confrérique. On retrouve le nom de « Soulemani Kamité », son maître à Dougouba Ségou[46].

Marty a repris, en les interprétant, une partie de ces données : « Malé Baro, né vers 1863, le seul qui soit allé faire ses études au dehors, à Ségou, d'où il a rapporté l'ouird qadri »[47]. Cependant, si Malé Baro a bien eu, selon les sources disponibles, son maître à Ségou, son appartenance à la Qadiriyya, on l'a vu, n'est pas confirmée par l'une des sources et le fait, en outre qu'il ait reçu de son maître, dans cette ville, la transmission qadiri n'est pas sûre, en raison de l'incertitude de la fiche sur ce point.

En tous cas, Malé Baro avait des liens suivis avec Ségou. On a noté auparavant que Bénoro Konaté faisait, lui aussi, la liaison avec le Niger. Ces personnages sont tournés vers le Moyen Niger pour le commerce et, éventuellement, comme ici, pour un patronage religieux. Il n'est pas question, par contre, de Kong.

Konandi Touré

D'après une fiche de renseignements ouverte en 1918, Konandi Touré, « né à Kouto vers 1890 », est plus jeune[48]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et « Tidjania ». Il a eu pour maître « son père Bamori Touré, marabout à Kouto où la famille habite depuis longtemps ». C'est un « colporteur, tisserand ». Il possède un bœuf. Il est également enseignant (un « vulgaire marabout », est-il précisé pour qualifier sa valeur intellectuelle). Il a ouvert une école en 1918 et enseigne à 5 élèves du village parmi lesquels ses frères et des enfants de tisserands et teinturiers. Il fait le commerce des colas avec Daloa et le Soudan. Il a « 1 femme, 1 fille et 1 fils ». Rien à craindre de lui selon le rédacteur. Les Statistiques des écoles de 1917 le connaissent sous le nom de « Mori Kounadi Touré », le font naître en 1890, désignent « Ba Touré », de Kouto, comme son maître et lui accordent 2 élèves[49]. Tout ceci s'accorde avec les données de la fiche de renseignements, sauf la qualification confrérique, qui est ici considérée comme « neutre ».

La même liste des écoles de 1917 a aussi enregistré le nom de son maître, Ba Touré, avec ces précisions supplémentaires : « né en 1873 », « élève de Koromamy Konaté, à Kouto », qualifié lui aussi de « neutre » en matière confrérique. Il a « 5 élèves ». Dans plusieurs de ces biographies, l'almamy Koromamy Konaté de Kouto est la référence en matière d'enseignement et plusieurs chaînes de transmission remontent à lui.

Mori Sano Fofana

D'après une fiche de renseignements ouverte en 1919, Mori Sano Fofana est né à

45. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kouto.
46. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janvier 1918, par le Chef de subdivision
47. P. Marty, 1922 : 123.
48. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Konandi Touré.
49. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1917. Le document est signé à Boundiali, le 12 janier 1918, par le Chef de subdivision.

Kouto vers 1871[50], « Mandé Dioula » et « Tidjani », instruit par son père Bafamori Fofana. Sa famille est « installée depuis longtemps à Kouto ». Il fait faire du commerce par son frère. Ce sont des tisserands. Il a 2 vaches. Il « dirige l'école que le décès de son frère Bénoro Fofana a laissé vacante ». Il a « 7 élèves en majorité de Kouto, les autres de villages voisins », dont les parents sont « dioula et cultivateurs ». Il a « 4 femmes, 1 fille, 2 fils », dont un « ex-tirailleur libéré ».

Sur les 5 personnages ainsi rassemblés, 4 d'entre eux sont tisserands, et souvent colporteurs, notamment de colas. La fonction enseignante, exercée ici par des marabouts plutôt modestes, est inséparable de ces activités professionnelles.

Mahamadou Konaté, Soribirama Fofana et Bénoro Fofana

Trois autres noms de karamokos apparaissent au détour des Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917[51]. Il s'agit de Mahamadou Konaté, Soribirama Fofana et Bénoro Fofana.

Mahamadou Konaté est seulement cité dans l'état de 1916 : « Mahamoudou Konaté, 65 ans, neutre, 15 élèves ».

Soribirama Fofana est également cité dans l'état de 1916. Il a « 65 ans » et est qualifié de « Kadria ». On lui compte 3 élèves. L'année suivante, il est « né en 1863 » – ce qui ne lui fait plus que 54 ans. Il est qualifié de « neutre » et on lui compte 2 élèves. Le nom de son maître est mentionné. Il s'agit de Koromamy Konaté, de Kouto, ce qui confirme notre remarque précédente sur l'importance de cette figure locale.

Quant à Bénoro Fofana, il est cité seulement dans les Statistiques des écoles de 1917 : « né en 1874, « neutre », 5 élèves ». Il a eu pour maître « Ba Fofana, à Kouto ».

Après avoir consacré deux lignes, déjà citées ci-dessus, à Malé Baro, Marty a réuni les noms de quatre de ces karamokos visiblement issus directement de ces Statistiques des écoles de 1917, dans une catégorie subalterne, au prix, cependant, d'une coquille sur l'âge de « Mori Kounadi Touré » (né, dans son ouvrage, en 1870, au lieu de 1890) et d'une omission du dernier patronyme, Fofana : « Les autres : Benoro Konaté, né vers 1885, Mori Kounadi Touré, né vers 1870 [1890], Sori Birama Fofana, né vers 1863, Bénoro [Fofana], né vers 1874, sont de petits maîtres d'école locaux, qui sans affiliation, et sans instruction, dispensent un peu de science coranique à une demi-douzaine d'enfants »[52].

Récapitulons maintenant les données sur la question des affiliations confrériques, dont a pu mesurer les imprécisions qui les entourent. Nous avons deux séries de sources : les 5 fiches de renseignements (1 sans date : v. 1910-1911 ; 2 de 1912 ; 2, respectivement, de 1918 et 1919) et les Statistiques des écoles de 1916 et 1917. Pour certains des noms cités dans ces fiches de renseignements, les Statistiques des écoles nous ont servi de sources complémentaires. Elles fournissent, en outre, 3 noms qui s'ajoutent aux précédents.

Sur la base des affiliations enregistrées par l'Administration, on compte ainsi :

50. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements ouverte en 1919 au nom de Sano Mori fofana.

51. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Kouto, et année 1917 : Kouto.

52. P. Marty, 1922 : 123-124.

– dans la première série (les fiches), 2 Tijani, 1 Tijani, présenté aussi comme sans appartenance selon une autre source, 1 Qadiri, présenté aussi comme sans appartenance selon l'une des trois sources disponibles sur son nom, et 1 sans appartenance confrérique.
– dans la seconde série (les Statistiques des écoles), on compte 1 Qadiri selon une source et sans appartenance selon l'autre, et 2 sans appartenance.

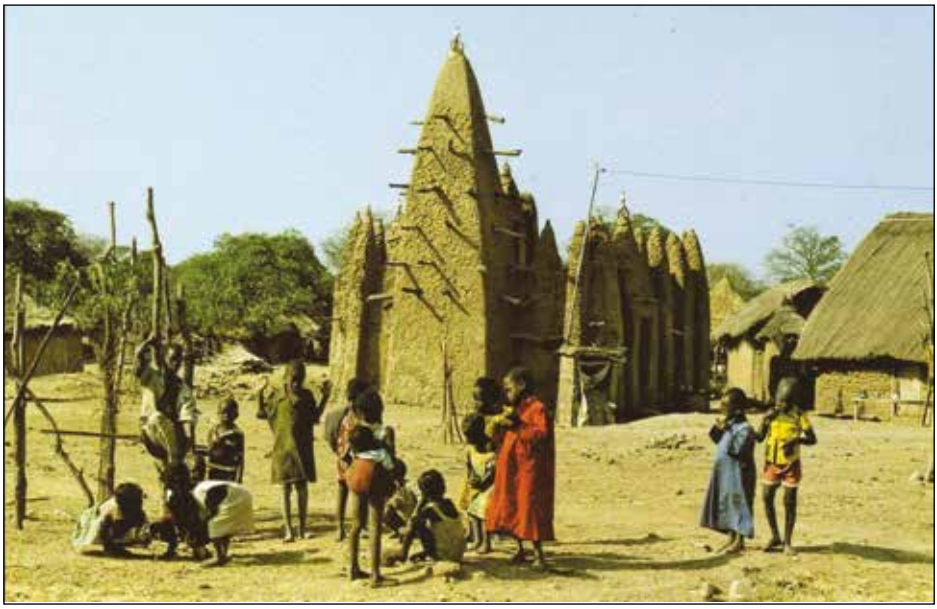
Soit, un total de 8 karamokos différents repérés dans ces sources, à Kouto, entre 1910 et 1919.

Sur ces bases, d'ailleurs insuffisantes, on pourrait dire qu'il y a une certaine percée tijani à Kouto, que la proximité de Gbon, foyer tijani dont nous allons parler plus loin, peut aisément expliquer. Quant à la Qadiriyya, elle ne semble pas ici en position hégémonique. L'absence d'appartenance reste, en outre, une donnée constante.

La Grande mosquée de Kouto

La Grande mosquée de Kouto (Kouto Missiriba) n'est pas mentionnée par Marty. Elle mérite cependant d'être signalée. C'est un des bâtiments représentatifs de l'architecture de type soudanais dans le nord de la Côte d'Ivoire. Nous en parlerons plus en détail dans le chapitre 15.

Cette mosquée sert de lieu de mémoire, périodiquement revisité. C'est un titre de notoriété et d'ancienneté pour la communauté musulmane de Kouto. Elle est son symbole et elle est devenue une ressource patrimoniale.



Mosquée de Kouto (carte postale s.d.).

Personnages religieux dans les villages autour de Kouto et de Boundiali (1912-1923)

Kouto et Boundiali, distants de 45 km sur l'axe nord-sud Tingréla-Séguéla, constituent deux escales au cœur d'un réseau de villages, dans un rayon maximum d'une cinquantaine de kilomètres.

Nous venons de traiter le cas de Kouto séparément. Nous allons, par contre, intégrer Boundiali, site musulman moins significatif, dans l'énumération qui suit. Le segment Kouto-Boundiali et la nébuleuse de villages partiellement ou entièrement dioula qui les entourent constituent un ensemble de lieux interreliés.

Dans chacun de ces villages, les sources signalent la présence d'un ou plusieurs karamokos, eux-mêmes souvent en relations familiales et didactiques et pédagogiques avec des villages proches. C'est ce qui fait la texture de cet ensemble régional.

Ces villages sont les suivants : Kasséré (2 fiches de renseignements), à 28 km au sud-est de Kouto ; Yellé (1 fiche), à 25 km au nord de Kasséré ; Landiougou (1 fiche), à 10 km au sud-ouest de Kasséré ; Tiasso (2 fiches) à 15 km au sud de Kasséré, entre Kasséré et Boundiali ; Laffi (Lafi) (1 fiche), à une quinzaine de km à l'est de Tiasso ; Gbon (ou Bon – 5 fiches), à 6 km au sud de Kouto, Kolia (2 fiches), à 8 km plus au sud, Tombougou (3 fiches + 1 signalisation d'un autre karamoko dans les Statistiques des écoles), au sud de Kolia, à 7 km au nord-ouest de Boundiali. Le seul autre village à l'ouest de l'axe nord-sud Tingréla-Boundiali est celui de Tinasso (1 fiche), une trentaine de km de Kouto, au sud de Ndiéou (qui est à 26 km à l'ouest de Kouto).

Si nous prenons Boundiali comme repère, nous trouvons les villages de Ganaoni, à 35 km au sud-est (1 fiche), Mbia, à une cinquantaine de kilomètres à l'est, à peu près à mi-chemin de Korhogo, et Seloho, à une cinquantaine de kilomètres également, mais au sud-ouest de Boundiali (tous les deux avec, chacun, 1 signalisation dans les Statistiques des écoles)

– soit un total de 22 personnages « maraboutiques » autour de Kouto et Boundiali (entre 1912 et 1923).

Dans plusieurs cas, que nous signalerons, les karamokos enregistrés dans les fiches figurent aussi dans les Statistiques des écoles coraniques des années 1916 et 1917. Nous allons présenter ces 22 personnages avant d'en tirer un certain nombre de conclusions. Nous réserverons ensuite un traitement particulier à Gbon qui, plus que Kouto et Boundiali, a joué un rôle central, à la fois dans la diffusion des enseignements islamiques et dans celle de la Tijaniyya.

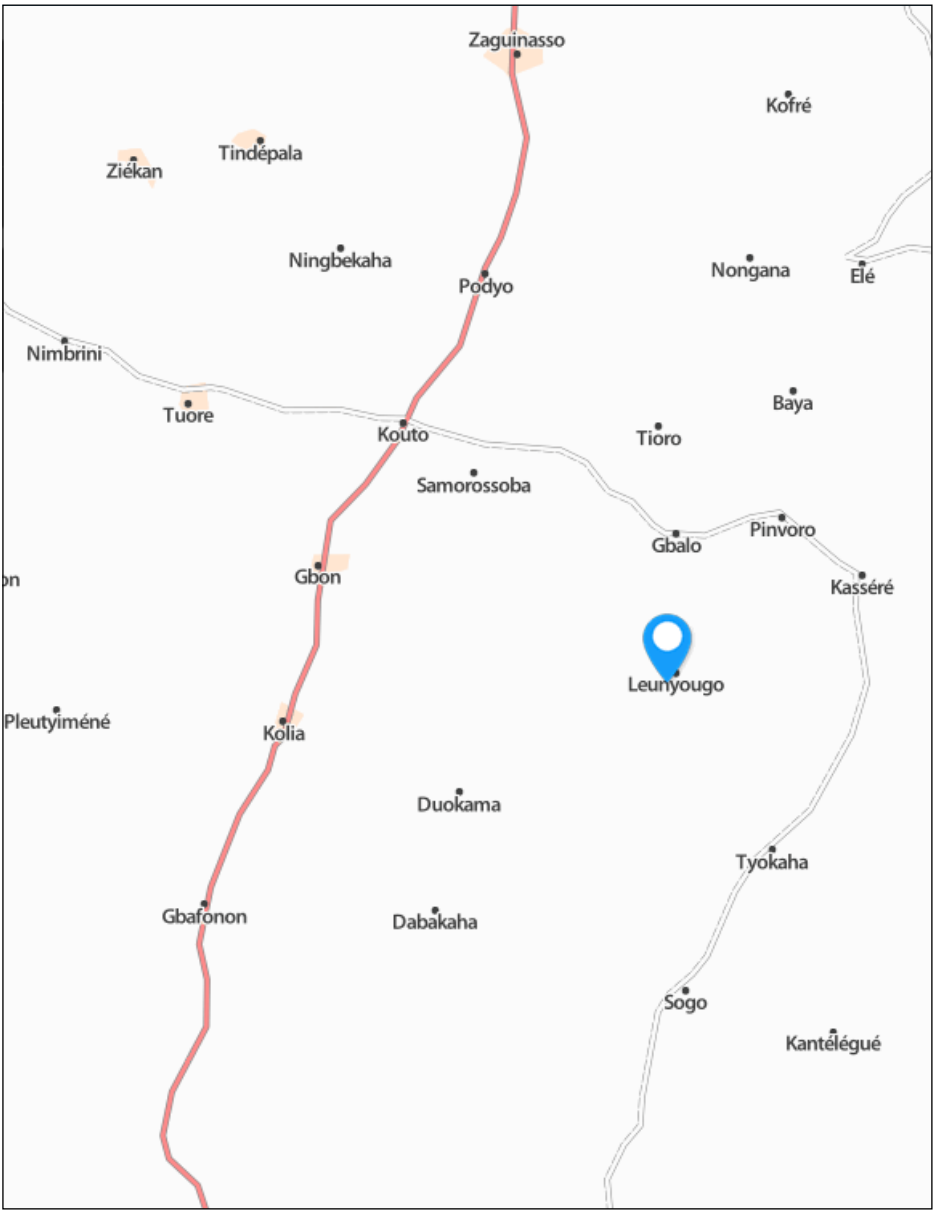
Selon Marty, qui nomme à l'appui les villages de Tinasso, Kasséré, Tiasso, Mbia (au sud de Lafi), il s'agit de « villages senoufo où l'on trouve un quartier mandé-dioula et une école coranique »[53].

Kasséré

L'Administration a enregistré 2 karamokos à Kasséré en 1912.

53. P. Marty, 1922 : 126.

Section de la voie Tingréla (hors carte, au nord)-Boundiali (hors carte, au sud)



Carte centrée sur Landiougou (Leunyougo), avec le repère bleu,. On reconnaît l'axe nord-sud (Kouto-Gbon-Kolia) et les positions de villages cités. Ce sont, outre Landiougou, Kasséré, et, au nord de celui-ci : Elé (Yellé). Distances : Kouto-Kolia : 14 km ; Kouto-Kasséré : 28 km.

Source : https://www.viamichelin.fr/web/Cartes-plans/Carte_plan-Leundyougou-_-Savanes-Cote_d_Ivoire

Carte actuelle de Boundiali et de sa région

Kouto n'est pas indiqué, mais se trouve au carrefour des routes A 5 et B 315. On reconnaît l'axe nord-sud (Kouto-Gbon-Kolia-Boundiali). Distances : Boundiali-Kouto : 45 km.

Sékou Danioro

Sékou Danioro est « né à Kasséré vers 1865 »[54]. Il est qualifié de « Sénoufo » et « Tidjani » et a eu pour maître Kouramy [Koromamy] Konaté – dont on sait qu'il avait été almamy de Kouto.

Sa famille est dite venir de Ségou et être « installée depuis longtemps dans la région ». Il est le fils de Sinali Danioro, marabout à Kasséré. Il « a continué depuis 1900 la direction de l'école fondée par son père ». Il « lit et écrit le Coran », a « 9 élèves, dont 7 de Kasséré », dont les parents sont « cultivateurs ». Il a « 4 femmes, 5 fils, 3 filles ». L'Administration le considère « vieux et usé », « sans influence » et n'en attend rien. Pour autant, son attitude « n'est pas hostile ».

C'est l'un des rares marabouts qualifiés de Sénoufo dans cette série. Dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916, on lui donne 46 ans (ce qui le ferait naître vers 1870) et 9 élèves. Son appartenance à la Tijaniyya est également affirmée[55].

C'est le seul karamoko signalé par Marty à Kasséré, qui ne lui accorde qu'une ligne et demie, tirée des Statistiques des écoles : « Kasséré avec Séko Damoro [Danioro], né vers 1870, élève et disciple tidiani de Kouto »[56]

Kémoro Coulibaly

Kémoro Coulibaly est « né à Kasséré vers 1870 »[57]. Il est qualifié de « Mandé dioula » et « Tidjania ». Son maître se nomme « Bassaman Kamarhaté, de Bon [Gbon] ». Il est le fils de « Sidiki Kouroubaly [*sic*], marabout à Kasséré ». Sa « famille est installée dans le pays depuis deux générations ». Il est « tisserand » et pratique des « cultures vivrières ». Il possède « 2 vaches et 3 taureaux ». Il a « 3 femmes, 2 fils, 3 filles ». « N'a pas quitté la région lors de l'invasion des sofas de Samory ». Il « lit et écrit le Coran », mais sa valeur intellectuelle « paraît médiocre ». Il a « 8 élèves, dont 3 de Kasséré, de parents dioula et tisserands ». Il est jugé « sans influence ». Rien à craindre de lui, ajoute le rédacteur.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 mentionnent « Kémoro Coulibaly », lui prêtent l'âge de 40 ans (ce qui le ferait naître plus près de 1880 que de 1870), le classent comme « neutre » sur le plan confrérique et lui attribuent 2 élèves[58]. Cependant, l'année suivante, les Statistiques des écoles le font naître, cette fois, en 1878 et le « requalifient » de Tijani, avec 2 élèves[59].

54. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Pongala, village de Kasséré, fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom de « Sekou Danioro ».
55. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kasséré. L'année suivante, les Statistiques des écoles indiquent 1870 comme sa date de naissance et lui accordent « 12 élèves ». Le nom de son maître (« Koramy [Koromamy] Konaté ») et son affiliation à la Tijaniyya y sont confirmés (ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kasséré).
56. P. Marty, 1922 : 127.
57. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Pongala, village de Kasséré, fiche de renseignements ouverte en 1914 au nom de Kemoro Koulibaly,
58. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kasséré.
59. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kasséré.

Yellé

Brahima Danioro

Yellé est à 25 km au nord de Kasséré. Nous restons à l'est de Kouto. Un karamoko y a été enregistré par l'Administration en 1914. Il s'agit de Brahima Danioro, né à Yellé vers 1872[60] et qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Son maître est « Brahima Touré à Bon ». Il est le « fils de Malamine Danioro, tisserand, griot ». Le rédacteur indique que la famille de ce dernier « vient de Bamako », et qu'il est « installé depuis longtemps dans le pays ».

Brahima Danioro « vit de ses cultures vivrières ». C'est aussi un tisserand, et il « possède huit vaches ». Il « a fui devant les sofas de Bilali, mais sans quitter la région ». Il « a ouvert une école vers 1912 », « lit et écrit le Coran ». Il a 13 élèves, dont 8 de Yellé, 3 de Boundiou, 1 de Blessigué, 1 de Tiasso[61], dont les parents sont « dioula, tisserands et cultivateurs ». Ces dernières indications indiquent un certain rayonnement à une trentaine de kilomètres à la ronde.

Il a « 4 femmes, 7 fils, 6 filles ». Son attitude est signalée « pas hostile ».

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916, qui l'appellent « Bréma Danioro », lui prêtent l'âge de 46 ans (faible discordance avec la fiche), lui attribuent 7 élèves et le classent aussi comme « Tidjani »[62]. L'année suivante, les Statistiques le font naître en 1872, le qualifient toujours de Tijani, citent le nom de son maître, Bréma [Brahima] Touré, et lui accordent 6 élèves[63]. Les sources sont donc en cohérence.

Landiougou

Anzoumana Sahanoro

Toujours à l'est de Kouto, à 10 km au sud-ouest de Kasséré, se trouve Landiougou. Un karamoko y est enregistré vers 1913, du nom de Anzoumana Sahanoro [Saghanogho, Sarhanorho][64]. Celui-ci est « né vers 1865 » (lecture douteuse) à Yellé.

Il réside à Landiougou. C'est un « Dioula Mandé » et un « Tidjane ». Sa famille, originaire de Sikasso, est installée dans le pays depuis une génération.

Son maître fut « Sori Birama Touré » à Bon, qu'il rejoignit « à l'âge de onze ans », et qu'il ne quitta « qu'à l'âge de quarante ans pour aller s'installer à Landiougou ».

« Était à Bamako lorsque les sofas de Bilali ont envahi le pays et revint six ans après vers 1900 »

Il est tisserand, cultive le tabac et élève des volailles. Ses deux enfants font le commerce des colas.

60. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Pongala, village de Yellé, fiche de renseignements ouverte en 1914 au nom de Brahima Danioro.
61. Boundiou est à une dizaine de kilomètres de Kouto sur la route du nord, vers Tengrela. Blessigué est à 37 km au nord de Kouto sur la même route. Tiasso est à 15 km au sud de Kasséré.
62. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Yellé.
63. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Yellé.
64. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Landiougou, village de Landiougou, fiche de renseignements s.d. [vers 1913], au nom de Anzoumana Sahanoro.

Sa valeur intellectuelle est jugée « médiocre » et sa valeur morale « à peu près nulle ». Il est « marabout à Landiougou depuis 1916, a ouvert une école en 1917 ». Il a « 11 élèves », des neveux, tous de Landiougou, dont les parents sont « colporteurs ». On considère qu'il ne pose aucun problème.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 lui donnent 45 ans, lui attribuent 8 élèves et le classent « tidjania », en accord avec la fiche précédente.

La fiche de renseignements de Anzoumana Saranoro est actualisée en 1922 et 1923 :

30 juin 1923 : « ni plus intelligent ni plus bête que la moyenne des marabouts de la région. Paraît plutôt timide » ;

20 décembre 1923 : « école fermée en 1922 pour le motif suivant : "Incapable de donner un renseignement sur sa race et sa suite" ». En d'autres termes, il n'a pas su ou voulu répondre aux questions personnelles de l'Administration sur sa famille, sa généalogie etc. La sanction est sévère et illustre les procédés discrétionnaires du pouvoir colonial.

Marty ne mentionne pas Landiougou.

Tiasso

Le village de Tiasso (ou Tiaso) se trouve toujours dans la même zone, à 15 km au sud de Kasséré et à 10 km au sud-est de Landiougou. On y trouve deux karamokos enregistrés en 1914 et en 1918.

Daramani Touré

Daramani Touré[65] est « né vers 1856, de « père maure et de mère sénoufo ». Cela lui ferait environ 58 ans en 1914. Il a eu pour maître son père, Youssoufou Touré, marabout à Tiasso, lequel venait de Tombouctou, s'est marié à une femme Sénoufo de Tiasso et y est resté.

En matière de « secte », il est dit « neutre ».

Daramani Touré s'est « réfugié à Landiougou à l'approche des sofas de Bilali, puis est rentré à Tiasso ». Il « lit et écrit un peu le Coran », a ouvert une école, a 3 élèves, dont les parents sont tisserands et dioula.

« Valeur morale : zéro ». La question sur son attitude à l'égard de l'autorité est accompagnée d'un point d'interrogation.

Il a « 3 femmes, 7 filles et 3 garçons ».

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 le connaissent sous le nom de « A[b] douramani Haïdara » et lui donnent « 50 ans ». Le reste est concordant : « Neutre, 3 élèves »[66]. Cependant, les Statistiques des écoles de 1917, qui le nomment « Daramani Touré », le font naître en 1856 et désignent « Yousoufou Touré, à Tiaso » comme son maître – ce qui concorde avec sa fiche de renseignements – le qualifient, cette fois, de « Tidjania », avec « 5 élèves »[67].

65. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Pongala, village de Tiasso, fiche de renseignements ouverte en 1914 au nom de Daramani Touré.

66. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tiaso.

67. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Tiaso.

Par suite d'une erreur probable dans la copie des chiffres, Marty le fait naître en 1895, le rajeunissant ainsi d'une quarantaine d'années ! Marty, sur la base évidente des Statistiques des écoles de 1917, le qualifie également de « tidiani »[68]. Comme on vient de l'observer, cette affiliation n'est pas certaine, sauf à considérer qu'il serait devenu Tijani entre temps. On peut, du moins, en douter, tant son nombreuses ces disparités sur les affiliations attribuées.

Lagui Saranoro

Le second, Lagui Saranoro[69], est présenté comme le fils d'un « colporteur installé dans le pays depuis longtemps », « né à Tiasso vers 1872 [? lecture douteuse] ».

Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Adjania » [*sic*] [Tidjania].

Il est « tisserand, cultivateur de tabac et éleveur de volailles ».

« Enfui à Bamako à l'approche des bandes de Samory et accompagné des siens et revient sept ans après ».

Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* Sékou Danioro de Kasséré. « Après avoir secondé Darami {Daramani] Touré pendant huit ans, il ouvre une école à Tiasso ».

« Lit et écrit un peu ». Il n'a qu'un élève, un fils de Sékou Danioro, son maître de Kasséré.

Il a une femme et une fille.

Les Statistiques des écoles de 1916 et 1917 l'ignorent, Marty aussi.

Laffi

Laffi, un peu plus éloigné de l'axe nord-sud, est à une douzaine de kilomètres à l'est de Tiasso.

Kamoridian Diabaraté

Le karamoko du lieu, en 1922, se nomme Kamoridian Diabaraté[70], « né à Laffi vers 1878 ». Kamoridian Diabaraté est qualifié de « Bobo-Dioula » et d e « Kadria ». Il est tisserand. « A perdu ses parents étant jeune, ne sait pas d'où vient sa famille – il croit ses parents originaires de Kong ». Il est aussi cultivateur et « possède 2 vaches ».

Il a eu pour maître son oncle Bassoumana Diabaraté, également de Laffi. Il a succédé à ce dernier pour diriger son école « vers 1911 ». Il « lit et écrit le Coran ». Sa valeur intellectuelle est « quelconque ». Il a « 2 élèves (fils et neveu) », de Laffi même, de parents cultivateurs. Il n'est pas jugé hostile.

Sous le nom de « Kamoridia Diabaraté », il était connu des Statistiques des écoles de 1916 qui lui attribuaient alors « 40 ans » et 2 élèves » – ce qui est concordant -, mais le considéraient comme « neutre » sur le plan confrérique[71].

68. P. Marty, 1922 : 127.

69. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Bengela [*sic* – pour Pongala], village de Tiasso, fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Lagui Saranoro.

70. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Landiougou, village de Laffi, fiche de renseignements ouverte en 1922 au nom de Kamoridian Diabaraté.

71. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Laffi.

Kolia

Nous réservons le cas de Gbon, à 6 km au sud de Kouto, qui va faire l'objet d'un traitement particulier ci-dessous. Nous passons à Kolia, à 8 km au sud de Gbon, en direction de Boundiali. Nous disposons, sur les karamokos du lieu, de deux fiches de renseignements, datées respectivement de 1912, au nom de Ibrahima Fofana, dit Sori Birama Fofana, et de 1923, au nom de Yaya Diarassouba.

Ibrahima Fofana, dit Sori Birama Fofana

Selon sa fiche ouverte en 1912, « Ibrahima Fofana, dit Sori Birama Fofana », est « né à Kolia en 1873 »[72]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* a été « Molamini [Mori Lamine[73]] Fofana, son père », « grand marabout à Kolia », mais « il a perdu son père étant encore jeune » et « a continué son instruction auprès de marabouts de passage ». Il avait 2 bovins que la peste a décimés.

« S'est enfui à Blessigué à l'approche des sofas de Bilali. A été pris par eux et emmené à Kouto près de l'almamy [de Kouto]. Deux mois après, il rentrait à Kolia ».

Il a ouvert une école vers 1900. Il a « 8 élèves, 6 de Kolia et 2 de Tinasso », dont les parents sont « cultivateurs ». Il a, d'autre part, « 5 femmes, 3 garçons, 5 filles ».

Les statistiques des écoles coraniques de 1916 le nomment « Soribirima Fofana, 45 ans, Kadria, 10 élèves », celles de 1917 le font naître en 1863, le qualifient de « Kadria Tidjania » [*sic*], nomment son maître « Malamini Fofana » et lui comptent « 10 élèves »[74].

Ainsi fluctue son âge. Il est né en 1873 selon sa fiche de 1912, en 1871 (« 45 ans ») selon les Statistiques de 1916 et en 1863 selon les Statistiques de 1917 : c'est là un bon exemple du caractère incertain de ces informations administratives sur les dates de naissance et les âges des personnages enregistrés, parfois reprises d'une année sur l'autre avec des erreurs éventuelles de copie et de calcul au passage. L'affiliation confrérique qui lui est attribuée connaît, elle aussi, des fluctuations : il est « Kadria » en 1912 et 1916, « Kadria Tidjania » [*sic*] en 1917. Marty le classe « Tidjania ».

Yaya Diarassouba

Selon sa fiche ouverte en 1923, « Yaya Diarassouba » est né à Kolia vers 1893[75]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tijani ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* a été « Béma Diarassouba », son père, commerçant et tisserand, résidant à Kolia.

« Il était très jeune quand son grand-père est venu s'installer dans la région. Ne connaît pas l'origine de sa famille ». Sa valeur intellectuelle est qualifiée de « quelconque ». « Lit et écrit le Coran ». Il a remplacé son frère « décédé à Komina, près de Ségou en décembre 1922 », et « a pris sa succession pour diriger une école maraboutique

72. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom de Ibrahima Fofana dit Soribirama Fofana – « Soribirima Fofana » en tête de fiche, « Soribirama Fofana » plus loin.
73. C'est ainsi que le transcrit P. Marty (1922 : 125).
74. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kolia. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kolia.
75. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné, village de Kolia ; fiche de renseignements ouverte en février 1923 au nom de Yaya Diarassouba.

à Kolia ». Il a 6 élèves : dont 2 de Kolia et 1 de Kouto, dont les parents sont tisserands et colporteurs. Constatation rare, il est dit « célibataire » (il a alors environ 30 ans).

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 l'ignorent, Marty aussi ; celles de 1917 mentionnent un autre Diarassouba : « Banzoumana Diarasouba, né en 1890, Tidjania, élève de Yambema [Béma ?] Diarassouba, à Kolia, avec « 8 élèves »[76].

Sur ces karamokos de Kolia, Marty a composé une notice[77], notamment, à partir des documents administratifs que nous venons de citer.

Il fait de Sori Birama Fofana et de Banzoumana [Ousman] Diarassouba, tous les deux des affiliés à la Tijaniyya, Mori Lamine Fofana devenant leur commun initiateur à ce *wird*. Rappelons cependant que, d'après les fiches de renseignements, seul Banzoumana Diarassouba est qualifié de Tijani, tandis que Sori Birama Fofana est qualifié de Qadiri, avec une allusion douteuse à la Tijaniyya dans une seule des trois sources disponibles à son sujet.

Tombougou

Plus loin sur la route du sud se trouve Tombougou, à l'approche de Boundiali, dont il n'est distant que de sept kilomètres. Nous avons trois fiches de renseignements, l'une, non datée, sans doute ouverte autour de l'année 1912 comme les fiches voisines de la même série, au nom de Vamara Fofana, décédé en 1922, une seconde, non datée (sans doute de 1912), au nom de Siré (ou Siné, Sicé)[78] Kamaraté et une troisième, datée de 1923, sur le fils de Vamara, Famori Fofana. Les Statistiques des écoles de 1916 ont enregistré un quatrième nom, celui de Bansoumana Meité.

Van Mara/Vamara Fofana

« Van Mara » Fofana est « né à Tombougou vers 1870 »[79]. Il y résidait. « Fils de Karamoko Fofana, ancien marabout de Tombougou », il est désigné comme « Mandé Dioula » et « Tidjani ». « A été instruit à l'école de Bong ». Le nom de son maître n'est pas mentionné.

> « La famille de Van Mara Fofana vient du pays mandé et son arrivée dans la région remonte à 715 ans » [ce qui ferait remonter cette arrivée vers 1219][80].
> « Sait écrire. 12 élèves de Tombougou. Parents : cultivateurs et colporteurs ».
> « Vit de ses cultures. A quelques chèvres. Un peu de commerce ».

76. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kolia.
77. P. Marty, 1922 : 125.
78. La lecture de la consonne centrale de ce nom (r, n ou c), qui figure de façon manuscrite, prête à doute. Marty a utilisé successivement les deux dernières lectures (1922 : 125 et 126).
79. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton de Tombougou, village de Tombougou, fiche de renseignements s. d. [v. 1912], ouverte au nom de Van Mara Fofana.
80. 715 années hégiriennes équivalent à 693, 55 années grégoriennes, soit 1912 – 693 = 1219. Cette profondeur chronologique est difficile à authentifier. Elle renvoie au début du XIIIe siècle, qui est la période d'émergence de l'empire du Mali, sans que l'on puisse en tirer de conclusuion claire. Souvent ces durées affirmées par la tradition orale, sans être accompagnées d'un décompte de générations, sont exagérées.

« Chef de case à Tombougou ; fait un peu de commerce sur place ; jouit d'une certaine influence ; tranquille et très estimé de tous ; n'a que de bonnes relations avec ses voisins ; bonne renommée ».
« Très dévoué, plutôt timide ».
« Valeur morale : bonne ». « Il n'y a que du bien à attendre de lui ».

Nous allons retrouver ensuite l'un de ses fils, Famori (ou Bamori) Fofana, devenu karamoko comme lui à Tombougou (voir ci-dessous). Sa fiche va nous apprendre que Vamara Fofana est décédé en 1922.

Siré (ou Siné, Sicé) Kamaraté

Une autre fiche, non datée (sans doute de 1912), dans la même série que celle de Vamara Fofana, présente un personnage du nom de Siré (ou Siné, Sicé) Kamaraté[81], « né à Tombougou vers 1872 », Il est qualifié de « Mandé Dioula » et « Tidjani ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* a été « Soribirama Touré, grand marabout, décédé, à Bong ».

« Fils de Séko Koné et de Sirakoné Koné. Marabout non lettré. S'instruisait en commerçant : dioula, colporteur. Ses ancêtres furent tous marabouts lettrés et enseignants ».
« Sa famille vient du pays mandé où elle fut chassée par la guerre il y a 715 ans » [ce chiffre, déjà cité dans la fiche de Van Mara/Vamara Fofana, revient ici à l'identique, comme s'il s'agissait d'une tradition locale reconnue].
« Vit de son commerce ; à l'aise, sans trop de ressources ».
« Intelligence médiocre. Connaît une fraction du Coran qui lui sert à faire la classe ; ne parle ni n'écrit l'arabe. Apprend surtout des prières à ses élèves ». « 1 talibé – 6 élèves, de Tombougou et Fahandougou[82]. Parents : chefs de case de ces deux villages ».
« Les enfants qu'il nourrit font des lougans pour lui. Il reçoit des parents une ou plusieurs barres de sel après les études des enfants »
« N'a pas de relations ; sans influence ; apprend par routine ; d'un bon commerce avec les indigènes et les Européens ; bonne renommée ». « Très respectueux ».
« Avait des relations suivies avec Sory Dembélé, ex-adjoint au chef de Niéné-Nord. N'est cependant pas dangereux ».
« Valeur morale : bonne. Incapable de nous rendre service ni de nous nuire ».

Marty a fait un usage direct de ces deux fiches et en offre une synthèse conforme.

Bansoumana Meité

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 mentionnent, en outre, à Tombougou, « Bansoumana Meïté », âgé de « 32 ans », classé « Tidjania », avec 14 élèves[83].

81. ANS, 5 G 64, cercle d'Odienné, canton de Tombougou, village de Tombougou, fiche de renseignements ouverte, s.d. [1912 ?] au nom de Siré/Sicé/Siné Kamaraté. La lecture de la consonne centrale de ce nom (r, n ou c), qui figure de façon manuscrite, prête à doute. Marty a utilisé successivement les deux dernières lectures, Sicé et Siné (1922 : 125 et 126).
82. Fahandougou est un village situé à une douzaine de kilomètres au nord-est de Boundiali.
83. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tombougou.

Ainsi, à Tombougou, dans les années 1910, les trois karamokos enregistrés par l'Administration sont classés Tijani.

Famori Fofana

En 1923, un nouveau karamoko apparaît dans les fiches de renseignements. Il s'agit du fils de Vamara Fofana.

Famori Fofana est « né à Tombougou vers 1890 » [84]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et, en matière de « secte », « neutre ». Il a été instruit par Famourou Maratigui, à Bon de 1907 à 1914.

Son père se nommait « Vamara Fofana, marabout à Tombougou », « cultivateur tisserand, originaire de la région où il est installé de longue date », « décédé en 1922, et dont il a repris l'école ». Il a 10 élèves de Tombougou dont les parents sont cultivateurs et tisserands. Sa valeur intellectuelle est jugée « à peu près nulle ». Famori est, lui aussi, cultivateur et tisserand. Il a « 1 femme ». « Rien à craindre de lui », écrit le rédacteur.

On trouve sa trace, dès 1917, dans les Statistiques des écoles qui le nommaient « Bamori Fofana ». Sa date de naissance et le nom de son maître sont identiques à ceux indiqués dans la fiche de renseignements de 1923. Elles lui attribuaient alors 8 élèves. Par contre, la cohérence est rompue lorsqu'elles le qualifiaient de « Tidjania » (comme l'était d'ailleurs son père)[85].

Comme pour d'autres villages, Marty s'est aussi enquis de la mosquée de Tombougou :

« La vieille mosquée de Tombougou fut détruite par Samory, en 1895. Au moment de notre occupation ils en élevèrent une autre, mais peu satisfaits de son emplacement, car elle se trouvait dans la concession d'une maison de commerce, ils s'entendirent avec les fétichistes pour édifier en dehors de la ville, dans le quartier nouveau, le grand temple qu'on y voit maintenant »[86].

Tinasso

Tinasso est à une trentaine de kilomètres de Kouto, au sud de Ndiéou

Bamorifing Souaré

Selon une fiche de renseignements de 1912, le karamoko du village se nomme Bamorifing Souaré, « né à Tinasso vers 1882 »[87]. Il est qualifié de « Mandé dioula » et de « Kadria ». C'est le fils de Lassana Souaré, marabout à Samatiguila et il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* Mori Souaré à Samatiguila.

84. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Tencouré, village de Tombougou, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de Famori Fofana.

85. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Tombougou.

86. P. Marty, 1922 : 126.

87. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné sud, village de Tinasso, fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom de Bamorifing Souaré. Une coquille typographique a transformé son nom dans le texte de Marty, où il apparaît sous le nom de « Sonaré ». Marty le fait aussi naître ,à la suite des Statistiques des écoles (voir ci-après), « vers 1872 », et il le qualifie d'« élève et disciple tidiani de Samatiguila », alors que la fiche le qualifie de qadiri. Voir P. Marty, 1922 : 126.

Il pratique des cultures vivrières et possède « 2 vaches »

Il a ouvert une école à Tinasso vers 1892, qui compte « 9 élèves », dont « 8 de Tinasso et 1 de Bengué (Korhogo) »[88]. 7 d'entre eux sont de sa famille.

Il a « 2 femmes, 7 fils et 4 filles ».

Il figure dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916, sous le nom de « Bamorifing Souari » : « 44 ans [soit né vers 1872], neutre, 11 élèves ». Les Statistiques de 1917 le font naître également « en 1872 », et « rétablissent » son affiliation « Kadria ». « Mori Souaré à Samatiguila » est désigné comme le nom de son maître, et on lui compte alors « 8 élèves »[89].

Comment le père de Bamorifing Souaré, karamoko de Samatiguila, est-il venu s'installer à Tinasso ? Nous n'en savons pas plus. Relations commerciales et familiales et recherche d'élèves jouent un rôle en pareil cas. Notons que Souaré est, à nouveau, un patronyme d'origine Soninké, et que Bamorifing a eu aussi un maître du nom de Souaré, sans doute un membre de sa famille.

Boundiali

Après être passés par Kolia et Tombougou, nous atteignons Boundiali. Aucun personnage islamique important n'y est recensé par l'administration coloniale, qui a réservé son attention aux villages du nord du district que nous venons de traverser.

Marty ne dit pas autrement : « Boundiali, poste actuel de la région, est une agglomération senoufo comprenant un quartier mandé dioula. On y trouve en dehors des dioulas, plus commerçants qu'hommes d'église, un maraboutaillon qui fait l'école à 4 ou 5 enfants : Moriba Doumbouya, né vers 1878 »[90]. Marty a repris là une information tirée des Statistiques des écoles coraniques de 1917 : « Moriba Doumbouya, né en 1878, « neutre », élève de Famourou Maratigui, à Bon, 8 élèves »[91].

Dans un rayon de 30 à 50 km autour de Boundiali se trouvent plusieurs « villages senoufo où l'on trouve – selon Marty – un quartier mandé-dioula et une école coranique »[92]. Ce sont donc autant d'escales dioula, notamment sur les pistes du sud, d'une part, et en direction de Korhogo, de l'autre. Ce sont ces villages qui nous intéressent dans cette présentation à partir de Boundiali.

Mbia

Nous commençons par Mbia (ou M'Bia, Bia, Bya), un village situé à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Boundiali, à peu près à mi-chemin de Korhogo. C'est un village de faible importance, à proximité de Tarato, où les Statistiques des écoles de 1916 ont cependant enregistré un karamoko : « Faéemory [lecture difficile : Famory ?] Cissé,

88. Mbengué, ou Mbingué, est à 75 km au nord-ouest de Korhogo.
89. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 et 1917 : Tinasso.
90. P. Marty, 1922 : 126.
91. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Boundiali.
92. P. Marty, 1922 : 126.

40 ans, neutre, 17 élèves »[93]. Celui-ci n'a pas échappé à Marty, qui en sait un peu plus sur lui : « Mbia, avec Mori Cissé, né vers 1875, élève et disciple qadri des Diabi de Samatiguila, 15 à 20 élèves ; il a quelque renommée »[94]. Mais son classement confrérique, neutre dans les Statistiques, est devenu qadiri sous sa plume.

Séloho

À une cinquantaine de kilomètres encore, mais au sud-ouest de Boundiali, se trouve le village de Séloho, où les Statistiques des écoles de 1916 ont enregistré un karamoko : « Amadou Taraoré, 40 ans, « neutre », 2 élèves »[95]. L'année suivante, il est à nouveau enregistré, en ces termes : « Ahmadou Taraoré, né en 1885 [soit 32 ans], « neutre », élève de Bramani [Dramani ?] Dihabi, Samatiguila, 14 élèves »[96].

Ganaoni

Dans la direction du sud-est cette fois, à 35 km de Boundiali, le village de Ganaoni (ou Nganaoni, Nganoni), sur la route de Mankono, fait aussi l'objet d'un enregistrement.

Vamara Kamara

Une fiche de renseignements y a été ouverte en 1914 au nom de Vamara Kamara[97], « né à Ganaoni en 1882 », qualifié de « Mandé Dioula » et de « neutre ».

« A eu pour maître : Bassotigui Kamara, son père, marabout à Ganaoni ».

« Fils de Bassotigui Kamara », il est qualifié de « cultivateur » et de « marabout », et il possède « 4 vaches, un taureau ».

« S'est réfugié à Blésagui [Blessigué] à l'approche des sofas de Sékola qui lui ont tué sept de ses frères ».

« Marié, 2 femmes, 2 fils et une fille ».

« Son grand frère Vamara a été à La Mecque »

« A ouvert une école il y a environ douze ans. 5 élèves, dont 1 de M'Bala (Korhogo) et 4 de Ganaoni (parents cultivateurs) ».

« Valeur morale : Paraît très médiocre. [A craindre ?] Rien ».

Il s'agit d'un karamoko-cultivateur de village, né et instruit sur place par son père. Rien n'est dit sur son niveau de connaissances, qui, dans cet environnement, devait être faible. Marty, de son côté, n'en parle pas. On notera une mention importante : le pèlerinage de son grand frère, également nommé Vamara, à une date qui n'est pas précisée mais qui est antérieure à celle de la fiche (1914). De telles informations ne sont pas très fréquentes à cette époque.

93. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : M'Bia.
94. P. Marty, 1922 : 127.
95. ANS, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Séloho.
96. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Séloho.
97. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Gbato Nord, village de Ganaoni, avec, ajouté à la main, en travers de la fiche : subdivision de Boundiali, fiche de renseignements ouverte en 1914 (sans autre précision) au nom de Vamara Kamara.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 le mentionnent de façon brève, mais concordante : « Vamara Kamara, 38 ans, 4 élèves »[98]. Les Statistiques des écoles de 1917 ajoutent quelques précisions : « Vamara Kamara, né en 1880, neutre, [a eu pour maître] Vamoussa [?] Kamara, à Ganaoni, 5 élèves »[99]

Essai de bilan local

En amont de ces noms de karamokos enregistrés par l'administration coloniale, nous disposons aussi, souvent, des noms de leurs maîtres, que ce soit, le plus généralement, leur père, un enseignant d'un même village ou d'un village proche. Avec un peu d'attention, ces données permettent donc de remonter aux noms de plusieurs maîtres de la seconde moitié du XIXe siècle.

Les karamokos décrits par nos sources sont formés sur place ou à faible distance. Il y a, à plusieurs reprises, des interrelations maîtres-disciples entre plusieurs d'entre eux. Kouto, pourtant place islamique d'une certaine importance, n'apparaît, du moins dans les fiches de renseignements, qu'une seule fois comme centre de formation ; c'est le cas de Sékou Danioro, à Kasséré, qui avait eu pour maître Koromamy Konaté, l'almamy de Kouto, mais c'est essentiellement Gbon qui joue le rôle de pôle de référence dans notre corpus, véritable métropole pour la formation des karamokos de la zone dans les années 1910 et 1920. Gbon et le Niéné occupent donc une place centrale dans le dispositif islamique régional.

Dans ces villages, l'activité de tisserand, à côté des cultures, de l'élevage de bétail et du commerce de cola, est très fréquente. Plusieurs de ces marabouts sont eux-mêmes tisserands et enseignent à des enfants de parents tisserands.

Une partie de ces karamokos sont déclarés avoir fui devant les troupes samoriennes, commandées, dans cette zone, par Bilali. Dans plusieurs cas, les fugitifs sont restés à proximité. Blessigué, par exemple, qui est proche, est la destination pour deux d'entre eux, comme pour leurs confrères de Kouto. Trois autres ont fui dans la vallée du Niger (2 à Bamako, 1 à Nyamina). À Gbon, nous le verrons, un karamoko du nom de Sékou Diané a eu son père tué par les sofas de Samori. Un seul, Kémoro Coulibaly, de Kasséré, selon sa fiche, « n'a pas quitté la région lors de l'invasion des sofas de Samory ».

Bien que les témoignages enregistrés ne puissent entièrement faire foi, nous ne notons, dans cette liste, aucun cas de coopération ouverte avec les forces de Samori, alors que les exemples abondent dans d'autres zones du Nord. En quelques années, ces personnages religieux, comme les populations de leurs villages, ont subi successivement l'arrivée des troupes samoriennes de Bilali, puis celle des troupes françaises. L'administration française exerce, ensuite, sur eux, une surveillance continue. Les fiches de renseignements témoignent de cette attention des autorités au passé, à la famille, aux caractéristiques personnelles, à l'influence et à la clientèle de ces personnages. La répression s'abat sur eux à la première suspicion.

Les relations croisées montrent qu'il y a bien, autour de Kouto et de Gbon, un réseau de lettrés, implantés dans ces villages proches les uns des autres. Rappelons ce que l'administrateur local écrivait, en 1912, à propos de l'almamy de Kouto, Amadou

98. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Ganaoni.
99. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Ganaoni.

Konaté : Amadou Konaté « a des relations avec les marabouts de Kouto, Kolia, Bong, Tombougou, Marhanama [à 10 km à l'E. de Kolia],Tinasso »[100]. Autre exemple : Makamady Kamaraté, de Gbon, est présenté, on l'a dit, comme le « cousin germain […] du marabout Siré Kamaraté de Tombougou avec qui il a des relations de famille »[101].

Le cas de Gbon : le Niéné et les Diané d'après les fiches de renseignements et la mémoire de la famille et celle des disciples

Gbon est situé à 6 km au sud de Kouto. C'est là que se trouve le centre islamique le plus important de la région. C'est aussi un foyer tijani. Autant de raisons pour lui reconnaître un statut particulier et le traiter à part.

Cette importance de Gbon, sur le plan islamique, se reflète dans le nombre de fiches de renseignements disponibles : 5 avant 1920, et dans le nombre de karamokos recensés dans les Statistiques des écoles de 1916 : 3 (soit, dans cette statistique, autant que Tingréla et Kouto). Ces 3 derniers sont d'ailleurs enregistrés en même temps dans les fiches de renseignements.

Les fiches de renseignements

Makamady Kamaraté

Makamady Kamaraté[102] est « né à Bong [Gbon] vers 1880 ». Il y réside. Nous avons deux fiches de renseignements sur lui, l'une ouverte en 1912, et la seconde, s.d. [v. 1915]. Le contenu des deux documents est partiellement identique. Lorsqu'il y a lieu, la date du document cité est mentionnée.

Makamady Kamaraté est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Il est « fils de Matari Koné ». « Sa famille avait quitté Bong lors des incursions de Samory, pour se réfugier à Bamako ». Il « est revenu à Bong » – il y a « quatre ans environ », selon la fiche de 1912, « sept ans environ » selon la fiche s.d. [1915], soit un retour de Bamako vers 1908.

> « Très intelligent. Lit l'arabe, mais ne le parle pas. Écrit le dioula en caractères arabes ».
>
> « Cousin germain de l'interprète Ballemory Koné et du marabout Siré Kamaraté de Tombougou[103] avec qui il a des relations de famille » (1912).
>
> « Ne s'est pas encore montré hostile à notre égard. N'est pas franc, tout en ayant l'air d'être plein de prévenances. Envoie tous les mois au poste l'état nominatif de ses élèves et les versets du Coran qui ont fait l'objet des [enseignements] donnés

100. AN.S., 5 G 64, canton du Niéné-nord, village de Kouto, fiche de renseignements (manuscrite) ouverte le 21 avril 1912 au nom d'Amadou Konaté.

101. 5 G 64, cercle d'Odienné, canton Niéné-sud, village de Bong, fiche de renseignement, ouverte le 21 avril 1912 au nom de Makamady Kamaraté,

102. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle d'Odienné, canton Niéné-sud, village de Bong, fiche de renseignement ouverte le 21 avril 1912 au nom de Makamady Kamaraté et ANS, 5 G 64 (Mi. 783), cercle d'Odienné, canton Niéné-sud, village de Bong, fiche de renseignement s.d. [vers 1915], ouverte au nom de Makonady [*sic*] Kamaraté, Les différences entre les deux fiches sont mineures. Celle de 1912 contient parfois quelques notations supplémentaires.

103. Nous avons analysé, ci-dessus, sa fiche de renseignements.

dans le courant du mois » (1912).
Il a « 7 élèves dont 5 de Bong, 1 de Kankan, 1 de Beyla » (1912), « 1 talibé », et « 6 élèves, du village de Bong » (s.d.[1915]),
« Parents [des élèves] : Sénoufos, cultivateurs ; dioulas colporteurs »
« Fait du commerce en saison sèche » (s.d. [1915]). « Ne quitte pas le district » (1912).
« Sans fortune. Fait un peu de commerce » (1912). « Vit de son commerce et ses cultures » (s.d.[1915]).
« Très respectueux de l'autorité. Aide le chef ». « Très estimé du chef du Niéné-sud ». « Valeur morale : bonne ». « A l'air plein de prévenances à notre égard » (s.d.[1915]).

On remarque l'évolution favorable de l'Administration à son égard entre 1912 et 1915. Marty, qui utilise directement ces fiches, parle de lui sous le nom de « Mahamadi Kamaraté, né vers 1880 » et écrit à son sujet : « La plus importante [école] est celle de Mahamadi, fils de Matari. Sa famille avait quitté Bong lors des incursions de Samory et s'était réfugiée à Bamako, où le jeune homme fit ses études. Elle est revenue vers 1908. Mahamadi a assez en main l'usage des caractères arabes pour écrire le dioula au courant de la plume. À signaler qu'il a deux ou trois enfants de Senoufo dans sa clientèle scolaire. Il fait du zèle administratif en envoyant de temps en temps au poste la liste de ses élèves et le choix des versets coraniques qu'ils étudient. Mahamadi est le cousin germain de l'interprète Basmori Kané [*sic*] et du marabout Sicé Kamaraté, de Tombougou[104]. Il est le conseiller et le chapelain du chef de Niéné-Sud. Sans fortune, il vit du travail de ses lougans et d'un peu de commerce »[105]. On peut observer, à travers ce décalque des sources, comment Marty réutilise de façon extensive et très suivie le contenu de ces fiches de renseignements, avec quelques interprétations personnelles (« il fait du zèle ») et au prix de quelques altérations dans la reproduction des noms propres « Basmory », pour « Ballemory ». Marty n'a pas mentionné son affiliation à la Tijaniyya qui est clairement affirmée dans ses fiches, mais il écrit immédiatement, à la fin de la notice consacrée à Bong : « Tous ces marabouts de Bong sont tidianïa ».

Il convient de remarquer, à propos de ce karamoko, l'existence d'un réseau d'influence local, en partie familial (deux cousins germains, dont un à Tombougou) : voici un enseignant assidu au poste, conseiller du chef de canton et cousin germain de l'interprète. On note aussi l'usage du dioula en caractères arabes. Il n'y a pas de trace, à son sujet, d'une affiliation confrérique.

Ce personnage est, par ailleurs, ignoré des Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917.

104. À la page suivante, dans le paragraphe sur Tombougou, Marty l'appelle « Sine »(1922 : 126). Sur sa fiche de renseignements, l'écriture manuscrite de son nom peut permettre plusieurs lectures : Sicé, Siné, Siré.
105. P. Marty, 1922 : 125.

Balé Diané

Balé Diané est « né à Bon (Gbon) vers 1865 »[106]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et « Tidjani ». il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Mori Yabe Touré de Bon » [lire « Mori Diaby Touré »[107]]. Il est le fils d'un colporteur, « a des terrains de cultures vivrières, possède une vache, commerce par l'intermédiaire de son fils ».

« S'est sauvé à Blessigué[108] à l'approche des 30 sofas de Bilali ». Il « lit et écrit un peu l'arabe » et « a ouvert une école vers 1895 ». Il a « 6 élèves (parents colporteurs et tisserands) : 1 de Kolia, 1 de Tinasso, 1 de Kouto, 1 de Tiémé, 1 de Kaniéné, 1 de Bon ». – tous des villages voisins, sauf Tiémé, l'une des « villes saintes » du Nord-Ouest, à 30 km à l'est d'Odienné, sauf homonymie.

Il a « 4 femmes, 11 fils, 7 filles ».

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 donnent sur lui des renseignements concordants : « Balé Diané, 48 ans, Tidjania, 6 élèves »[109]. Les Statistiques de 1917 le font naître en 1865, le qualifient de « Tidjania » et nomment son maître : « Moriyabi Touré ». Il a alors « 4 élèves » déclarés. Tout ceci concorde avec la fiche de renseignements établie à peu près à la même époque, vers 1918.

Sur Balé Diané et son frère Sékou Diané (voir sa notice plus loin), nous examinerons séparément, dans un second temps, les données recueillies lors d'enquêtes orales menées par M. Abédoulaye Touré sur cette famille en 2003.

Famourou Maratigui

Famourou Maratigui est né à Bon vers 1870[110]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Il a eu pour maître Sori Birama, de Bon – qui a déjà été le maître de Anzoumana Sahanoro, de Landiougou. Il est lui-même le « fils de Karamoro Maratigui, marabout à Bon », « d'origine mandé », d'une « famille installée dans la région depuis fort longtemps ». Il se livre à des cultures vivrières.

« S'est enfui à Nyamina (Ségou) à l'approche des sofas de Bilali ».

Il a ouvert une école en 1900. Il a 5 élèves dont trois de ses fils. Parents cultivateurs et colporteurs. Il a « 4 femmes, 6 garçons, 5 filles ».

Les Statistiques des écoles de 1917 donnent sur lui des informations concordantes : « Famourou Maratigui, né en 1870, Tidjania, élève de Soribirama Touré, à Bon, 5 élèves »[111].

106. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné sud, village de Bon, fiche de renseignements s.d. [vers 1918] au nom de Balé Diané.

107. Voir la fiche de Bafétégué Touré plus loin, qui a eu le même maître

108. Blessigué, ou Blességué, est à 43 km au nord de Gbon, sur la piste Nord-Sud, en direction de Tingréla.

109. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Bong.

110. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné sud, fiche de renseignements ouverte en 1918 (lecture douteuse mais probable de cette date) au nom de Famourou Maratigui.

111. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : « Bon ».

Sékou Diané

Sékou Diané est « né à Bon vers 1875 »[112]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et « Tidjani ». Il a eu pour maître « Bassamara Kamaraté à Bon ».

« Fils de Bélé Diané dit Fakourou Diané, dioula, tué par les sofas de Samory. Sa famille est venue des pays mandé-dioula. Son arrivée dans le pays date de fort longtemps ». Il a « 7 bovins. Ses élèves et son frère font ses cultures » ;

« Se livre au commerce des colas par l'intermédiaire de ses frères ; jouit d'une certaine influence par sa qualité de marabout ; n'a que de bonnes relations avec ses voisins ».

« D'une intelligence moyenne. Écrit et parle un peu l'arabe ».

Il a créé son école huit ans plus tôt (soit vers 1910). Il a « 30 élèves, dont 10 de Bon, 1 de Bolonto, 2 de Kouto, 1 de Dembasso, 1 de Tengréla, 1 de Kolia. Déclare ne pas connaître les villages des autres élèves »[113]. Il s'est fait une « réputation » comme enseignant. Il a « 4 femmes, 5 enfants ».

« Paraît dévoué ». « ses antécédents et la renommée dont il jouit, ne permettent pas de le classer comme individu hostile à notre politique ».

Il a, en effet, des « antécédents » : « Avec 8 notables de Bon, a été puni de 2 mois de prison, en 1916, par le commandant de cercle d'Odienné[114], pour ne pas avoir déclaré des cas de variole dans le village » – soit deux ans plus tôt.

Sa carrière se termine mal. Une note postérieure, ajoutée à la fiche, indique que « fin 1922 », il a été « condamné à vingt ans de prison par le tribunal de cercle de Sikasso (Soudan) ». On n'en connaît pas les raisons. Nous reprendrons plus loin ce dossier à partir des enquêtes orales menées sur lui et sa famille.

Les Statistiques des écoles de 1916 et 1917 en ont fait mention : « Sékou Diané, 45 ans, Tidjania, 4 élèves », en 1916[115], et « Séko Diané, né en 1875, Tidjania, élève de Basama Konaté, à Bon, 4 élèves » en 1917[116]. On remarquera que le nombre de ses élèves, modeste en 1916 et 1917, semble avoir fait un bond en 1918.

Bafétégué Touré

Selon la fiche de renseignements ouverte en 1918, Bafétégué Touré est né à Bon vers 1856[117]. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Le nom de son maître est Mory Diaby Touré, de Bon – dont nous avons vu qu'il a été le maître de Balé Diané. Bafétégué Touré est fils de Mamadou Touré, marabout à Samatiguila, faisant aussi du commerce. Il « est entretenu par le fils de son frère qui fait du commerce ». il est devenu « marabout à Bon vers 1890 ». Il a « 8 élèves, dont 7 de Bon (parents cultivateurs et dioula) ». Il a « 2 femmes, 2 filles, 1 fils ».

112. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné-Sud, village de Bon, fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Sekou Diané.

113. On notera cet indice : l'intéressé est convoqué au bureau du commandant pour fournir (via l'interprète) les réponses demandées par le formulaire.

114. Gbon relevait, en 1916, du cercle d'Odienné.

115. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Bong ».

116. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : « Bon ».

117. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné sud, village de Bon, fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Bafétégué Touré.

Les Statistiques des écoles de 1916 lui donnent « 52 ans », soit un âge plutôt à la baisse, le classent également « Tidjania » et lui comptent 6 élèves. Celles de 1917 s'accordent plutôt avec la fiche de renseignements : « né en 1856, Tidjania, élève de "Moriyabi [Mori Dyabi] Touré" à Bon », et « 5 élèves »[118].

Les enquêtes orales sur la famille Diané

Les enquêtes orales menées par un jeune historien ivoirien sur Gbon et le Niéné permettent d'illustrer et préciser ce rôle de Gbon, et, dans ce village, de la famille Diané. Nous disposons, en effet, du mémoire de maîtrise d'un étudiant de l'université de Cocody, M. Abédoulaye Touré, sur la diffusion de l'islam dans le Niéné de 1871 à 1925[119]. Celui-ci a centré son étude sur la personnalité de Sékou Diané et a consulté, à cet effet, en 2003 et 2004, des descendants de la famille Diané, d'anciens disciples et des membres de la Tijaniyya, à Abidjan et à Gbon. Le doyen de ces descendants était, en 2004, Lassina (Lacina) Diané, né en 1921, imam de la mosquée TP d'Aboisso, fils de Sékou Diané[120].

La parole des descendants n'est pas toujours absolument sûre. Comme le note A. Touré : « Excepté quelques enfants comme feue Masségbo, sa première fille et premier enfant, et feu Yaya, son premier garçon qui a eu son premier fils du vivant de Sékou Diané, les autres enfants qui sont en vie (Lacina et ses sœurs) n'ont que des souvenirs très vagues de leur père qu'ils ont peu connu »[121]. Il reste cependant de ces entretiens un récit familial cohérent sur les vertus et les mérites de Sékou Diané.

Sékou Diané, écrit A. Touré, est né à Gbon vers 1871[122]. Il s'appelait, à l'origine, Daouda Diané[123]. Il ne devint Sékou, c'est-à-dire cheikh, que plus tard.

> « Dès l'âge de 25 ans, Sékou Diané, une fois marié, devint un véritable tisserand. Ce métier était exercé pendant ses heures creuses et pendant ses congés. Il confectionnait des bandes de tissus destinées à la vente soit sur place ou en dehors du Niéné. Il se rendait dans les marchés des villages environnants pendant les jours de marché. En outre, il allait au Soudan, plus précisément à Sikasso, pour vendre ses produits. Ce commerce se faisait à pied… »[124]. Nous sommes là sur l'axe sud-nord Séguéla – Boundiali – Tingréla – Sikasso – vallée du Niger : « les produits échangés en partance du Soudan pour le Niéné étaient les bœufs, les moutons, les chevaux, le poisson sec du Niger et du Folona ; et

118. ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, poste de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Bong » ; ANS, 5 G 63, cercle d'Odienné, subdivision de Boundiali, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : « Bon ».
119. Abédoulaye Touré, Sekou Diané et la diffusion de l'islam dans le Niéné de 1871 à 1925, mémoire de maîtrise d'Histoire moderne et contemporaine, université de Cocody, département d'Histoire, 2004. Ce mémoire a été dirigé par le professeur Sékou Bamba. Mes remerciements vont à Marie Miran qui nous l'a communiqué.
120. A. Touré, 2004 : 98. Entretien le 6 janvier 2004.
121. *Op. cit.*, 2004 : 25.
122. La disparité est négligeable.entre la date de naissance donnée par la fiche de renseignements (1875) et celle donnée par la famille Diané (1871).
123. *Op. cit.*, 2004 : 25.
124. *Op. cit.*, 2004 : 34.

en route les Soudanais recevaient de la cola […] et des céréales (mil, fonio, maïs) ». Sékou Diané aurait été un « colporteur malchanceux » qui, souvent, « revenait bredouille »[125]. La fiche de Sékou indiquait, sans donner de détails, qu'il pratiquait effectivement le commerce.

Tisserand et colporteur pour ses affaires, Sékou Diané poursuivait aussi une carrière de karamoko, comme l'indiquent aussi bien les sources coloniales que familiales. La fiche de renseignements de 1918 lui attribue 30 élèves, dont 10 de Gbon, et les autres de villages de la région, ce qui représente un chiffre non négligeable. Cependant, la grande affaire de Sékou Diané fut, selon ses descendants, la diffusion de la Tijaniyya. « Il fut l'un des animateurs principaux de la Tidjaniya dans cette localité et le fidèle compagnon de son frère Balé Diané »[126].

À la différence des fiches de renseignements, qui n'en font pas état, et leur attribuent des pères aux noms différents, Balé et Sékou sont donc présentés, par la tradition familiale des Diané, comme des frères, Balé étant l'aîné. Les fiches, qui font naître Balé vers 1865 et Sékou vers 1875, confirment la séniorité du premier.

On peut s'interroger sur la nature de ce lien fraternel, ignoré des fiches généralement attentives à ce genre d'information. Le récit familial est lui-même incertain. À deux reprises, Abédoulaye Touré précise, en effet, à partir de ses sources, que Sékou « fut également l'un des collaborateurs de Balé Diané qui était très savant. Balé était issu d'une famille riche, ce qui lui a permis de continuer ses études coraniques dans d'autres centres tels que Tombouctou, Boron, Kong »[127]. C'est la famille de Balé qui était donc riche et non celle de Sékou. D'après la fiche de 1918, Sékou est le fils de Bélé Diané, dit Fakourou Diané (« dioula tué par les sofas de Samory »), Balé est le fils de Moriba Diané, colporteur. Ce sont donc des « frères » dont le lien de parenté est plus probablement celui de cousins germains, ou de cousins plus éloignés, socialement considérés comme des frères. Selon A. Touré, le père de Sékou Diané s'appelait Bakaramogo Diané[128] – ce qui n'apporte pas une nouvelle information puisqu'il s'agit de son titre de karamoko précédé du préfixe de respect « ba- ». Il ajoute, ce qui est plus important, que sa mère « se nommait Massegbo Sanogo ou Manh Sanogo. Elle est de la famille Sanogo de Gbon, une des grandes familles malinké les plus importantes de Gbon »[129]. Quant au père de Balé, A. Touré ne le nomme pas.

Fiches et enquêtes orales s'accordent, par contre, clairement, sur l'appartenance des deux Balé à la Tijaniyya. De qui tenaient-ils cette affiliation ? Les fiches de renseignements sont toujours ambiguës sur un tel point, confondant aisément, nous l'avons dit, un transmetteur de *wird* avec celui qui fut le maître du marabout en une réponse unique, même s'il est vrai que, dans un certain nombre de cas, il s'agisse de la même personne. Concernant Sékou Balé, la fiche désigne Bassamara Kamaraté à Bon, et concernant Balé, Mori Yabe [Diabi] Touré à Bon. Dans le cas de Sékou, la tradition familiale est plutôt

125. *Op. cit.*, 2004 : 35.
126. *Op. cit.*, 2004 : 10-11.
127. *Op. cit.*, 2004 : 25 et 52.
128. *Op. cit.*, 2004 : 22 et 25.
129. *Op. cit.*, 2004 : 22.

concordante puisqu'elle indique qu'« il eut pour maître d'école coranique Bassamagan Kamagaté »[130] – soit le même nom. Sékou eut ensuite, toujours selon la tradition familiale, d'autres maîtres qui étaient qadiri[131]. Dans le cas de Balé, cette tradition familiale n'évoque pas le nom de son maître.

Sur la transmission de la Tijaniyya, qui est devenu le bien commun, l'héritage spirituel de tous les descendants de Sékou Diané, la légende familiale propose plusieurs variantes.

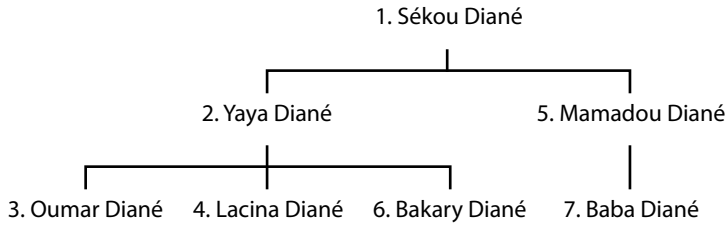
Sékou Diané aurait été initié par Balé, puis porté par celui-ci au rang de *muqaddam* alors que ce dernier n'en avait pas le droit[132]. Sékou aurait sans doute aussi été initialement instruit dans la voie au contact des Kamagaté/Kamaraté de Gbon[133]. Il aurait enfin fait une rencontre plus ou moins miraculeuse avec un personnage nommé Siaka Kanté. Tous les deux se seraient reconnus sur un marché sans jamais s'être rencontrés auparavant.

> « Au cours d'un de ses voyages, Sékou Diané fait la connaissance d'un cheick à Sikasso qui venait de sortir de ladite localité. Ce cheick se nommait Siaka Kanté. Il venait de purger une peine carcérale à la prison de Sikasso, car il représentait un danger pour l'administration coloniale. Sékou Diané, une fois arrivé à Sikasso et ayant eu écho de la sortie de la prison d'un cheick de la Tidjaniya, chercha à le rencontrer. C'est ainsi qu'au marché de Kidal, il rencontra mystérieusement Siaka Kanté sans qu'il ait rencontré auparavant ce cheick et que celui-ci l'ait jamais rencontré. Mais à la vue de Sékou Diané, Siaka Kanté se précipita sur lui et l'embrassa longuement. Au cours de cette accolade, Siaka l'éleva au rang de Cheick. Ainsi, il dit à Daouda Diané : « à partir d'aujourd'hui, je t'élève au rang de cheick et désormais on t'appellera Cheickou Diané »[134].

Ce titre, à son tour, aurait beaucoup fait pour le prestige de Sékou dans la région, entraînant ainsi un certain nombre de conversions. Sékou Diané aurait alors bâti une *zawiya* tijani à Gbon avant, dans une nouvelle et dernière partie de sa vie, de se fixer à Sikasso. Tel est ce récit, riche en informations multiples.

Cependant, la *silsila* tijani transmise dans la famille Diané suscite de nombreuses interrogations. Il y a deux *silsila,* celle en aval de Sékou Diané, et celle en amont. La transmission aux descendants de Sékou, en aval, ne pose pas de problèmes particuliers. La « chaîne mystique » se présente ainsi, chacun de ces descendants masculins devenant, à son tour, *muqaddam* dans la voie tijani :

130. *Op. cit.*, 2004 : 25 et 26.
131. *Op. cit.*, 2004 : 26.
132. « Balé Diané, en tant que moqadem, ne pouvait élever ce frère à ce rang ; mais il l'a fait par amour pour celui-ci. Et aussi, pour Balé Diané, Sékou Diané remplissait les conditions requises pour devenir moqadem au même titre que lui » (A. Touré, 2004 : 53).
133. Voir A. Touré (2004 : 27). Un des descendants insiste sur la primauté des Kamagaté en la matière, un autre sur le rôle principal de Balé.
134. A. Touré, 2004 : 54 – Cette reconnaissance mystique rappelle un peu celle entre shaikh Lakhdar et Hamallah, le premier reconnaissant dans le très jeune homme qu'était alors le second le disciple qu'il attendait.



La branche issue du fils aîné Yaya est d'abord dominante, avec une succession de père en fils, puis de frère à frère. Il y a ensuite un passage à un autre fils de Sékou et à l'un des fils de ce dernier[135].

Quant à la *silsila* en amont de Sékou, celle que Baba Diané, le *muqaddam* en titre, n° 7 de la liste, a communiquée à A. Touré, elle se présente de la manière suivante : elle commence (normalement) au Prophète Muhammad, se poursuit avec Ahmad Tijani en deuxième position, puis saute directement à Cheikh Siaka Kanté, et, de là, à Sékou Diané et à ses descendants[136]. Notons, tout au plus, que ni Balé Diané, ni un Kamagaté ne figure dans cette chaîne. Par contre, elle ne nous apprend rien sur la transmission de la Tijaniyya à Siaka Kanté. On peut s'interroger sur l'origine de ce titre de cheikh ainsi transmis par ce personnage dont ses héritiers spirituels semblent ignorer la *silsila*. Nous sommes à la fois dans un registre hagiographique et légendaire.

Parmi les récits recueillis dans la famille, il en est un qui renvoie clairement à une information majeure contenue dans la fiche de Sékou. Il s'agit de l'emprisonnement de Sékou Diané à Sikasso, effectivement signalée par la fiche de renseignements, à la date de 1922, mais dont les motifs ne sont pas mentionnés. Cependant, s'il y a accord entre les sources sur cet événement, il y a désaccord sur sa date.

La fiche de renseignements ouverte en 1918 et actualisée en 1922 ou 1923, distingue deux sortes de poursuites :

« Avec 8 notables de Bon, a été puni de 2 mois de prison, en 1916, par le commandant de cercle d'Odienné, pour ne pas avoir déclaré des cas de variole dans le village. Fin 1922, condamné à vingt ans de prison par le tribunal de cercle de Sikasso (Soudan) »[137].

La tradition familiale ignore la condamnation de Gbon, mais transfère la date de 1916 sur l'affaire de Sikasso : « Il fut incarcéré en 1916 par l'administration française. Cette peine carcérale était de vingt années, mais il sera libéré après huit années, six mois et huit jours de prison ferme. Il est mort en 1925 à Sikasso, lieu de son exil »[138].

De part et d'autre, la peine énoncée dans l'affaire de Sikasso est identique : vingt ans de prison. Quels que soient les disparités entre les deux types de sources sur la chronologie exacte des évènements, il y a bien accord sur le prononcé d'une condamnation sévère à Sikasso.

135. A. Touré, 2004 : 29. La succession est présentée sous forme de liste dans l'ordre des titulaires, avec leurs titres de parenté. C'est nous qui la présentons sous forme généalogique.
136. A. Touré, 2004 : 57.
137. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niéné, village de Bon, fiche de renseignements ouverte en 1918 au nom de Sekou Diané.
138. A. Touré, 2004 : 10-11.

Alors que la fiche de renseignements est muette sur les motifs de cette condamnation, la tradition familiale donne une version circonstanciée. Sékou Diané, alors installé à Sikasso, envoyait ses disciples dans les villages environnants, pour les convertir. Ainsi, « Bakary Koné fut envoyé aux habitants de Torokôrô pour leur conversion et Bakaramongo Diané[139], pour la conversion de Kamblégué. Ces deux villages avaient pour chefs respectifs Ousmane Koné (chef de Torokôrô et très fétichiste) et Valy Bérété (chef de Kamblégué), ce dernier très favorable à la diffusion de l'islam dans son village.

En effet, Valy Bérété, chef du village de Kamblégué, va envoyer son fils chez le cheick pour le solliciter afin qu'il puisse procéder à la conversion de son village. À cet effet, il construisit une mosquée et demanda à tous les convertis de procéder à l'abandon de leurs idoles dans un lieu public afin qu'elles soient brûlées […]. Ainsi la conversion de certains habitants de Torokôrô est très mal vue par le chef du village Ousmane Koné »[140].

Survient la mort d'un jeune nouvellement converti « qui avait refusé les procédés de diagnostic traditionnel par la consultation des dieux ou des féticheurs ». Après son enterrement selon le rite islamique, les animistes, sur l'ordre de Ousmane Koné, auraient déterré le corps et égorgé le cadavre avant de l'enterrer à nouveau. Ousmane Koné aurait ensuite fait porter la responsabilité de cette profanation criminelle aux musulmans et porté plainte devant l'administrateur de Sikasso. Bakary Koné se sauva à temps, mais ses disciples de Torokôrô, auxquels l'acte fut imputé, Bakaramogo Diané, Vassamaratigui, Doutigui, Karba Diabaté, ainsi que Valy Bérété, le chef du village de Kamblégué, furent fusillés[141].

Sekou Diané fut appelé à Sikasso pour répondre des faits reprochés à ses disciples. « Le cheick et d'autres personnes seront incarcérés à la prison de Sikasso. Siriki Bérété, Siriki Willé Coulibaly et Amara Cissé écopèrent d'une [peine de] prison de dix ans ferme. Le cheick écopa d'une [peine de] prison de vingt ans à partir de 1916 à Sikasso. Mais en réalité, Sékou Diané restera en prison pendant huit ans six mois et huit jours. Après sa sortie de prison, Sékou Diané ne retourna plus dans le Niéné. Il décida alors de s'installer à Sikasso, où il mourut [en 1925] au cours d'une retraite spirituelle »[142].

Telle est la version de l'affaire conservée par la famille. Nous ne la commenterons pas en l'absence d'autres éléments. On pense encore à Cheikh Hamallah, poursuivi, lui aussi, pour les crimes imputés à ses disciples, dont plusieurs furent fusillés, bien que les circonstances et les motifs soient bien différents. Dans ce cas précis, cette affaire attire l'attention sur les conflits récurrents entre animistes et musulmans dans toute la région. Les disciples de Sékou Diané accompagnent leurs campagnes de conversion d'appels à la destruction des objets sacrés animistes et y procèdent eux-mêmes. A. Touré met en cause le zèle de néophytes des disciples : « les disciples de Sékou Diané furent plus catégoriques que lui-même. En effet, ils vont inciter les populations soumises à leur cause de façon volontaire à détruire leurs idoles dans des lieux publics […]. Mais cette attitude

139. « Petit frère de Sékou Diané » (A. Touré, 2004 : 62).
140. A. Touré, 2004 : 72.
141. A. Touré, 2004 : 73.
142. A. Touré, 2004 : 73-74. Ce récit a été fait devant A. Touré lors d'un entretien avec Baba Diané, le muqaddam tijani de la famille, et Soumaïla Diané, un autre membre de la famille

allait surtout provoquer la colère de ceux qui ne juraient que par leur attachement à ces idoles qui servait aussi à la préservation de leur culture ancestrale »[143].

Les informations recueillies par A Touré insistent sur le fait que, d'une façon générale, les nouveaux convertis étaient immédiatement reniés par leurs familles. Ainsi, le premier disciple et fidèle compagnon de Sékou Diané, Nabé Koné, devenu, après sa conversion, Bakary Koné, qui venait d'une famille animiste de Kolia, fut renié par celle-ci. Sékou Koné l'accueillit dans son foyer et lui donna sa première fille, Massègbo, en mariage[144], selon un modèle classique de lien spirituel redoublé par un lien matrimonial, entre maître et disciple.

Les récits recueillis par A. Touré apportent d'autres éléments à notre connaissance du milieu et des stratégies de Sékou Diané. Après sa désignation en qualité de Cheikh par Siaka Kanté, Sékou ouvrit une *zawiya* tijani à Gbon. Cet établissement eut rapidement un grand succès. « Beaucoup d'hommes et de femmes accouraient vers lui pour solliciter aide et assistance en matière mystique et spirituelle. Il faisait des consultations à partir de l'invocation d'Allah et aussi des invocations pour toute personne qui le sollicitait dans la mesure de son possible et sans transgresser la loi de Dieu »[145].

Dans la geste familiale, conversion à l'islam et adhésion à la Tijaniyya vont de pair. Sékou Diané semble avoir considéré la Tijaniyya comme un excellent instrument de diffusion de l'islam. Les formalités d'adhésion étaient simples : « L'initiation à cet ordre se fait sans cérémonies spéciales. Le cheikh ou moqadem impose quelquefois les mains sur la tête de l'initié tout en faisant une bénédiction afin que Allah guide le nouvel initié. Celui-ci récite la litanie mais ramenée aux éléments essentiels. Au bout d'un stage plus ou moins long il est admis officiellement dans l'ordre »[146].

Si l'on en croit les témoignages familiaux, le village de Gbon subit l'influence du prédicateur tijani à tel point que les principaux piliers du système animiste vinrent à lui : « La nouvelle de sa consécration au rang de cheick par Siaka Kanté se répand vite dans tout le Niéné et en particulier dans son village. Ainsi les Noumou[147] de son village, quoique foncièrement attachés à leur religion traditionnelle, abandonnèrent celles-ci au profit de l'islam, où leur frère Sékou Diané venait d'obtenir un statut prestigieux. Cette conversion des Noumou par Sékou Diané se manifesta solennellement par le rejet officiel de leur idole (kôma en bambara) appelée "matiguifaga" »[148].

Marabouts et forgerons étaient deux « corporations » concurrentes. Ils étaient réputés, les uns et les autres, pouvoir faire venir la pluie et il y avait donc une sorte de compétition entre eux sur ce point et sur d'autres[149]. On prête à Sékou Diané un miracle de ce genre. Ainsi aurait-il imploré Dieu pour qu'un cours d'eau soit donné à son village et un « cours d'eau à l'entrée de Gbon en venant de Kolia »[150] serait apparu. Sékou aurait

143. A. Touré, 2004 : 65.
144. A. Touré, 2004 : 56 et 77.
145. A. Touré, 2004 : 32.
146. A. Touré, 2004 : 45.
147. Noumou : forgeron, maître du fer. Le noumou est détenteur de secrets, intimement lié aux rituels animistes. Son passage à l'islam est un signe de crise dans la société animiste.
148. A. Touré, 2004 : 63.
149. Sur les forgerons malinké, voir P.R. McNaughton, 1993 : 51-52.
150. *Ibid*.

même prévu à l'avance un futur barrage dans la région. Ce sont quelques uns des miracles attribués à Sékou, qui ont contribué à faire de lui un saint du Niéné[151].

Concernant les méthodes de Sékou, la tradition familiale insiste sur une pratique, bien connue par ailleurs, qui est celle de la retraite spirituelle : « Il se consacra alors à l'animation de sa zaouïa. Ainsi organisait-il des retraites spirituelles d'une semaine, voire de plusieurs semaines. En effet, elles (ou *kalouwa* en bambara) consistaient à couper tout contact avec le monde extérieur et souvent avec sa famille pour un temps bien défini. Ces retraites spirituelles étaient fréquentes au point qu'on ne voyait pratiquement pas Sekou Diané. Après ces différentes retraites spirituelles, Sékou Diané faisait des prières pour toute personne qui le souhaitait. Tous les dons que lui donnaient les populations étaient donnés aux nécessiteux »[152].

Kalouwa provient du mot arabe *khalwa* qui désigne cette retraite et sa pratique. La *khalwa* fait partie des méthodes usuelles de recherche mystique. Elle n'est pas spécifique à la Tijaniyya, mais al-Hajj 'Umar lui a consacré deux chapitres dans son fameux ouvrage *Rimāḥ.* Dans une étude que nous avons faite de cette pratique, nous écrivions : « Performing Khalwa is a distinct feature of the clerical career. The marabout's best disciples have access to it ; it is part of the (usually oral) teaching provided by the master to his disciple »[153]. Dans des entretiens menés en 1976 à Egandawel, en Aïr (Niger), avec des membres de la famille de Malam Moussa, un saint local, précisément inspirateur d'un renouveau de la pratique de la *khalwa* dans le massif au début du XXe siècle, on nous avait dit, : « celui qui consacre 40 jours à Dieu aura un cœur pur et une parole éclairée. Tout le monde l'écoutera. Tout ce qu'il dira sera respecté »[154]. Ainsi doit-on apprécier, au-delà de sa dimension mystique, la portée sociale d'une telle démarche d'isolement et de réclusion temporaires. Elle impressionne fortement les populations environnantes et confère à celui qui s'y livre la réputation d'accéder au surnaturel – d'où les nombreuses consultations qu'il donnait. On peut rapprocher cette pratique de celle de l'*istikhāra*, également signalée dans les entretiens avec la famille Diané, qui est une demande faite pour soi-même ou pour un tiers dont la réponse divine est attendue en rêve. À cet effet, le fidèle, après avoir formulé sa demande, s'allonge pour dormir dans un lieu tranquille, parfois un lieu saint, dans l'attente de la réponse[155].

Ce genre de pratiques s'ajoutait aux récitations habituelles du *dhikr* et des prières spécifiques de la Tijaniyya[156], sur lesquelles il n'est pas ici nécessaire d'insister : « Les zikrs se font en étant assis à même le sol sur des peaux d'animaux (mouton, bœuf), des nattes et des tapis, et cela autour d'un drap blanc (symbole de sainteté). En effet, ce drap blanc symboliserait pour d'autres la place réservée au cheick Tidjani (fondateur de la

151. A. Touré, 2004 : 58.
152. A. Touré, 2004 : 59.
153. J.-L. Triaud, 1988a : 64-65. Nous renvoyons à cet article qui cite le *Rimāḥ* et évoque le manque de sommeil, la récitation du *dhikr,* la restriction de nourriture et l'isolement parmi les principales modalités de la *khalwa.*
154. J.-L. Triaud, 1988a : 58.
155. J.-L. Triaud, 1988a : 64 n. 18, qui contient quelques références à cette pratique. Voir notamment l'article *Istikhāra* l'*Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, t. IV : 271-272 (article de Louis Gardet).
156. Ce sont notamment le *lāzim* et la *waẓīfa*, récitations quotidiennes de prières codifiées par Ahmad Tijani, le fondateur.

confrérie) et du prophète Mohammed ». Chez ces Tijani, on est résolument pour la prière à douze grains[157] : « selon les dires de [Zakaria Bakayogo] … la polémique autour des onze grains et des douze grains est une incompréhension. Car le groupe des douze ne fait que rendre hommage au fondateur de la confrérie en ajoutant un grain »[158].

A. Touré ajoute encore un certain nombre d'informations recueillies auprès de la famille Diané sur la situation à Gbon et dans le Niéné. « La première famille musulmane installée à Gbon était celle des Kamagaté ou Kamaté »[159]. La tradition familiale évoque aussi des conflits initiaux entre les Sénoufo et les familles musulmanes Kamagaté, puis Sanogo et Diané de Gbon, à cause du refus de celles-ci de participer aux obsèques animistes[160].

La direction du village fut prise par les Sanogo : « les autres familles malinké qui viendront, telles les Touré venus d'Odienné et de Samatiguila, seront sous la tutelle des Sanogo. Les Sanogo donneront l'imamat du village à la famille Touré, en raison de leur connaissance islamique. De nos jours, l'imam actuel de la ville de Gbon est de la famille Sanogo »[161].

Sekou Diané épousa précisément une Sanogo, devenant ainsi un « neveu » de la famille Sanogo, une position profitable à ses intérêts[162].

Que pouvons-nous tirer de cette confrontation entre sources coloniales (années 1910) et sources familiales (années 2003-2004). En dépit de l'écart évident entre ces deux corpus, l'un et l'autre parlent des mêmes personnages, Sékou et Balé. Il y a aussi des correspondances entre le contenu des deux fiches de surveillance et le discours des descendants. Les fiches de renseignements ne relèvent, à leur manière et de l'extérieur, que les principales caractéristiques des deux personnages. Elles n'atteignent qu'une certaine apparence extérieure des choses et des personnes. Par exemple, l'existence de cette *zawiya* tijani à Gbon ne semble pas avoir été repérée par l'administration, pas plus que la pratique usuelle de la *khalwa*. La tradition familiale apporte donc une matière plus riche mais qui n'est pas dénuée de tendances apologétiques autour du « saint du Niéné ».

Dans la forme choisie par les descendants, ces témoignages nous informent sur les positions des différentes familles de Gbon, sur l'émergence d'un saint local, la constitution d'un réseau tijani et les actions de propagation de l'islam dans la région. Ces deux types de sources sont, à certains égards, complémentaires, mais chacune raconte aussi « son » histoire avec ses présupposés, ses intérêts propres et son langage. Il n'est pas indispensable de les faire coïncider. Il suffit de les superposer pour atteindre une vision en plusieurs dimensions du passé, où se mêlent en même temps clichés administratifs et imaginaires familiaux. En tout état de cause, il n'y a pas place pour une guerre des sources : les unes et les autres ont leurs apories.

157. Il s'agit de la prière appelée *Jawharat al-kamāl* (« La Perle de la perfection ») qui clôture la récitation quotidienne de la *waẓīfa,* l'un des principaux éléments du rituel quotidien tijani. Les hamallistes, qui la récitent onze fois au lieu de douze, se sont opposés sur ce point aux autres Tijani.
158. A. Touré, 2004 : 51. Zakaria Bakayogo est un marabout tijani interviewé par A. Touré à Koumassi (19 juillet 2004).
159. A. Touré, 2004 : 22. Cela s'accorde avec les données des fiches de renseignements.
160. A. Touré, 2004 : 23.
161. A. Touré, 2004 : 24.
162. A. Touré, 2004 : 24.

Quelle est la leçon principale de l'analyse de ces matériaux ? Dans un village où tous les marabouts locaux sont tijani à la fin des années 1910 (si l'on en croit les fiches de renseignements), un acteur local, qui n'appartient pas aux familles dominantes Sanogo/Saghanogho et Kamaraté/Kamaghaté, se proclame cheikh, à partir d'une consécration à distance (Sikasso, Kidal), sur la base d'une chaîne de transmission inconnue (si l'on en croit le témoignage familial). C'est le début d'une carrière de sainteté où la Tijaniyya sert d'instrument de compétition religieuse avec les animistes (selon le témoignage des récits familiaux). Les fiches de renseignements n'ont pas perçu l'importance de Sékou Diané ni l'existence d'une *zawiya* tijani, mais elles confirment la place centrale de Gbon comme centre régional de formation de karamokos et comme foyer de diffusion de la Tijaniyya.

Ainsi, de Kouto à Tombougou, avec une extension vers deux localités plus à l'est de la grand'route, il y a une importante ligne de diffusion tijani, sans que l'on en sache beaucoup plus sur les dates d'affiliation et les chaînes de transmission, ainsi que sur les phénomènes sociaux qui l'ont accompagnée. On a observé le même phénomène à Man. On peut éventuellement y voir l'influence de filières omariennes, si l'on considère l'intensité des liens entre cette zone et la vallée du Moyen Niger, mais l'on se gardera de toute affirmation définitive. Des enquêtes locales pourraient être profitables pour éclairer la diffusion de l'affiliation tijani, de proche en proche, dans cette zone.

La question confrérique entre Kouto et Boundiali

Chose remarquable, 13 de ces 22 karamokos au sud de Kouto sont classés Tijani, et 4 autres l'ont été, mais pas de façon constante : ainsi Kémoro Coulibaly, de Kasséré, déclaré Tijani par sa fiche de renseignements, réputé « neutre » dans les Statistiques des écoles de 1916, avant d'être à nouveau requalifié de Tijani dans celles de 1917 ; de même, Famori Fofana, de Tombougou, déclaré Tijani en 1917 (Statistiques des écoles) et « neutre » (fiche de renseignements) en 1923 ; Daramani Touré, de Tiasso, est « neutre » selon sa fiche de renseignements de 1914 et les Statistiques des écoles de 1916, et « Tidjania », selon celles de 1917.

Nous avons encore Sori Birama Fofana, de Kolia, déclaré successivement « Kadria » (Statistiques des écoles de 1916), puis, sans doute par erreur, « Kadria Tidjani » dans celles de 1917. Aucun karamoko n'est classé d'ailleurs qadiri sans ambiguïté, puisque, outre le cas que nous venons de citer, nous trouvons Kamoridian Diabaraté, à Laffi, classé « neutre », dans les Statistiques des écoles de 1916, et « Kadria » dans sa fiche de 1922 et Bamorifing Souaré, à Tinasso, classé « Kadria » dans sa fiche de 1912, « neutre » dans les Statistiques de 1916, puis, à nouveau, « Kadria » dans celles de 1917. De même, Famory Cissé, à Mbia, est classé « neutre » dans les Statistiques des écoles de 1916 et « Kadria » par Marty (1922).

Avec toutes les réserves inhérentes à ce genre de décomptes, nous pouvons donc considérer qu'il y avait, dans cette zone, au moins 13 karamokos tijani, dont plus du tiers à Gbon, 4 autres dont l'appartenance tijani est moins sûre, et 4 Qadiri incertains (dont l'un des Tijani douteux déjà décompté et 3 Kadria qualifiés aussi de « neutres » par une autre source). D'autre part, 2 karamokos de cette liste sont qualifiés, sans ambiguïté, de « neutres ». C'est ainsi que l'on peut décomposer ce corpus de 22 karamokos au sud de Kouto sur le plan confrérique.

Une telle prédominance de la Tijaniyya, qui s'impose à nous globalement quelles que soient les réserves que nous puissions faire sur l'exactitude de ces chiffres, mérite attention : ainsi, à Gbon, foyer tijani, les 5 karamokos enregistrés sont affiliés tijani, à Tombougou, ce sont 3 karamokos sur 4, si ce ne sont les 4, qui sont classés tijani. Nous avions observé auparavant qu'il y avait aussi 3 Tijani sur 5 à Kouto.

Sur cette appartenance à l'une ou l'autre confrérie, l'âge n'est pas un critère : nous trouvons des aînés et des cadets chez les uns et les autres. Si tant est que les âges et dates de naissance indiqués puissent être considérés comme suffisamment fiables, nous pouvons ainsi observer que toutes les tranches d'âge sont représentées chez ces 13 karamokos tijani. L'affiliation à l'une ou l'autre confrérie, dans cette zone, ne relèverait donc pas, sur la base de ces seules observations, d'un changement de génération, mais plutôt d'une circulation de maître à disciple dans laquelle Gbon joue un rôle central.

10
Le cercle du Ouorodougou

L'administration française a donné au cercle le nom de Ouorodougou, reprenant ainsi le terme Malinké utilisé pour désigner le « pays de la cola », plus exactement, on l'a dit, celui de la commercialisation de la cola. Ce cercle comprenait les subdivisions de Mankono et de Séguéla, combinant ainsi les deux centres situés aux débouchés des deux branches méridionales qui prolongent la voie Sikasso-Boundiali. Nous commencerons par celle de Mankono, en considérant successivement, l'espace découpé par la subdivision, puis le chef-lieu qui la commande sur le plan administratif, la ville de Mankono elle-même, encore traitée au début du XXe siècle, comme un « village ».

Comme dans d'autres parties de la colonie, nous épouserons la structure administrative de l'époque, qui est aussi le cadre de production des archives. Mais, aussi souvent que nécessaire, nous prendrons nos libertés avec cette structure pour mieux suivre les logiques historiques locales.

Mankono et sa circonscription

La subdivision de Mankono

Une note manuscrite parlant, au début du XXe siècle, de ce qui n'est alors que le « district de Mankono », indique que, « comme dans le district de Séguéla, la population musulmane est plus dense sur la route Bouaké-Séguéla et au sud de cette route. C'est ainsi que, dans les cantons du Nord […], la population musulmane est à peu près nulle »[1]. La réalité, nous le verrons, est plus complexe. La carte religieuse de la circons-

1. ANS, 5 G 64, « District de Mankono », ms., s.d. [années 1910]. En fait, le document couvre des villages des districts de Mankono et de Séguéla.

cription dessine, en effet, une véritable marqueterie des points islamisés, y compris dans le nord de la circonscription.

La même note établit une longue liste des villages où musulmans et animistes cohabitent, chacun habitant des quartiers distincts. Elle cite, au fur et à mesure, les noms des familles musulmanes et animistes dominantes, couvrant d'ailleurs aussi bien la subdivision de Mankono que celle de Séguéla. Les lieux les plus importants sont Mankono, Tonhoulé, Séguéla, Kani, Sarhala, Boron, Siana, Dantougou.

Toujours d'après la même note, les noms Dosso, Diomandé et Koné sont parmi les *diamu* animistes qui reviennent le plus souvent. Du côté musulman, ce sont Karamorho, Cissé, Fofana, Kanaté, Timité, Bamba et Cissé, Touré, Sérifou, Karaboué, Suaré, Taraoré, Bamba. Mais certaines branches des uns et des autres sont devenues animistes ou islamisées, ce qui interdit, dans plusieurs cas, un répérage religieux à partir des seuls *diamu.* Marty a utilisé cette même liste, adoptant, pour sa part, un mode de présentation par village : il énumère les noms de familles, animistes et musulmanes, en indiquant, pour chacune, les villages où elle est représentée[2]. Il souligne le fait que certains de leurs membres ont « enterré le Coran »[3], c'est-à-dire abandonné l'islam au profit de pratiques animistes. Pour Marty, il n'y a pas, dans cette région, de conversions d'animistes à l'islam, alors que l'abandon de l'islam par des familles musulmanes existe : « la non islamisation est la règle »[4], conclut-il.

Après avoir énuméré les villages de cohabitation entre animistes et musulmans (c'est le cas de la plupart d'entre eux), la note sur le « district de Mankono » donne la liste des villages entièrement musulmans, qui déborde d'ailleurs ce district : « Il n'y a point, huit villages mis à part, dans le Ouorodougou, de régions d'islamisation totale ». Ces huit sont Madji, Djiguibala, Tiénigbé (Tiéninghoué), Buandougou (Bouandougou), Babadougou, Gomanaso, Katogbo, Madina[5].

Nous ne sommes pas surpris de constater que la plupart de ces villages sont situés sur des pistes descendant du nord vers Séguéla ou Mankono. Babadougou, Bouandougou et Tiéninghoué sont plus à l'est et font carrefour en direction de Marabadiassa.

Nous retiendrons ici les deux villages de la subdivision de Mankono cités dans la liste : Bouandougou et Tiéninghoué, auxquels nous ajouterons Sarhala, Toumono, Marandala et Boron – situés au nord de Mankono ou de Bouandougou – , rattachés plus

2. P. Marty, 1922 : 149-150.

3. Plusieurs histoires de Corans enterrés sous des autels à sacrifice par des héritiers désislamisés circulent dans la zone des savanes. K. Werthmann en cite une à propos de Bobo-Dioulasso (2008 : 131) et renvoie à une légende analogue mentionnée par Y. Person (1968, t. 1 :145).

4. P. Marty, 1922 : 151.

5. Marty ne reprend que trois d'entre eux : Madji, Gomanasso, Djidiguibala [*sic*] (1922 : 149). Madji est à une centaine de kilomètres au nord de Séguéla, sur une piste secondaire, à mi-chemin entre la route (actuelle) de Séguéla à Boundiali par Kani, et une autre route qui mène de Séguéla à Odienné. Gominasso, ou Gomonasso, Gomonazo, Gomlasso, Gbominasso est à environ 125 km au sud de Boundiali, à l'ouest de l'actuelle route de Boundiali à Mankono, entre les villages de Gbatoso et Lokolo (ou Sokolo). ; Katogbo est à quelques kilomètres à l'ouest de Kani. Djiguibala – s'il s'agit bien de l'actuel Djiguila – est situé à une trentaine de kilomètres au sud-est de Séguéla. Tiénigbé (Tiéninghoué) est à 60 km à l'est de Mankono. Bouandougou est à 7 km au nord-est de Tiéninghoué. Babadougou est situé du côté de Toumono, ou Tomono (35 km au nord de Mankono). Nous ne pouvons identifier Madina avec certitude, car c'est un nom assez commun de village musulman.

tard à la circonscription de Mankono, et où, bien que la note ne les retienne pas parmi les « huit », il y a une présence musulmane significative. Nous reviendrons plus loin sur les villages de la subdivision de Séguéla, notamment ceux de la zone de Kani.

J. Germain, administrateur de la subdivision de Mankono à partir de la fin 1949, présente en ces termes les quatre cantons « proprement Dioula » de sa circonscription : « le canton Koya autour de Mankono avec son chef falot Lemissa Dosso sans personnalité et sans autorité, le Kaniéné [Toumono] en allant vers le nord, composé de quatre villages seulement […]. Puis le Biélou, nominalement commandé par le vieux Falicou Konaté, siégeant à Sarhala […]. De ces trois cantons assez misérables se détachait le quatrième, le Koro, situé à l'est »[6] – qui est celui de Bouandougou.

Nous commencerons précisément par Bouandougou et sa zone, avant de remonter vers le nord.

Bouandougou

Bouandougou (Buandougou)[7], située à 66 km à l'est de Mankono, est une ville-étape en direction du Bandama blanc[8] et de Marabadiassa, elle-même placée à une trentaine de kilomètres plus loin, vers le sud-est. C'est la route qui mène, au-delà, à Dabakala et Bondoukou.

La version de la légende d'origine rapportée par Le Campion indique que Hadji Issifou [ou Youssoufou] Kamaraté, l'un des Douze pèlerins pionniers, s'était installé à Bouandougou[9]. Ce saint personnage est à l'origine d'un pèlerinage local, dont Marty parle à deux reprises dans son « Livre III », consacré à la « Savane soudanaise », c'est-à-dire au Nord ivoirien : d'abord, dans le chapitre I (par. 5) de ce Livre III, consacré au Ouorodougou, puis dans le chapitre II consacré aux « mosquées, sanctuaires et lieux de prière » :

« Il existe…, en dehors du village, un tombeau, entouré d'un mur en terre bien entretenu. C'est celui d'un Kamarhaté, resté célèbre par sa douceur et sa science. On y va en pèlerinage, mais la tradition ne relate rien de miraculeux à son sujet »[10]. « Dans l'Ouorodougou, le seul [tombeau] qui subsiste encore, vénéré en temps de Ramadan seulement, se trouve à Bouandougou. Toutes les prières du temps de jeûne sont faites en ce sanctuaire, dont l'emplacement est voisin de la tombe de Youssoufou Kamarhaté, et l'on vient y prier de plusieurs kilomètres à la ronde »[11]. L'existence de ce pèlerinage fait de Bouandougou, sur le plan islamique, autre chose qu'une simple étape dioula. C'est, au moins symboliquement, l'un des points d'ancrage des islamisations pionnières dans le Nord.

6. J. Germain, 2000 : 136.
7. Les rapports coloniaux de l'époque parlent de « Buandougou ». Nous avons retenu la forme actuelle du nom : « Bouandougou ».
8. Le Bandama est formé de la conjonction, plus au sud (à la lisière de la forêt), des Bandama blanc et Bandama rouge (Maraoué). Dans cette région, le Bandama blanc est le fleuve principal ; le Maraoué, qui passe à une vingtaine de kilomètres plus à l'ouest de Mankono, a un débit nettement plus faible et ne grossit que plus loin.
9. P. Marty, 1922 : 130.
10. P. Marty, 1922 : 166.
11. P. Marty, 1922 : 259.

Comme nous allons le constater, les Kamaraté ont conservé une position de monopole dans le village. Tous les karamokos de Bouandougou dans les années 1900 et 1910, nommés ci-dessous d'après les sources administratives disponibles, sont des Kamaraté.

Bamory/Bamaoulé/Bamorou Kamaraté

Une première mention de « Bamory Kamakaté, de Bouandougou » figure sous la plume de Clozel, dans l'ouvrage qu'il a publié, avec Roger Villamur[12], sur les *Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* en 1902. Il y est désigné comme l'un des marabouts influents du nord de la Côte d'Ivoire et comme l'un des deux à qui est reconnue une origine prestigieuse : « Bamory Kamakaté, de Bouandougou, et Yousouf Bakayoko, de Séguéla, appartiennent à des familles originaires de Tombouctou, établies depuis plusieurs générations dans le pays. Ils jouissent d'un prestige héréditaire et d'une influence appréciable »[13]. Mais ils sont au nombre de ceux dont « on n'a pu déterminer l'affiliation confrérique »[14].

En 1906, dans la monographie publiée pour l'Exposition coloniale de Marseille, il est, à nouveau, question de « Bamory Kamaraté », présenté comme le (seul) « marabout local » du village de Bouandougou[15].

En 1910, le nom de « Karamoko Karamaté [*sic*] » figure encore dans la liste des 15 notabilités musulmanes de la colonie qui ont été faites destinataires d'une copie de la lettre de Saad Bouh à Ma al-Aynin, au titre de Bouandougou[16]. Il est probable qu'il s'agit toujours du même Bamory Kamaraté, dont la présence dans cette liste est un signe de notoriété.

Les premières fiches de renseignements dont nous disposons pour le village datent de 1913. L'almamy de Bouandougou y est alors désigné sous le nom de « Bamaoulé Kamarhaté (Bamouroullaï) »[17]. Il est « né à Bouandougou vers 1850 », et il est le « fils de Vassiafa Kamarhaté, ancien almamy, jouissant d'une certaine réputation, mort vers 1870 »[18]. « A reçu le turban de son père Vassiafa Karamarhaté qui l'a également initié à sa secte [Qadiriyya]». Le rédacteur ajoute que « la famille Kamarhaté est dispersée du

12. François-Joseph Clozel, avant de devenir gouverneur du Soudan français, puis Gouverneur général de l'AOF, a longuement servi en Côte d'Ivoire, d'abord comme administrateur, puis comme secrétaire général du gouvernement (1899) et comme gouverneur par intérim de la Côte d'Ivoire (1902-1903), enfin comme gouverneur titulaire (« lieutenant-gouverneur ») en deux périodes (1903-1905 et 1906-1908). Lorsqu'il publie cet ouvrage, il est le Secrétaire général de la colonie, exerçant, par intérim, les fonctions de Gouverneur. Roger Villamur est « juge-président » à Bingerville, soit le magistrat alors le plus élevé en grade de la colonie.

13. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 44.

14. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.

15. Lieutenant Bourgoin, dans *La Côte d'Ivoire,* Paris, 1906 : 283.

16. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, Bingerville, le 15 décembre 1910. Rappelons que le Gouvernement général avait décidé de diffuser auprès de toutes les notabilités musulmanes de l'AOF une copie de la lettre dans laquelle Saad Bouh réfutait et condamnait le jihad, lancé par son frère Ma al-'Aynin, contre les Européens.

17. ANS, 5 G 59 et 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, village de Buandougou, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de de « Bamaoulé Kamarhaté (Bamouroullaï) ». Les deux fiches sont identiques.

18. Marty reprend, au mot près, ces éléments biographiques (1922 : 167).

pays mandé et s'est installée à Bouandougou il y a 600 ans » – une chronologie qui peut paraître trop haute et qui n'est d'ailleurs appuyée par aucune justification[19].

Bamaoulé Kamarhaté est un notable : « Très riche. A beaucoup de bétail ; a beaucoup de frères et dix fils ». Par contre, son savoir islamique semble limité : « valeur intellectuelle : faible. Ne parle pas l'arabe mais l'écrit mal. Comprend bien les textes ». Il a « 15 talibés », « tous de Bouandougou », dont les parents sont « cultivateurs et dioulas ». Bien qu'il n'ait pas de relations avec « nos agents », et que sa « valeur morale » soit jugée « inconnue », il « n'a jamais eu de difficultés avec l'administration » et son attitude est jugée « bonne ». « Rien à en attendre ni en craindre » est-il dit, selon la formule passe-partout qui désigne un personnage jugé inoffensif.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 le nomment « Bamorou Kamaraté, khadri, 30 élèves ». Pour l'année 1917, nous disposons de deux listes de statistiques. La première, datée, le désigne comme « Bamorou Kamaraté, [a eu pour maître] Kansifa [Vasiafa] Kamaraté, de Bouandougou, 40 ouvrages, 30 élèves ». La seconde liste, non datée, ajoute son âge : « Bamourou Kamarhaté, 66 ans, Khadri, [a eu pour maître] son père Vasiafa, de Buandougou, 40 ouvrages et 30 élèves »[20].

Ce personnage central, Bamaoulé, ou Bamorou, ou Bamouroullaï, est apparemment le même que le « Bamory Kamaraté » cité plus haut, lui-même identifié avec quelque vraisemblance au « Karamoko Kamaraté » destinataire de la copie de la lettre de Saad Bouh. Ces noms multiples ont des racines et des significations différentes.

« Bamory » a valeur de titre : en langue mandingue, *ba* signifie « grand », et *mori,* « marabout », soit « le grand marabout ». *Bamaoulé* est issu d'une construction dans laquelle *oulé* veut dire « rouge ». Sans doute s'agit-il d'un surnom personnel. Quant *à bamourou,* « le terme – nous dit Tal Tamari – correspond à celui habituellement orthographié *npanmuru* dans l'orthographe officielle au Mali. Ce mot mandingue signifie "sabre". Le terme *muru* employé seul signifie "couteau" ou "lame de couteau" »[21]. L'expression *Allah ka npanmuru* et le surnom *Bamouroullaï* [Bamourou-Allahi] correspondent à la locution arabe *sayf Allah* [l'épée d'Allah, le sabre de Dieu].

19. Marty en propose une autre, plus courte : « Les Kamarhaté fondèrent le village de Sendou, à proximité de Bouandougou, et en furent chassés par les fétichistes. Ils vinrent alors demander asile aux ancêtres du chef de canton actuel, et s'installèrent à Bouandougou. Cet établissement remonterait à treize générations, soit au seizième siècle » (1922 : 166).

20. ANS 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Bouandougou ; ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Bouandougou. ANS 5 G 63, document intitulé « À l'appui d'un rapport sur l'Islam » [au Ouorodougou]. Le rapport (trois feuilles manuscrites à l'écriture serrée) porte la mention « année 1914 »,, mais les statistiques ajoutées en annexe (sur la troisième feuille) peuvent être datées, par recoupement, de 1917. Dans les citations ultérieures, nous indiquerons la référence suivante : ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] – avec l'indication du village concerné.

21. Tal Tamari, communication personnelle, 26 août 2015. Voir le dictionnaire de Bailleul, [Charles Bailleul, *Dictionnaire bambara-français,* Bamako, Éditions Donniya], 2007 : 308). Voir aussi : « sabre : *N'pan, sira-n'pan, bamourou, kaba-koro mourou »,* dans Moussa Travélé, *Petit dictionnaire français-bambara,* Paris, Paul Geuthner, 1913 : 108, et « *Npànmuru* : sabre-couteau, sabre, grand couteau », dans Gérard Dumestre, *Dictionnaire bambara-français,* Paris, Karthala, 2011 : 777 et 1168. Voir « *Muru* : couteau » (dictionnaire en ligne : https ://fr.glosbe.com/fr/bm/couteau).

La fiche de Bamaoulé Kamaraté contient, d'autre part, un développement sur le passage de Samori qui a une portée plus générale :

> « Samory détruisit tous les fétichistes du pays. Les Kamarhaté, musulmans, restèrent chez eux et ne furent pas inquiétés. [Bamaoulé Kamarhaté] était déjà l'almamy du village sous Samory. Lorsque Samory fut à Boribana [le camp de Samori, près de Marabadiassa] et y retourna, les gens de Bouandougou et leur almamy fréquentaient Boribana et lui fournissaient de la poudre et des fusils achetés à Bondoukou et Krinjabo. Lors de l'arrivée des tirailleurs [troupes françaises], il s'enfuit avec tous les gens du village »[22].

Dans un milieu où les musulmans n'étaient pas majoritaires, Samori a donc servi d'allié contre les animistes locaux et a été payé de retour par une collaboration active. Dans ce cas, l'attitude de Bamaoulé Kamarhaté ne semble pas, cependant, avoir été retenue à charge par l'Administration, avec laquelle il « n'a jamais eu de difficultés ».

Le rédacteur note encore que « c'était Bakandian qui s'occupait des affaires de la communauté ». Bakandian est le personnage suivant.

Sindou Kamarhaté, dit Bakandian

« Le plus savant de tout l'est du Ouorodougou », ainsi qu'il est présenté dans sa fiche, se nomme précisément « Sindou Kamarhaté, dit Bakandian »[23]. Il est « né à Bouandougou vers 1870 ». C'est un « Mandé Dioula », qui a été « turbanné par son frère Ahmadou Karamoko Mori vers 1890. Initié ['khadri'] par Ahmadou également ». Il est le « fils de Daoudou Kamarhaté, marabout connu de Bouandougou, mort en 1860 ».

Il est plutôt aisé : « Riche en bétail, bien que son troupeau ait été dévasté par la péripneumonie. Fait beaucoup de plantations ».

C'est un lettré : « Intelligent ; ne parle pas l'arabe ; l'écrit bien et en explique bien les textes » ; « Aurait une belle bibliothèque qui le fait surtout connaître dans les milieux musulmans » ; « Joue un rôle effacé et se consacre à l'enseignement ». Il a alors « 20 élèves, 10 de ses enfants, les autres de Bouandougou », dont les parents sont « cultivateurs et dioulas ».

Les Statistiques des écoles de 1916 et 1917 le connaissent : « Vakandian Karamorho, Khadri, 10 élèves » (1916), et « Vakandian Karamorho, [a eu pour maître] Daouda Kamaraté de Bouandougou, 40 ouvrages, 40 élèves » (1917). Une autre version, non datée, des Statistiques de 1917 le désigne comme « Bakandian Kamarhaté, 66 ans, Khadri, [a eu pour maître] Daoudou Kamarhaté son père, de Buandougou, 40 ouvrages, 10 élèves »[24]. On ne s'attardera pas sur ces variations dans le nombre des élèves. Le nombre d'ouvrages, constant lui, semble confirmer l'existence de sa « belle bibliothèque » signalée plus haut.

22. Marty reproduit ce passage pratiquement à l'identique (1922 : 167).

23. ANS, 5 G 59 et 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, village de Buandougou, fiche ouverte le 10 juin 1913 au nom de Sindou Kamarhaté dit Bakandian.

24. ANS 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Buandougou. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Buandougou. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Buandougou.

La fiche de renseignements évoque aussi ses relations avec un oncle maternel Kamarhaté, chef du village : il était « sous ses ordres » lors de la venue de Samori. Si l'on en croit cette note, Bakandian était donc aussi un Kamarhaté du côté maternel. Il n'est pas almamy et n'occupe aucune fonction, mais, comme indiqué plus haut, il s'occupe des affaires de la communauté auprès de l'almamy, de vingt ans son aîné. Il « n'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». Cependant, son attitude est jugée seulement « correcte » et sa valeur morale, « inconnue ». Les observations annuelles de 1915, 1916 et 1920 ajoutées sur sa fiche se contentent d'un « R.A.S. ». En 1921, un incident est survenu et la notation s'en ressent : « Manque complètement d'autorité sur les membres de sa propre famille. Dans le courant de l'année, deux de ses fils ont eu à répondre de voies de fait à deux reprises différentes ». En 1922, l'administrateur se contente de confirmer l'appréciation de 1921. Bakandian sort ensuite de notre champ de vision. C'est, comme l'almamy, un lettré local, entièrement formé sur place.

Fémodian Karamoko, dit M'Béma

Pour l'année 1922, nous avons une fiche au nom d'un fils de Bakandian, avec une variante de son nom : « Fémodian Karamoko, dit M'Béma »[25], « né à Bouandougou en 1875 ». Il est classé « Mandé dioula » et « kadria ». Il a été instruit « par Bakandian Kamarhaté, son père ».

« Intelligent. Ne parle pas l'arabe mais l'écrit assez bien et en explique les textes ». Il a « 6 élèves du canton », dont les parents sont cultivateurs. Il a une bonne image aux yeux de l'Administration : « Connu dans le cercle de Ouorodougou. Sans influence mais aimé et respecté ». Son attitude est jugée « bonne », sa fortune « moyenne ». Il a « bon esprit ». Plus intéressant est le commentaire selon lequel, il a « pris part à la guerre de Koro contre Samory à Marhandala ». Il fut donc l'un de ces réfugiés de la région regroupés dans ce village, à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest, à l'arrivée du conquérant Malinké, qui était déjà en phase de repli.

Les Statistiques des écoles de 1917, connaissent ce fils de Bakandian :

« Bema Kamarhaté, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Bakandia Kamarhaté de Buandougou, 6 ouvrages, 5 élèves »[26].

Vafémoro Kamaraté

Nous trouvons encore, dans les Statistiques des écoles coraniques un personnage dont le nom comporte des variations et les notices le concernant certaines difficultés de lecture :

– 1916, « Vafémoro Hougaran [?], Khadri, 6 élèves ».
– 1917, version datée : « Vafémorou Kangaran [?]», [a eu pour maître] Vamourou Saran [oro], de Kong, 35 ouvrages, 6 élèves »[27].

25. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, localité de Buandougou, fiche ouverte le 19 décembre 1922.

26. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Buandougou.

27. ANS 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Bouandougou. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles co-

– 1917, version non datée : « Vafamouro [… illisible …] Kamarhaté, 48 ans, Khadri, [a eu pour maître] Vamourou Saranoro, de Kong, 35 ouvrages, 6 élèves ».
– Marty (1922) : « À signaler un dernier Karamorho, maître d'école de moindre envergure. Va Fémourou, qui n'a qu'une dizaine d'élèves. Il est aussi qadri et se rattache à l'école de Kong »[28].

Une autre série de 1917 : Bema Kamarhaté, Kandaouda Kamarhaté, Abdou Kamarhaté, Sualiou Kamarhaté

Les statistiques des écoles de 1917, dans leur version non datée, comptent deux rubriques consacrées à Bouandougou. Nous avons déjà utilisé la première, qui contient des noms que nous avons pu recouper. La seconde liste est plus singulière. Le point commun avec celle qui précède est qu'elle ne compte, elle aussi, que des Kamaraté (Kamarhaté, Kamagaté) et des Qadiri. Mais, il s'agit, d'après les âges indiqués, d'une promotion de karamokos plus jeunes, de la nouvelle génération de maîtres d'écoles de ce moment là.

– « Bema Kamarhaté, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Bakandia Kamarhaté de Buandougou, 6 ouvrages, 5 élèves (déjà signalé plus haut).
– Kandaouda Kamarhaté, 36 ans, Khadri, [a eu pour maître] Bakandia Kamarhaté de Buandougou, 10 ouvrages et 6 élèves,
– Abdou Rahman Kamarhaté, 33 ans, Khadri, [a eu pour maître] Famourou Kamarhaté, 4 ouvrages, 8 élèves.
– Sualiou Kamarhaté, 36 ans, Khadri, [a eu pour maître] Vamourouké [*sic*] Kamarhaté, de Buandougou, 6 élèves »[29].

Ces quatre Kamarhaté ont donc eu précisément pour maîtres leurs aînés Bakandian Kamarhaté et Bamourou (ou Vamourou) Kamarhaté. Leur statut de cadets se vérifie aussi au nombre beaucoup plus modeste d'ouvrages qu'ils détiennent. Il est intéressant d'observer, grâce à ces deux classements, deux générations successives de karamokos : les maîtres, toujours en activité en 1917, et leurs élèves, devenus karamokos à leur tour.

Marty mentionne enfin, pour le village, « une jolie mosquée, de style soudanais, de 13 mètres de long sur 8 de large » – une information qui provient probablement de ces questionnaires écrits qu'il envoyait, entre autres, à ce sujet, aux administrateurs locaux en 1920, et dont nous avons déjà trouvé plusieurs exemples.

El-Hadj Yaya Cissé

Sautons maintenant à nouveau au moins une génération. Bouandougou fut une escale « religieuse » et un lieu d'acquisition du savoir entre les deux Guerres mondiales. Nous observerons à cet effet l'itinéraire commercial et spirituel d'une personnalité

raniques, 1917 : Bouandougou ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Buandougou.

28. P. Marty, 1922 : 167.

29. ANS 5 G 63, ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Buandougou

musulmane, El-Hadj Yaya Cissé[30], originaire d'Odienné, qui vint commencer sa carrière à Bouandougou (sans doute dans les années 1930) avant de gagner Bouaké, puis Abidjan, où il devint imam de la Grande mosquée de Treichville (avenue 8), appelée mosquée Dioula. La notice nécrologique mise en ligne par un de ses disciples[31], va nous servir de guide.

Le parcours d'El-Hadj Yaya Cissé illustre à la fois le croisement des intérêts commerciaux et des préoccupations spirituelles, les raisons du choix d'une confrérie – ici la Tijaniyya -, et les étapes d'une parcours qui le mène, à partir de Bouandougou à l'imamat de Treichville, en passant par le pèlerinage à La Mecque en 1943. Son attitude, d'abord hostile, à l'égard de l'école française, puis son évolution au contact de la génération suivante, ont une portée plus générale, ainsi que la manière dont est présentée sa relation avec ses femmes. Nous avons retenu de larges extraits de cette biographie, parmi les plus significatifs pour notre objet. Le sous-titre introductif est suggestif : « Quand commerce et désir d'apprendre ne font qu'un ».

« EL HADJ YAYA CISSE, UN IMAM À L'ECOUTE DE TOUS

Quand commerce et désir d`apprendre ne font qu`un

« El-Hadj Cissé Yaya a été l'imam de la grande mosquée de Treichville (avenue 8) de 1952 à 1966 […]. Cissé Yaya est né en 1905 à Odienné. […] Après plusieurs années, il se lance dans le commerce de tissu en coton en provenance de Bouandougou qu'il venait vendre à Odienné, Man, Bouaké, Tiénéboué [Tiéningboué] et Séguéla. C'est lors d'un périple commercial qu'il s'installa à Bouandougou mû par le savoir islamique de cette localité. Là, auprès d'un maître local du nom de Dogofessa Kamagaté[32], il apprend le commentaire du Coran (tafsir) et la jurisprudence islamique. […] Pour sa propre culture, il ne manquait pas de lire des ouvrages sur le soufisme. Fasciné par la vie des soufis basée sur le renoncement de la vie terrestre et la recherche de l'Amour de Dieu, Cissé Yaya ne se fait pas prier pour intégrer une tarîqa, surtout celle des tijanides.

Le souhait de faire adhérer ses femmes à la Tijâniyya

Discret et étant guidé par la crainte de Dieu, il ne montre jamais aux yeux de ses coreligionnaires qu'il appartient à une tarîqa. S'il désire vivre sa foi en toute discrétion, il souhaite cependant faire partager sa vision de la tarîqa à ses épouses. Cissé Yaya invita donc ses femmes à adhérer à la Tijâniyya. Mais sa demande se fit dans le pur respect des valeurs islamiques en ce sens qu'il laissa la possibilité à celles-ci d'opérer un choix. À cette demande, ses femmes furent réticentes parce qu'elles auraient entendu dire que lorsqu'un adepte arrivait à

30. À ce titre, il est bien connu en Côte d'Ivoire (voir M. Miran, 2006 : 55, 57, 78, 109, 113, 302).

31. http://www.koffi.net/koffi/actualite/94584-El-Hadj-Yaya-CISSE-un-imam-a-l (cette adresse, apparemment tronquée, est, en fait, complète). Le texte est daté du mercredi 18 août 2010 (consulté le 5 juin 2012). Le texte, signé par Al-Idriss Koné, est intitulé : « El-Hadj Yaya Cissé, un imam à l'écoute de tous ».

32. Nous n'avons pas identifié ce maître. Il s'agit d'un membre de la famille cléricale dominante de Bouandougou, un Kamagaté.

faire des erreurs dans les zikrs, cela pouvait le rendre fou. Ce n'est toutefois qu'après plusieurs séances d'explication avec leur mari qu'elles décidèrent d'adhérer à la Tijâniyya.

Son périple commercial le conduit à Abidjan

Après des années passées à Bouandougou pour acquérir le savoir islamique, il reprend son activité commerciale en partance pour Bouaké et plus tard pour Abidjan et Anyama[33]. Dans cette dernière localité, il s'initie au commerce de la cola qu'il achemine vers le Mali et le Sénégal. Peu après, Cissé Yaya vint s'installer momentanément à Abidjan, plus précisément à Treichville où il retrouve une communauté des membres de sa région natale, les Odiennéka […]. En 1943, il part par la voie maritime au Sénégal et de là, il se rend en Arabie Saoudite pour accomplir le pèlerinage. À son retour en Côte d'Ivoire, il continua à s'investir dans les affaires de sa communauté.

Un juriste averti

Comme il était très instruit dans la jurisprudence islamique, on le sollicitait souvent pour régler les problèmes de partage d'héritage. Cette question est très sensible en Islam car celui qui procède au partage doit faire preuve d'honnêteté et d'impartialité ; un mauvais traitement de la question pouvant non seulement condamner le juge mais aussi être à la base de divisions au sein des familles concernées. L'une de ses épouses raconte même que lorsque Cissé Yaya revenait d'une de ses séances de partage, il se lavait les mains avec du savon de peur de ne pas avoir peut-être bien dit le droit […].

Sa nomination en tant qu'imam

C'est donc grâce à cette exemplarité qu'il fut élu comme premier imam adjoint au sein de la mosquée [Grande mosquée de Treichville, avenue 8] aux côtés de l'imam Fétégué Konaté. A la mort de l'imam principal en 1952, c'est tout naturellement qu'il fut désigné imam à la tête de la mosquée, poste qu'il assurera jusqu'à sa mort en 1966.

Son attachement à la quête du savoir

Il envoya ses enfants étudier dans les pays arabes : « "Je vous envoie à aller étudier dans les pays arabes pour que vous soyez bien instruits et qu'ensuite, pour que vous partagiez vos connaissances aux musulmans d'ici". Mais il était comme tout parent issu de la période coloniale, hostile à l'école française qui apparaissait comme un lieu de perdition. On raconte que lorsqu'il entendait

33. Anyama est situé à une trentaine de kilomètres au nord d'Abidjan et du port de Vridi. Grâce à sa gare, le village devient un lieu de centralisation et d'expédition de la cola vers le nord. Lorsqu'il devient plus avantageux, pour contourner des droits de passage élevés aux frontières du nord, d'embarquer la marchandise vers Dakar par la voie maritime, Anyama devient, au tournant des années 1960, un grand entrepôt et la cité de la cola, ainsi qu'un pôle d'immigration pour les migrants du nord (voir N. Ouattara, 1992 : 114).

quelqu'un parler le français dans sa cour, il le chassait sur le champ. Cette vision allait cependant prendre un coup lorsque ses fils, Drissa Cissé et Mamadou Cissé partirent étudier en Égypte. Ce dernier à travers une correspondance, insista sur le fait que toutes les connaissances se valent et fit prendre conscience à son père de l'importance de l'école française. Vu l'urgence de la question, Cissé Yaya réunit alors toutes ses femmes pour leur faire partager sa préoccupation. Ensemble et de façon unanime, il autorisa ses enfants à aller faire, en plus des études coraniques, des études à l'école du Blanc ».

Le texte est discrètement apologétique, mais il fourmille d'informations et d'impressions qui, tout autant qu'un témoignage familial, quoique sous une forme délibérément construite, racontent la vie d'un karamoko à la recherche du savoir devenu une personnalité reconnue. Bouandougou a été, pour lui, à cette époque, une étape formatrice importante.

Tiéninghoué (Tiéningboué)

Tiéninghoué (Tiénigbe, Kéningué, Kénégoué, ou Tiéninghoué et Tiéningboué, orthographes actuelles) se trouve à sept kilomètres au sud-ouest de Bouandougou. Marty, qui le désigne sous le nom de « Tiénigbé », ne le cite qu'incidemment. Il signale notamment que les « Kamarhaté » constituent les familles musulmanes de Tiénigbé et Bouandougou[34]. Les deux villages proches partagent donc la même tradition islamique familiale. Pour les années 1910 et 1920, nous avons ainsi quatre fiches de renseignements nominatives qui concernent, toutes les quatre, des « Kamaraté ».

Basseitié Kamaraté

Une fiche a été établie au nom du chef du village en 1913. Il s'agit de Basseitié Kamaraté, « né à Tiéningoué vers 1870 » [35]. Il est le « fils de feu Youssoufou Kamarhaté, marabout enseignant, mais chef du village, mort vers 1895 ». « Bamia Kamarhaté, son frère aîné [de Basseitié], devint chef du village à ce moment» et, quand « Bamia mourut vers 1897 », Basseitié lui succéda. Il est « peu fortuné. Fait de très grandes plantations et chasse beaucoup ».

« N'était pas connu avant Samory car Bamia était le chef et Basseitié vivait à sa suite ».

À l'arrivée des Français, « tous les gens de Tiénengoué se sauvèrent, puis, sous la conduite de Basseitié et de Bakongoué, rentrèrent. Basseitié était encore jeune, n'avait que peu d'autorité et eut à ce sujet des démêlés avec l'administration. Il lui fut reproché, avec raison du reste, de tolérer dans son marché la vente de poudre et de fusils par les Dioulas aux Baoulés ». C'est ici la deuxième mention du commerce d'armes dans cette zone.

La réputation de Basseitié auprès de l'administration s'est ensuite améliorée : « Chef de village de Tiéningoué, a la renommée d'un honnête homme, mais c'est une renommée purement locale » ; « Nous rend de grands services pour la direction de son village,

34. P. Marty, 1922 : 149.
35. ANS, 5 G 59 (200 Mi. 2130), cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, village de « Tiéningoué », fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Basseitié Kamaraté.

y a pris une assez grosse autorité et la met volontiers à notre service. On ne peut rien en craindre car son influence est purement politique et il n'est pas considéré comme un vrai musulman » – comme si un risque ne pouvait venir que de son appartenance à l'islam et non de son influence politique.

Basseitié a « reçu le turban de Bakongué [ou Bakongoué] Kamarhaté de Tiéningoué » [voir la notice biographique suivante]. « Ne parle pas l'arabe. A reçu le turban mais n'est pas très érudit et écrit mal l'arabe. Ne pratique pas d'enseignement ». À la question sur « sa secte », il est répondu : « ni l'un, ni l'autre » [*sic*].

Il est noté qu'il se rend souvent à Mankono.

Basseitié Kamaraté est jugé « intelligent et semble honnête ». À la question sur son « attitude », il est répondu « excellent ».

L'administrateur justifie en ces termes l'établissement d'une fiche de personnage religieux à son nom : « N'est mentionné dans les fiches que parce qu'il est le seul chef de village musulman turbanné du cercle » – ce qui était déjà le cas de son père Youssoufou d'après ce qui a été signalé ci-dessus.

Ses relations avec l'Administration tournent mal trois ans plus tard. Dans les compléments ajoutés à la fiche de 1913, on assiste ainsi à sa chute : il est jeté en prison et destitué.

« A été puni, le 8 août 1916, de dix jours de prison et 50 francs d'amende pour son excessive mauvaise volonté à obéir aux ordres donnés. A été relevé de ses fonctions et remplacé par Bakaramoko Kamarhaté, fils de Sidiky Kamarhaté.

Mankono, le commandant de cercle, 31 août 1916 » ;

« 1920 – Depuis l'affaire ci-dessus, ne fait plus parler de lui. Ne se déplace plus ».

1921 – Serait insignifiant. Sans aucune influence actuelle.

1922 – S'est tenu à l'écart des palabres qui ont amené l'arrestation et la condamnation du chef de village et de l'almamy.

Très quelconque – [Signé] Susiny »

Si l'on comprend bien, le successeur de Basseitié Kamaraté à la tête du village, un autre Kamaraté, n'a pas eu plus de chance que lui. Entre 1916 et 1922, les relations entre l'administration coloniale et les autorités du village traversent donc une longue période de tension. Nous allons en voir d'autres signes.

Bakongué Kamarhaté

L'almamy de Tiéninghoué (« Kéningué » dans sa fiche) se nomme, en 1913, Bakongué [ou Bakongoué] Kamarhaté[36], « né à Kéningué vers 1870 ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri ». Il a été « turbanné par Bakandian Kamarhaté[37] et en a reçu l'initiation ». C'est lui, à son tour, qui, comme on vient de le voir, a donné le turban à Basseitié Kamaraté.

36. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, village de « Keningué », fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Bakongué Kamarhaté. On trouve aussi l'orthographe « Bakongoué » dans une fiche de 1922 (voir plus loin) et chez Marty.

37. P. Marty écrit qu'il fut turbanné par : « Mandjiana Kamarhaté » (1922 : 169). Cette coquille (« kandia » devenu « mandjia ») a l'inconvénient d'empêcher une identification avec Bakandian Kamarhaté de Bouandougou.

Bakongué Kamarhaté était le « fils de Beramo Kamarhaté, marabout très peu influent et peu connu de Bouandougou, mort vers 1880 très riche ».

Lui-même, « autrefois très riche », a été « ruiné par l'exode des captifs et la maladie du bétail ». Il « fait beaucoup de plantations, chasse beaucoup ». « Intelligent. Ne parle pas l'arabe. Est le marabout le plus instruit de Keningué. Écrit assez bien l'arabe et en explique assez facilement les textes ». Il a « 20 talibés, tous de Kéningué, « dont il est le seul marabout », et « 10 élèves, tous de Kéningué » (« parents : dioulas et commerçants »)[38].

L'Administration ne se préoccupe pas de lui : il a « très peu de relations hors du Worodougou. Intelligent, mais valeur morale inconnue. Rien à en attendre ni en craindre », « n'a joué qu'un rôle effacé au moment de Samory ».

Il est ajouté qu'il ne se déplace pas et qu'il n'est venu qu'une fois à Mankono.

Les notations de 1916, 1920 et 1921 n'ont rien à signaler ou le considèrent « insignifiant ».

Les Statistiques des écoles coraniques le connaissent. En 1916, c'est le seul enseignant recensé de « Kénégoué » : « Bakongoué Kamaraté, Khadri, 30 élèves »[39]. En 1917, sa notice est plus fournie : « Bakongué Kamarhaté, 48 ans, Khadri, 20 ouvrages, 30 élèves ». Le nom de son maître est aussi indiqué : « Mugiamba [?] Kamarhaté, de Tiénigbé »[40].

Son sort bascule en 1923 : « A été condamné à 6 mois de prison et 2 ans d'interdiction par le tribunal de cercle de Séguéla pour menées politiques, rébellion envers le chef de canton, tentative de corruption de fonctionnaire » (« Séguéla, 30 juin 1923. Signé : Administrateur Susiny »).

Les hostilités se poursuivent donc entre l'administrateur, à Mankono, et les notabilités du village de Tiéninghoué. C'est un autre bon exemple de ces personnages longtemps jugés sans histoire que l'Administration rattrape brusquement pour un délit réel ou supposé. L'autorité contestée du chef de canton (il s'agit du canton de Dierré[41]) semble être au cœur d'un affrontement où les Kamaraté, almamy et chefs du village successifs sont particulièrement impliqués.

Bassabouti Kamarhaté

Le nouvel almamy de « Tiénigoué », en 1922, est Bassabouti Kamarhaté[42], cousin du précédent. Il est « né en 1855 » dans le village. Il est déclaré « Mandé Dioula » et « Khadria ». Il a eu pour maître et/ou initiateur au *wird* qadiri « Bakongoué Kamarhaté, ex-almamy de Tiénigoué, condamné à 6 mois de prison et 2 ans d'interdiction de séjour ».

Lui-même a été impliqué puis a fait amende honorable : « A pris part aux intrigues menées par l'ex-chef de "Tiénégoué" et l'ex-almamy, intrigues ayant pour but de se

38. Marty, qui l'appelle « Ba Kongoué » et reprend une partie des éléments de cette fiche pour une notice très courte de 6 lignes, lui attribue la possession d'une « caisse de 20 ou 25 livres » (1922 : 169).
39. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Kénégoué ».
40. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : « Tiénigbé ».
41. Baradougou-Dierré se trouve à 13 km au sud de Tiéninghoué.
42. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Dierré, village de Tiéningoué, fiche de renseignements ouverte le 20 décembre 1922 au nom de Bassabouti Kamargaté.

soustraire à l'autorité du chef de canton et de former un groupe indépendant. Nommé en remplacement de son cousin sur sa promesse de ne plus s'occuper que de questions religieuses ». L'Administration n'a pas, pour autant, une grande confiance en lui : « mauvais esprit », « moralité douteuse ». Sa fortune est jugée « moyenne ». « Son influence ne dépasse pas le village ». Sa valeur intellectuelle est jugée « médiocre ». Il « ne parle pas l'arabe, mais écrit en gros caractères ». Il n'enseigne pas.

Amadou Kamarhaté

Un autre cousin de Bakongoué Kamaraté, l'almamy déchu, est aussi l'objet d'une fiche de renseignements. Nommé Amadou Kamarhaté, il est « né à « Tiénigoué » en 1876 ». « Mandé Dioula » comme tous les autres, il est qualifié d'« indépendant », c'est-à-dire sans appartenance confrérique. Il a été l'élève de son cousin Bakongoué et a soutenu ce dernier contre le chef de canton : « A pris part avec l'ex-almamy de Tiénigoué aux intrigues ayant pour objet la non reconnaissance du nommé Soma Kandé comme chef de canton. Intrigues ayant donné lieu à de nombreux incidents ». Ainsi apprenons-nous au passage et la confirmation de la nature du conflit, et le nom du chef de canton contesté.

Amadou Kamarhaté est, lui aussi, considéré comme ayant un « mauvais esprit » et une « moralité douteuse », mais il n'est pas perçu comme une menace car « plutôt timoré ». Lui non plus « ne parle pas l'arabe » et il « écrit en gros caractères », mais il est qualifié d'« intelligent ». Il enseigne à une quinzaine d'élèves de son village, dont « les parents sont cultivateurs et colporteurs ».

Ce sont donc les Kamarhaté qui contrôlent entièrement ce village et l'Administration a dû s'en accommoder, non sans quelques mesures répressives contre au moins deux chefs de village successifs et un almamy issus de leur lignage.

Sur les Kandé, Marty écrivait (avant ces incidents dont il n'eut pas connaissance) : « Les Kamarhaté fondèrent le village de Sendou à proximité de Bouandougou, et en furent chassés par les fétichistes. Ils vinrent alors demander asile aux Kandé, ancêtres du chef de canton actuel, et s'installèrent à Bouandougou »[43], indice d'un accord ancien passé entre les Kamarhaté et les Kandé, qui aurait ainsi été mis à mal ensuite.

J. Germain, administrateur de la subdivision de Mankono au début des années 1950, présente dans ses souvenirs les quatre cantons Dioula de sa circonscription. Nous avons déjà cité ce texte dans lequel il fait une présentation avantageuse du canton de Koro (celui qui couvrait Bouandougou et Tiéninghoué)[44], différent à ses yeux, des trois autres cantons « assez misérables » : « De ces trois cantons se détachait le quatrième, le Koro, situé à l'est […] : peuplé surtout de tohontigi[45], plus travailleurs et plus ouverts au changement, il présentait un potentiel de développement assez appréciable malgré la

43. P. Marty, 1922 : 166.

44. Tiéninghoué releve donc désormais du canton de Koro, ou Korodougou. C'est encore vrai en 2013, où l'on voit le maire de « Tiéningboué », un Kamagaté (M. Hamadou Kamagaté), appeler « les fils et filles du canton Koro à la réconciliation et à la cohésion ». (http://news.abidjan.net/h/484404.html).

45. *Tohontigi (tontigi* en bambara), litt. « maître/porteur de carquois », désigne les chasseurs et guerriers animistes, généralement maîtres de la terre dans cette région.

présence de grands centres musulmans comme Bouandougou et Marandala[46] qui me donneront tous deux du fil à retordre. Le chef du Koro, dont le chef-lieu était Ouédéla[47], se nommait Tiémagan Kandé, homme jeune dynamique mais assez retors et roublard, naviguant entre le parti (RDA) et l'Administration »[48].

Le contexte a évidemment bien changé dans ces années 1950, mais on y retrouve un chef de canton Kandé et cette bipolarisation musulmans/animistes sur laquelle l'Administration n'a cessé d'essayer de jouer, misant tantôt sur les uns ou sur les autres. Les Dioula ne sont plus ici les hommes entreprenants dont on faisait dans le passé volontiers l'éloge mais des partenaires difficiles tandis que les Tohontigi sont crédités de potentialités favorables au développement. Il n'en est pas moins vrai que le chef Kandé, dont un de ses parents et prédécesseurs était soutenu contre les Kamarhaté de Tiéninghoué en 1922, est devenu, lui aussi, « retors », à l'heure de l'essor du PDCI-RDA., à la veille de l'indépendance.

Sarhala (Sakhala, Sakala)

Sarhala est situé plus à l'ouest, dans le canton du Biélou, sur la route du Nord qui mène de Mankono à Boundiali.

Selon T.F. Ouattara, « Sarhala était un village de Malinké fortement islamisé et peuplé de guerriers sous les ordres du chef Bossougou Kamaghaté qui dominait le Biélou depuis le troisième quart du XIXe siècle ». C'est là que Seydou Touré, le chef du groupe Zarma, en mouvement vers l'ouest, avait trouvé son premier lieu d'installation, à Sayarou, près de Sarhala, fournissant, en retour, l'appui de ses guerriers à Bossougou Kamaghaté. Seydou Touré, puis Mori Touré son fils, à partir de 1882, aidèrent le chef de Sarhala dans ses tentatives d'hégémonie régionale, notamment contre le Koyaradougou (Mankono) et le Koro (Bouandougou)[49].

Nous avons rappelé, plus haut, le rôle économique important de Sarhala à la veille de la conquête coloniale. D'après un rapport, peut-être exagérément optimiste, du capitaine Marchand, au début des années 1890 : « Sakala joue, au sud du Soudan, dans les pays à colas, le même rôle que Tichitt tout à fait au nord dans les pays à sel ; les deux villes sont, ou plutôt étaient, les deux extrémités de la grande route des caravanes de l'Afrique occidentale »[50].

Comme nous l'avons également signalé plus haut, Binger désignait, sur la base de renseignements oraux, « Sakhala, Kani, Touté et Siana » comme « les marchés à colas les plus importants du Ouorodougou »[51]. Il faisait aussi de Sakhala/Sarhala, selon un itinéraire que lui avait indiqué un lettré de ses connaissances, trois fois pèlerin, une étape sur la route du pèlerinage à La Mecque : « Sakhala du Ouorodougou », était, avec le

46. Marandala, ou Marhandala, est un village situé à 44 km au nord-ouest de Bouandougou.
47. Ouédéla (Wédala) est à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Tiéninghoué.
48. J. Germain, 2000 : 136.
49. T.F. Ouattara, 1999 : 61.
50. G.N. Kodjo, 2006 : 185-186, d'après Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence) : Côte d'Ivoire III, dossier 3, Explorations et missions, Marchand 1893-1894.
51. L.G. Binger, 1892 , t. 1 : 140. Sakhala (Sarhala) est à une quarantaine de kilomètres au nord de Mankono, Kani à une cinquantaine de kilomètres au nord de Séguéla, à peu près à la même latitude que la précédente sur une voie nord-sud parallèle. Siana est à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Séguéla.

Diammara (Diammala) et Kong, des étapes sur ce chemin qui se poursuivait vers le Haoussa et le Bornou[52].

On pourrait penser qu'un tel passé prédisposait ce village à une activité islamique remarquable. Il n'en est rien. C'est Toumono, à une douzaine de kilomètres. plus au sud, qui semble avoir pris l'avantage au début du XXe siècle. Nous en parlerons à propos de ce village ci-après.

En 1910, parmi les 15 marabouts de la colonie jugés assez lettrés et importants pour qu'on leur communique, selon les vœux du Gouvernement général, la lettre de Saad Bouh à son frère jihadiste Ma al-Aynin, figure « Vaséko Bamba de Sarhala »[53], pas autrement connu. D'autre part, dans la note manuscrite sans date, déjà citée, qui recense les centres musulmans du « district de Mankono », Sarhala est compté comme l'un de ces centres, mais avec l'indication que les musulmans y sont en minorité. Les deux familles musulmanes citées sont les Touré et les Bamba[54]. Dans une suite dactylographiée de cette note, Sarhala est cité de façon plus détaillée, avec une liste des *diamu* des familles musulmanes et animistes : « musulmans : Kanaté, Timité, Bamba et Cissé ; animistes : Kanaté (branche devenue fétichiste), Bamba et Komarhalo »[55] – où il apparaît à nouveau que les mêmes *diamu* peuvent être portés par des familles musulmanes ou animistes. La mention d'un retour au « fétichisme » correspond, on l'a déjà souligné, à des remarques analogues en plusieurs points du Nord ivoirien.

Marty, qui reprend directement ces informations – pour éviter les redites, nous avons disposé des crochets à leur emplacement ci-dessous – insiste sur l'enclavement de Sarhala dans un environnement animiste : « Le canton de Sarhala, à peu près fétichiste, ne renferme qu'un centre musulman, Sarhala même ; et encore les animistes […] prédominent-ils. […]. Un seul nom émerge Laminé [*sic*] Barhayorho, qui a fait ses études chez Va Sindou Timité, à Séguéla, et en a reçu le turban. Il a une dizaine d'élèves environ »[56].

Nous n'avons pas de fiche de renseignements pour Sarhala. Seules les Statistiques des écoles coraniques de 1916 mentionnent « Mamady Karamorho, Khadri, 4 élèves »[57]. Celles de 1917 nomment « Amadou Bamba, 27 ans, Khadri, [a eu pour maître] Ladji Binanté, de Séguéla, 5 ouvrages, 2 élèves »[58].

Les effectifs des maîtres et des élèves sont donc limités et les traces laissées, modestes.

Toumono (Tomono)

Toumono est situé à 13 km au sud de Sarhala et à 30 km au nord de Mankono. Plusieurs personnages islamiques y sont recensés en 1913. Selon Marty, c'est « un petit

52. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 53 ; t. 2 : 87.
53. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouvernement général, 15 décembre 1910.
54. ANS, 5 G 64, District de Mankono, ms., s.d. [années 1910]
55. Marty s'est directement inspiré de cette double note pour son paragraphe sur Sarhala. Il reproduit à l'identique cette liste de patronymes animistes et musulmans (1922 : 170).
56. P. Marty, 1922 : 170.
57. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916
58. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Sarhala.

village, peuplé mi-partie de fétichistes, mi-partie de Seyorho, musulmans »[59]. Les karamokos de Toumono sont donc, pour la plupart, comme nous allons pouvoir le constater, des Seyorho – Seïorho, ou Seyoro (selon les multiples transcriptions de l'époque en français).

Bafima/Vafima Seïorho

« Bafima Seïorho, né à Toumono vers 1853 »[60], est un « Mandé Dioula » et un « Khadria ». « Fils de Falikou Seiorho, marabout important à Toumono, dont il n'était pas l'almamy. C'était son frère « Morhosati [ou Norhosati ?], son aîné qui était almamy au temps de Samory. Morhosati [ou Norhosati ?] s'était sauvé comme Bafima à Marhandala[61] où il fut tué. Bafima devint alors almamy ».

La fiche indique encore que Bafima « a reçu le turban de Lanz[in]é Cissé de Tonhoulé » (village voisin de Mankono), une personnalité locale dont nous reparlerons.

Les rubriques successives décrivent un personnage plutôt modeste.

« Peu fortuné. Vit de ses plantations. A quatre femmes et peu d'enfants ». « Peu intelligent. Ne parle pas l'arabe. L'écrit bien mais le comprend mal. 5 élèves : 4 de Kaniéné[62] et 1 de Babadougou. Parents : dioulas et cultivateurs ». « Va quelquefois à Buandougou et à Marabadiassa ».

En 1914, « Rien à signaler. Obéi dans sa famille. Le Coran [est lu] chez lui pendant le Ramadan ». Les actualisations ultérieures de sa fiche (1921 et 1922) n'ajoutent rien de plus : « sans observation ».

Bafima Seïorho figure dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917 : « Vaféma Soyoro, Khadri, 10 élèves » (1916) ; « Vaféma Seyorho, [a eu pour maître] Youssoufou Seyorho de Toumono [Il a] 20 ouvrages, 10 élèves » (1917, liste datée) ; « Vaféma Seïorho, 49 [?] ans, [a eu pour maître] son frère Youssoufou, puis Lancina [Cissé ?] Karamorho, de Toumono. [Il a] 20 ouvrages, 10 élèves » (1917, liste non datée)[63].

Ce qui est plus remarquable dans sa biographie, telle qu'elle est relatée dans sa fiche de 1913, c'est sa fuite, comme celle de beaucoup d'habitants des villages voisins, à Marhandala, devant les troupes samoriennes. Le rédacteur de la fiche raconte la suite de l'histoire :

> « Réfugié à Marhandala lors de la guerre de Samory, il s'enfuit lors de la mort de son frère [Morhosati [?]] et alla à Marabadiassa. Il rentre alors au village et

59. « les Seyorho (diamou équivalent à celui de Barhayorho) à Toumono, Babadougou, etc.», écrit Marty sans autre précision » (1922 : 149).

60. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Biélou Kaniéné, localité de Toumono, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Bafima Seïorho.

61. Marandala est à une trentaine de kilomètres au nord-est de Toumono, soit un peu plus d'une journée de marche. Ce fut un lieu de rassemblement de ceux qui fuyaient Samori et se regroupèrent contre lui.

62. Kaniéné est ici un village situé à une quinzaine de kilomètres au sud de Sarhala, soit à quelques kilomètres à l'ouest de Toumono.

63. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Toumono ; ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Toumono ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Toumono.

en devient l'almamy. Lors de notre arrivée, tous se sauvèrent et Bafima rentra l'un des derniers. Il alla pourtant souvent au poste de Sarhala. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». « N'est ni à craindre ni à utiliser »

Les observations annuelles ultérieures confirment l'absence d'inquiétudes à son sujet de la part de l'Administration.

1914 : « Obéi dans sa famille. Le Coran est [lu] chez lui pendant le Ramadan ».

1920 : R.A.S.

1921 : « Sans observation ».

1922 : « id. ».

Marty, qui le nomme « Va Féma Seyorho », a utilisé cette fiche de renseignements de 1913 pour rédiger quelques lignes sur lui[64].

Youssouffou (ou Youssoufou) Seïorho

Neuf ans plus tard, en 1922, nous disposons du signalement de Youssouffou Seïorho[65], né à Toumono vers 1878. Il a eu pour maître « Bafima Seïorho, almamy de Toumono ». Youssoufou Seïorho est « fils de Baba Ali, notable de Toumono ». Il est « Mandé Dioula » et « Tidjania ». Lui aussi « s'est sauvé à Marhandala, canton de Koukara, d'où il fut chassé par les guerriers de Samory après la prise de ce village ». Il « n'a jamais eu de difficultés avec l'administration » et son attitude est jugé « bonne ». Cependant, il est « très réservé. Se tient à l'écart de tout le monde », ce qui ne semble pas avoir été retenu à charge contre lui. Selon la fiche, il est « peu intelligent, ne parle pas l'arabe. Écrit en gros caractères et en explique les textes ». Il a une « vingtaine d'élèves de Sarhala et de Kaniéné », dont les parents sont « cultivateurs et colporteurs ».

Revenons sur la chaîne maître/disciple entre les personnages cités ci-dessus. D'après cette fiche de renseignements de 1922, Youssouffou Seïorho, aurait eu pour maître « Bafima Seïorho, almamy de Toumono ».

En sens inverse, les Statistiques des écoles de 1917, faisaient de « Vaféma Seyorho »/ «Vaféma Seïorho » le « disciple d'un marabout local, Youssoufou Seyorho », qui était aussi présenté, dans la série non datée des Statistiques de 1917, comme son frère. Nous sommes vraisemblablement en présence de deux homonymes de deux générations différentes.

Outre les deux « Seyorho/Soyoro », Vaféma et Youssouffou, dont nous venons de parler, les Statistiques des écoles de 1916 et 1917 mentionnent un autre personnage du même lignage : « Korosou Sohyorou, Khadri, 4 élèves » (1916) ; « Korosou Seïorho, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Saguidi Kamarhaté, de Marabadiassa, 5 ouvrages, 2 élèves »(1917, liste non datée, première occurrence) ; et, plus loin, dans une seconde rubrique « Toumono » de la même liste : « Korosou Seïorho, 46 ans [?], [a eu pour maître] Karamorho Cissé, de Boron, 10 ouvrages, 4 élèves » (1917, liste non datée, seconde occurrence)[66]. S'agit-il du même ? La forte différence d'âge entre les Korosou

64. P. Marty, 1922 : 168.

65. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Biélou Kaniéné, village de Toumono, fiche de renseignements ouverte le 18 septembre 1922 au nom de Youssouffou Seïorho.

66. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 :

des deux notices de cette liste de 1917 inciteraient plutôt à y reconnaître une homonymie, mais les indications sont trop limitées et fragiles pour qu'on puisse conclure.

Les mêmes Statistiques de 1917 (liste non datée, première notice « Toumono ») citent encore un « Badiorholi [?] Seïorho, 37 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 4 élèves »[67].

Nous avons ainsi la confirmation de la position que ce lignage Seïorho/Seyorho occupe à cette époque à la tête de la communauté musulmane de Toumono. Il y a cependant, en 1917 (liste non datée, première notice « Toumono »), un karamoko extérieur aux Seïorho : « Vasulaymana Dao, 37 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves »[68].

On notera, plus particulièrement, que ces deux derniers karamokos ont été les élèves de « Mamadi Karamorho », c'est-à-dire Saïdi Karamoko, dit Mamadi, l'un des deux grands noms de Mankono.

La mosquée de Toumono

Marty complète sa notice sur Toumono par une histoire, tirée d'un rapport de Ripert, qui concerne la reconstruction de la mosquée du village.

« Ce village s'est fait remarquer, lors de la réfection de sa mosquée, par une querelle religieuse analogue à celle de Mankono. Ce même différend, relate Ripert, fut rendu plus curieux encore par l'attitude de la population fétichiste, qui épousa, sous couleur de dogme, la querelle du descendant du fondateur de la première mosquée, actuellement en ruines. Elle prétendait imposer à la communauté l'obligation de reconstruire la mosquée sur les ruines de l'ancienne, en se basant exactement, d'ailleurs, sur des décisions de jurisconsultes célèbres. Après de multiples querelles, qui déchirèrent le village, l'autorité française offrit ses bons offices. Elle réunit à son tour des « fetoua » de jurisconsultes aussi célèbres, et contredisant les premiers. Bref, l'accord se fit, et la mosquée fut bâtie sur un nouvel emplacement, sur le modèle de celle de Mankono, avec l'aide de tous les musulmans locaux. Les fétichistes s'abstinrent encore de tout travail. Cette mosquée fut terminée en fin de 1910 »[69]. Cet incident montre l'administration coloniale (peut-être Ripert lui-même) se faire « mufti » en se mêlant de susciter et recueillir des avis juridiques islamiques. L'administration coloniale n'a ainsi cessé d'intervenir dans le contrôle des écoles coraniques, la désignation des almamys et l'arbitrage des conflits internes à la communauté musulmane.

Marhandala (Marandala)

Comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, d'après les fiches de renseignements, Marhandala, à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Bouandougou, a été le

Toumono ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : deux notices « Toumono » séparées par plusieurs autres notices.

67. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Toumono.

68. ANS, 5 G 63, *ibid*.

69. P. Marty, 1922 : 168.

lieu refuge de toute la région lors de la venue de Samori, qui les en délogea et les vainquit, obligeant les survivants, à se disperser. Nous sommes alors au début des années 1890.

Dans une note manuscrite sans date, Marhandala est présenté comme un village partagé entre musulmans et animistes, avec la famille dominante Timité pour les premiers[70]. En 1920, pour préparer son livre, Marty envoie à l'administrateur du Ouorodougou un questionnaire au sujet de plusieurs localités du cercle[71]. Sur Marhandala, sa demande est la suivante : « Y a-t-il des musulmans, une école, une mosquée ? Quel canton ? ». La réponse figure en face sur le feuillet : « Canton de Koukara (Mankono), cercle Séguéla. Ce centre très fréquenté auparavant tend à disparaître depuis le passage des bandes de Samory. Pas de mosquée. Une petite école seule subsiste encore, mais elle ne compte que de rares élèves »[72].

Falicou Timité, dit Diarra

Une fiche de renseignements de 1922 présente l'almamy du lieu, Falicou Timité, dit Diarra[73], « né à Marhandala vers 1853 », qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadria ». Il a été instruit « par un marabout de Samatiguila ». Il est « petit-fils de Falicou, un des fondateurs du village de Marhandala, chef-lieu de canton de Koukara ».

> « Au moment de Samory, a pris part avec les gens de Dierré, Diemba [?], Fongoué, Sarhala et Kaniéné qui s'étaient réfugiés à Marhandala à la lutte contre Samory ».
> Sa « fortune » est estimée « moyenne », son « attitude », « bonne ». « Bon esprit ».
> « N'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». « Assez influent et respecté dans le canton de Koukara dont son grand-père est un des fondateurs ». Il ne « se déplace jamais » et l'on n'a « rien » à craindre de lui.
> « Assez intelligent. Ne parle pas l'arabe, mais l'écrit passablement ». Il a 10 élèves du canton, dont les parents sont cultivateurs

Un almamy né dans le village et qui ne se déplace jamais, enseignant à 10 élèves du canton : telle est la seule personnalité islamique de ce village divisé entre animistes et musulmans. C'est donc un endroit de peu d'importance sur le plan religieux. Sa position sur une route qui mène de Bouandougou vers Boundiali en fait, du moins, un village-étape, lequel, au temps de Samori, a servi de refuge pour les populations voisines.

Nos informations suivantes sautent une génération. En 1950, J. Germain, l'administrateur du cercle, passe à Marandala en tournée de recensement et d'inspection :

> « Ordre est donné à la population de se rassembler pour le salut aux couleurs.
> Les Tohontigui [chasseurs et guerriers animistes] sont là, mais les Silama

70. ANS, 5 G 64, District de Mankono, ms., s.d. [années 1910].
71. ANS, 5 G 64, cercle d'Ouorodougou, demande renseignements, s.d. [1920].
72. Marty reprend ensuite textuellement cette réponse dans son ouvrage, ainsi que le contenu de la note manuscrite précédente (P. Marty, 1922 : 171).
73. ANS, 5 G 59, cercle de Ouorodougou, canton de Koukara, village de Marhandala, fiche de renseignements ouverte le 25 décembre 1922 au nom de Falicou Timité dit Diarra.

> [musulmans] brillent par leur absence. Il faut me résoudre à les faire chercher : les gardes sont divisés en deux groupes qui encerclent le quartier musulman, font sortir des cases les récalcitrants et les dirigent vers la place où ils rejoignent les Tohontigui et deux vieux turbans qu'on m'avait délégués pensant que je m'en contenterais […] Au lieu de participer tranquillement aux opérations de recensement, comme partout ailleurs, les Silama auront gagné d'avoir à héberger et à nourrir dix gardes et un brigadier-chef, le matériel de couchage est apporté ainsi que le ravitaillement, les chefs de quartier devront goûter les plats avant que les gardes ne commencent à manger. Dans la nuit, une délégation de notables musulmans vient demander le pardon : il n'est pas question que je passe l'éponge aussi aisément ». Le détachement part ensuite dans le village voisin de Sanangoro : « À Sanangoro comme à Marandala, perquisition dans les cases, confiscation des fusils détenus sans permis, saisie de documents chez les secrétaires locaux du RDA. Certains documents me sont apportés spontanément par les notables Tohontigui qui reprennent confiance ».

Ces perquisitions sont suivies de l'arrestation de responsables RDA de la région[74].

Ce témoignage illustre les méthodes musclées de l'administration coloniale à un moment où le RDA est devenu l'ennemi principal. Il en ressort, dans ce cas, que les musulmans font de la résistance passive et sont sans doute plus proches du RDA que les Tohontigui/Tohontigi. Cela n'empêchait pas, nous l'avons vu, le chef de canton tohontigi Kandé de Bouandougou de ménager le RDA.

Boron

Boron fut un foyer historique d'islam, lieu d'études et de perfectionnement, dont nous avons rappelé qu'il a, en fait, connu plusieurs implantations antérieures dans la zone.

Selon Marty, le tombeau d'un almami Saghanogho – « El-Hadji-Saranorho, né en 1855, mort à la fin du [XIXe] siècle, en son vivant almamy de Boron et grand chasseur de captifs. » – se trouve à proximité de la mosquée[75]. Ce n'est pas le principal personnage du lignage Saghanogho qui fut enterré à Boron. Il y eut, en effet, un personnage révéré dans tout le monde Dioula, ainsi que ses « douze fils », nommé Muhammad al-Mustafa Saghanogho (m. 1190 H./ 1776-7)[76], figure clé de la transmission de l'enseignement malikite dont on sait qu'il se retrouve en bonne place dans les *isnad* des lettrés Dioula d'Afrique de l'Ouest, et dont la tombe, à Boron, était devenue un lieu de pèlerinage.

Au début du XVIIIe siècle, Boron voit son importance commencer à décliner. Ses commerçants et marabouts partent en direction de Kong et Bondoukou[77]. Al-Abbas, l'aîné des fils de Muhammad al-Mustafa Saghanogho devient un enseignant remarqué et part à Kong où il devient l'imam. Boron a donc progressivement cessé d'être un foyer majeur, mais on note, dans les fiches de renseignements sur le Nord ivoirien, que cer-

74. J. Germain, 2000 : 172.
75. P. Marty, 1922 : 170.
76. I. Wilks, 1969 : 173. G.N. Kodjo propose une date plus haute, en cohérence avec sa description des évènements suivants : 1168 H. / 1754-1755 (2006 : 227).
77. I. Wilks, 1969 : 186 et Y. Person (1964)1969 : 327 et 332.

tains lettrés s'y sont rendus à la fin du XIXe et au début du XXe siècle pour y poursuivre leurs études. Son héritage prestigieux continue d'attirer.

Boron occupe alors une position charnière à mi-chemin entre Mankono et Korhogo, à 120 km environ de l'une et l'autre. L'Administration a régulièrement hésité sur son rattachement d'un côté ou de l'autre. Dans un rapport daté de 1914, Boron est présenté comme faisant partie du « district de Korhogo », du « cercle de Korhogo ». Cette étude note que les Mandé Dioula sont, en général, très dispersés dans le cercle et que, « dans un seul cas, ils forment la majorité des habitants d'un canton (canton de Boron, dans le district de Korhogo) »[78].

Il est possible que ce rapport de 1914 ait perpétué, volontairement ou non, une situation ancienne car c'est au cours de l'année 1912, semble-t-il, que le canton de Boron a basculé du côté du Ouorodougou[79]. Il y est encore après la Seconde Guerre mondiale, sans que les hésitations de l'Administration, accentuées par une polarisation des populations en direction de Korhogo, aient cessé. L'administrateur J. Germain évoque cette question comme une « épine » pour lui à l'époque (autour de 1950) :

> « Le Boron était un groupement constitué de quatre villages rattachés au Biélou dont ils constituaient l'extrémité nord. Depuis de nombreuses années, le Boron, bien que peuplé de Dioula, demandait son rattachement au cercle de Korhogo. Pour bien montrer qu'ils n'entraient pas en dissidence, ces villages collectaient l'impôt et en portaient scrupuleusement le produit à Korhogo. Mes prédécesseurs avaient effectué des tournées au Boron pour y porter la bonne parole, avaient tenté d'analyser la situation et envoyaient des rapports au chef-lieu ; le moins qu'on puisse dire est que rien n'était clair et que les rapports manquaient de netteté. À mon avis, le Boron rattaché à Korhogo en tant que groupement autonome pensait jouir de plus d'autonomie qu'en étant rattaché à Mankono par le canal du canton du Biélou. Mais c'était la voie ouverte à la balkanisation de la subdivision et des circonscriptions voisines par contagion »[80].

D'après une note non datée, sans doute des années 1910, les familles musulmanes et animistes de Boron étaient les suivantes : musulmans (Touré, Sérifou, Cissé, Suaré, Taraoré, Sarhandorho [Sarhanorho ?], Bamba, Karisi, Dao), animistes (Ouattara et Koné)[81]. Nous y retrouvons la plupart des *diamu* connus de lignages islamiques. Ce sont les Taraoré qui occupent, à Boron, une position prééminente. Marty les distingue en ces termes : « la famille des Taraoré, autrefois entièrement musulmane, qui tout entière a abandonné la foi coranique (mis à part les Taraoré de Boron, d'ailleurs d'origine non

78. ANS, 5 G 63, cercle de Korhogo, rapport d'enquête sur l'islam, 20 avril 1914. Signé : Falip, adjoint d'administration.

79. Dans une fiche de renseignements sur l'almamy de Boron, Bafétégué Taraolé, ouverte le 26 avril 1912, l'en-tête affecte le village et le canton de Boron au cercle de Korhogo. L'en-tête de la fiche ouverte le 26 août 1912 sur le même personnage affecte le village et le canton de Boron au cercle du Ouorodougou. (voir les références précises plus loin).

80. J. Germain, 2000 : 136-137.

81. ANS, 5 G 64, District de Mankono, lieux de résidence des musulmans, note ms. s.d [années 1910].

dioula, qui, seuls de cette famille, ont conservé leurs croyances islamiques) »[82]. Autrement dit, ces Traoré de Boron, seraient, selon lui, des descendants de convertis, Sénoufo ou Malinké Dioula.

Bafétégué Taraolé (Taraoré, Traoré)

Bafétégué Taraolé (Taraoré, Traoré) est né à Boron vers 1858. À la question sur sa « secte », il est répondu « indépendant », donc sans affiliation confrérique. Son père, Koulé Taraolé, ainsi que son grand-père étaient originaires de Boron. Bafétégué est le frère d'Alpha [Alfa] Taraolé, ancien almamy de Boron, « très influent de son vivant ». La fiche du 26 avril 1912 ajoute qu'il a eu pour maître « Vamourou Touré ex-grand marabout de Boron, décédé vers 1905 »[83].

> « Intelligent. Ne parle ni n'écrit l'arabe. Lit l'arabe manuscrit en gros caractères », selon la formule stéréotypée que l'on lit sur plusieurs fiches de l'époque et de la zone. Il a « 2 élèves de Boron »[84], dont les « parents sont colporteurs ». « Fait le commerce de colas. Situation de fortune assez bonne ». L'administrateur de Korhogo, Huguenin, note, le 12 mai 1912 : « Bonne moralité. N'a jamais été l'objet d'aucune plainte ou de mesures disciplinaires. Se confine dans les pratiques de sa religion sans fanatisme. Rien à craindre » (Cette appréciation figure à l'identique sur les deux fiches). On lui reconnaît de l'influence dans son canton.

Les notes annuelles successives, reportées sur la fiche du 26 août 1912 vont dans le même sens : « 1914 – sans changement » ; « 1916 – Rien à signaler si ce n'est qu'au cours de l'année un individu l'a frappé à coups de couteau pour affaire de famille. A été puni de 2 ans de prison (Mankono le 19 octobre 1916. Signé : Le commandant de cercle en tournée) » ; « 1920 – RAS » ; « 1921 – RAS » ; « 1922 – Fait toujours très peu parler de lui et vient très rarement au poste. Assez considéré dans le pays ».

Marty suit cette fiche de renseignement à la trace et au mot près, avec quelques phrases plus littéraires dans lesquelles il ajoute une touche anecdotique : « il lit péniblement l'arabe et fait la classe pour rire à deux enfants ».

La mosquée de Boron

Il décrit aussi la mosquée de Boron à partir des renseignements qu'il avait deman-

82. P. Marty, 1922 : 150.

83. Les administrateurs ont souvent du mal à donner une réponse à la question du formulaire sur l'identité de celui qui « a initié » le marabout concerné à sa « secte ». Et comme le marabout lui-même ne comprend pas forcément la question qui lui est posée par l'administrateur, c'est le nom du maître auprès duquel il a étudié qui est donné. C'est pourquoi Marty, qui a utilisé la fiche de renseignements, écrit qu'il « a reçu l'ouird de Vamourou Touré, marabout de Boron, mort vers J905 », alors que, selon la même fiche, Bafétégué est classé « indépendant », et que Vamourou Touré a donc été son maître d'études.

84. Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 donnent des informations convergentes : « Bafetigui Taraoré, Indépendant [sans affiliation confrérique], 2 élèves » (ANS, 5 G 63, Statistiques des écoles coraniques, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, 1916 : Boron).

dés, par ailleurs, à l'administrateur du cercle. Sa demande et la réponse[85] sont les suivantes :

« Demandes (de Marty)

Description de la mosquée de Boron ? Extérieur, intérieur.

Dates de la construction. Artisans

Réfection actuelle après les pluies – Offices religieux – Officiants, leur salaire.

Ci-joint la seule fiche de Boron actuellement aux Archives Aff. Musul. Prière de compléter ».

« Réponses (à droite de la feuille)

La mosquée de Boron est construite en briques [de banco].

Dimensions : Longueur : 12 mètres. Largeur : 6 mètres – Hauteur : 4 mètres.

Cloisonnée entièrement à l'intérieur. Blanchie à la chaux intérieurement et extérieurement.

Entourée d'un mur haut de 2 m. 50[86].

Se trouve extérieurement en excellent état. Est d'ailleurs réparée chaque année après la saison des pluies.

Déclarations de Bafétégué Taraolé, almamy de Boron [à l'administrateur] :

« Mes parents et moi ignorons la date à laquelle a été construite la mosquée de Boron. Mais nous avons entendu dire par nos grands parents qu'elle fut construite par nos aïeux il y a très longtemps. Elle a été édifiée en un lieu de pèlerinage appelé tombe Aladji Saranoro (pèlerin de La Mecque) »[87].

Les prières ont lieu dans la mosquée chaque vendredi. Les grandes prières sont faites lorsqu'il y a un élève à turbanner, cérémonie à laquelle assistent tous les musulmans de Boron et des environs. Une grande prière (salatou [illisible] kairati)[88] a eu lieu au commencement de cette année en vue d'obtenir des pluies abondantes, l'année 1919 ayant été désastreuse par suite de son extrême sécheresse.

Les officiants de la mosquée sont des élèves et ne reçoivent pas de salaire ».

En ce début du XXe siècle, le potentiel savant de Boron est donc désormais bien limité si l'on s'en tient à la seule notice biographique de Bafétigué Taraolé. Il est vrai que les prédécesseurs de celui-ci, son maître Vamourou Touré et son grand-père Taraolé, avaient un certain prestige. Marty a aussi ajouté à la liste un Ba Fétigué Touré, maître de l'école la plus florissante (15 élèves), « l'almamy Ba Fétigué Taraolé étant néanmoins, ajoute-t-il, le personnage « plus connu »[89]. On trouve, dans les biographies de lettrés de la région, la mention d'études faites à Boron ou auprès d'un lettré de Boron. Cependant,

85. ANS, 5 G 64, « cercle de l'Ouorodougou », Demandes de renseignements, envoyées par P. Marty, de Dakar, à l'administrateur du cercle du Ouorodougou, et réponses. Séguéla, le 20 juillet 1920. Signé : l'administrateur (nom illisible). Les demandes et réponses sont sur deux colonnes en vis-à-vis.

86. P. Marty reprend exactement ces indications chiffrées (P. Marty, 1922 : 170).

87. P. Marty a repris, dans son ouvrage (1922 : 170) ce nom et cette information en affectant, à ce personnage, une date de naissance (1855) et de décès (fin du XIXe siècle). Marty ajoute que ce personnage était, « en son vivant, almamy de Boron et grand chasseur de captifs ».

88. Il s'agit apparemment d'une prière d'invocation. *Kairat/khairat* désigne une bonne action et un bienfait.

89. P. Marty, 1922 : 171.

Boron, déjà plusieurs fois déplacé, n'est sans doute plus le centre de savoir qu'il avait été un siècle et demi plus tôt.

Il reste que le nombre de ses enseignants au début du XXe siècle témoigne de la présence d'un encadrement pédagogique encore actif, dont Marty n'a pas, dans ce cas, repris les noms, excepté Bafetigué Taraoré et Bafétigué Touré cités ci-dessus. Avec 7 maîtres d'écoles enregistrés dans les Statistiques des écoles en 1916[90], Boron vient même en tête des villages de la circonscription de Mankono, avant Mankono (4) et Tonhoulé (3), pourtant lieux de savoir consacrés. Même si ces chiffres sont à prendre avec prudence, c'est une indication significative.

Ces maîtres d'école sont les suivants :

Nom	Appartenance confrérique	Nombre d'élèves
Sidiky Sory	Indépendant	6
Mamadou Touré	id.	1
Bafetigui Taraoré	id.	2
Laouté Touré	id.	6
Karamorho Bema Touré	id.	2
Bafetigui Touré	id.	3
Bamorou Suaré	id.	4

Ce qu'il ya de remarquable dans cette liste, c'est l'absence de tout Saghanogho. Pourtant Muhammad al-Mustafa Saghanogho (m. 1776-7) s'y était installé et avait fait du village un point de ralliement pour les enseignants et les étudiants. Si l'on admet que les Traoré de Boron ont été des descendants de convertis, on peut penser qu'à la faveur des mouvements du village, le peuplement local a pris l'avantage avec des générations nouvelles de karamokos. On sait, par ailleurs, que les descendants de Muhammad al-Mustafa Saghanogho ont fait mouvement vers Kong au XIXe siècle.

Gomanasso (et autres orthographes)

Gomanasso, Gominasso, Gouamanaso – ou encore Gbominasso, Gomonaso, Gomonazo, Gomlasso – est à environ 90 km au sud de Boundiali, et environ 110 km au nord de Mankono, à l'ouest de l'actuelle route de Boundiali à Mankono, entre les villages de Gbatoso et Lokolo (ou Sokolo). Si l'on en croit la carte de Lannoy de Bissy (1891), Gomanasso était alors situé directement sur la piste nord-sud venant de Tingréla et se dirigeant vers Mankono. Sur la carte de Bourdariat (1902), le village est dénommé Gouamelasso. Il se trouve aussi sur une piste active qui mène notamment à Boron.

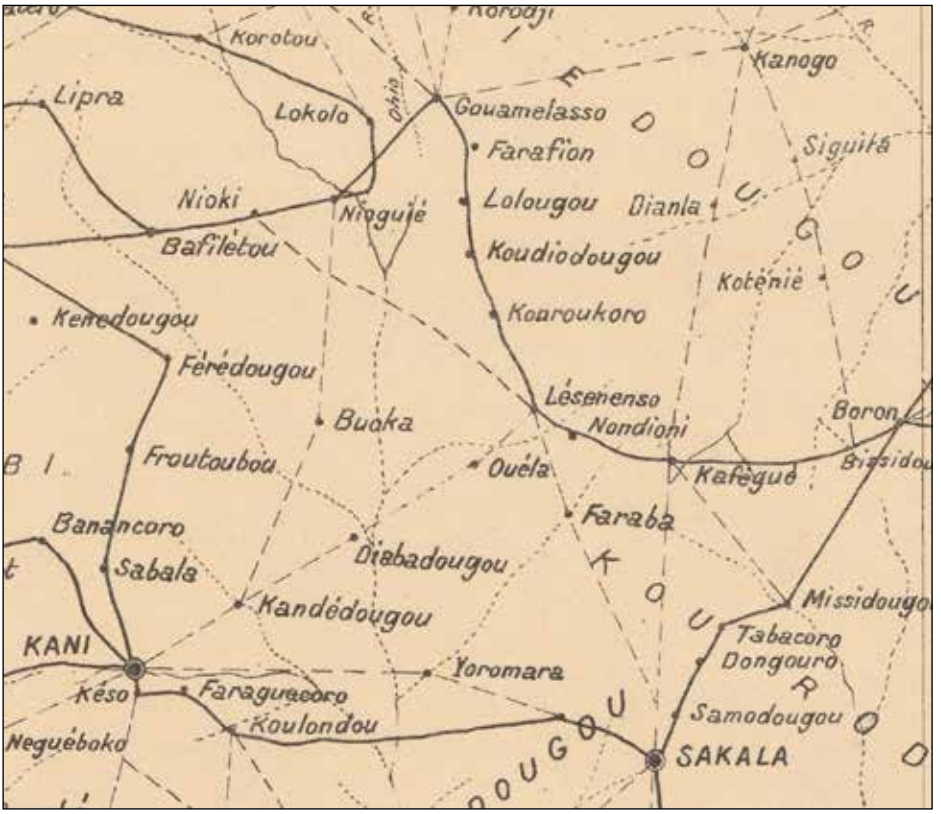
Séko Cissé et Farikou Cissé

Le personnage central, en 1922, se nomme Farikou Cissé[91], « almamy et chef de village de Gbominasso », « né à Gbominasso vers 1878 ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadria". Il a eu pour maître « feu Seko Cissé son frère, almamy de

90. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Boron.

91. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Yoro Nigbi, localité de Gbominasso, fiche de renseignements ouverte le 20 août 1922 au nom de Farikou Cissé.

Le « quadrilatère » Kani – Gouamelasso – Boron – Sakala (Sarhala)



Source : Extrait de la carte de Bourdariat (1902). Gouamelasso (Gominasso) se trouve au nord de la carte. La piste qui part du village vers l'est mène à Kong. On reconnaît les pôles régionaux : Kani, Sakala (Sarhala) et Boron. Distance Kani-Sakala : environ 60 km.

Source : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530299993/f1.item.zoom

Gbominasso » – information qui est répétée et complétée sous la forme : « frère de feu Seko Cissé, ancien almamy et chef de village de Gbominasso ».

« Assez riche, commerce des kolas, cultures »

« Son influence ne dépasse pas le village de Gbominasso dont il est le chef ».

« Peu intelligent ». « Ne parle pas l'arabe, mais écrit en gros caractères ».

« 8 élèves du canton de Yoro Nigbi, 2 de Kani (parents cultivateurs musulmans) ».

« Attitude : bonne ». « Valeur morale : Bon esprit ». « À Craindre de lui ? Rien ».

« Son village a été attaqué et cassé par Samory. S'est enfui au Soudan [Mali] ».

La richesse de Farikou Cissé est donc fondée, au moins en partie, sur le commerce des colas.

Les Statistiques des écoles de 1916 et 1917 mentionnent son frère et prédécesseur : « Seko Cissé, Khadri, 10 élèves » (1916)[92] et « Séko Cissé, [a eu pour maître] Aliou Cissé, de Gouamanaso, 10 ouvrages, 10 élèves » (1917, liste datée), puis « Seko Cissé, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Aliou Cissé (père), de Gomanaso, 25 ouvrages, 15 élèves » (1917, liste non datée)[93].

Selon Marty, qui consacre un développement au « ménage musulman », à la polygamie et à la condition des femmes[94] et cite à l'appui des exemples de chefs et de notables pourvus de nombreuses épouses (la moyenne ordinaire étant, ajoute-t-il, « de trois »), Séko Cissé figure parmi ceux qui ont de nombreuses femmes : « …le nommé Séko Cissé, à Gomanaro [*sic*], almamy et chef du village, en a 23 »[95]. Nous ignorons l'origine de cette dernière affirmation. Rappelons qu'en 1922, date de la publication de l'ouvrage de Marty, Séko Cissé est déjà décédé, comme l'indique la fiche de son frère Farikou (août 1922).

À propos de l'attaque de Gomanasso par les troupes samoriennes, Marty a emprunté à Ripert un récit qui met en scène l'attitude du village à l'égard des troupes samoriennes :

> « Il est […] intéressant […] de narrer l'épisode suivant, rapporté par Ripert, et qui établit combien souvent les musulmans locaux étaient de cœur beaucoup plus avec leurs cousins et voisins fétichistes qu'avec les bandes, prétendues apostoliques, qui venaient exercer leurs méfaits dans le pays. Il s'agit de la conduite du village [de] Gomanasso, envers les fétichistes et envers Saranké, fils de Samory, en 1892. Se dirigeant vers Kong, Saranké Mori avait été fort bien reçu par le village musulman de Gomanasso (Ouorodougou) et avait du reste comblé les gens de ce village de cadeaux. Sa horde (Kéré[96]) s'était installée aux environs du village, où elle demeura près d'un mois, sans que le

92. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Gouamanasso.

93. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Gouamanasso, et ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Gomanaso.

94. P. Marty, 1922 : 357-363.

95. P. Marty, 1922 : 361.

96. Nous ne connaissons pas l'origine de ce terme. On trouve, en bambara, l'expression *kèlè bolo* pour désigner une troupe, une armée (*kèlè* désignant la guerre). Voir le dictionnaire de H. Bazin, 1906 : 281. L'expression « horde (kéré) » revient sous la plume de Marty (*Op. cit.* : 416).

moindre incident eût troublé ces relations entre le village et le fils de l'almamy. Poursuivant sa route, l'armée de Saranké Mori eut à traverser des villages fétichistes, dépendant de Gomanasso. Malgré son amitié envers ce bourg, ces villages furent pillés, brûlés, les habitants tués ou réduits en captivité. Le chef du village, Aliou Cissé, voulut quitter Gomanasso pour ne pas rester dans un pays où tout l'accablait de honte et dont les survivants l'accusaient de félonie. Il en fut empêché par les musulmans du village qui lui dirent : "Aliou, Saranké Mori a trahi notre amitié en massacrant nos Banmana, qui avaient foi en nous. Nous ne pourrons survivre à cet affront, et nous obligerons Saranké Mori à nous tuer, toi en tête, pour le laver". Aliou resta donc.
Quelques années après, au lendemain de la prise de Sikasso, Saranké Mori revint à Gomanasso, les mains pleines de présents. Il trouve le tata fermé. Il fit appeler Aliou, qui sort du village avec toute la communauté musulmane, et paraît ainsi, sans une parole devant le fils de l'almamy. Celui-ci s'étonne, salue Aliou qui ne répond pas. Saranké Mori s'irrite, il menace. Alors Aliou se répand en injures envers la félonie de Saranké Mori, l'accuse de l'avoir épargné, pour mieux le déshonorer, lui crie que seul son sang et celui de son village rachètera le sang des Banmana versé. Aliou fut exécuté immédiatement avec la majorité du village. Seul son fils Siko, actuel chef de Gomanasso, au moment où il allait être exécuté, fut sauvé par des gens d'Odienné, dont il avait épousé une femme. C'est là sans doute un exemple de véritable grandeur morale. Il établit, pour autant qu'il est complètement véridique, que la « guerre sainte » n'est [pas ?] comprise dans les obligations morales des musulmans de la Haute-Côte d'Ivoire. Il s'agit bien entendu de la guerre sainte, telle que la comprennent les Noirs, c'est-à-dire la lutte contre les païens fétichistes qui les entourent, non pas dans un but de prosélytisme, mais comme le moyen de s'approprier, sans l'ombre d'un prétexte, les richesses des infidèles et leurs personnes mêmes »[97].

Tout en reproduisant ce récit, Marty s'interroge quand même sur sa véracité. Il est surprenant, en particulier, que la fiche de renseignements de Farikou Cissé n'en dise mot, ne citant que la fuite au Soudan [Mali] de ce dernier. On en retiendra le souvenir d'un affrontement dramatique avec Saranké Mori, le fils de Samori. Aliou, le père et prédécesseur de Sékou et Farikou Cissé, y aurait perdu la vie, si l'on en croit ce récit héroïque. Selon la fiche de Farikou Cissé, son village fut, en tous cas « attaqué et cassé par Samory » – plutôt, donc, par Saranké Mory. Ainsi, contrairement aux multiples cas relevés par ailleurs, où Samori était apparu comme un allié des musulmans face à leurs voisins animistes, cette histoire apporterait un exemple de solidarité locale entre musulmans et non musulmans face aux troupes samoriennes.

De ce faisceau d'informations il ressort qu'une dynastie locale Cissé règne sur ce village, cumulant les fonctions d'almamy et de chef. Les éléments généalogiques fournis sont les suivants, avec une succession aux fonctions d'almamy dans l'ordre indiqué :

97. P. Marty, 1922 : 294-295.

1. Aliou Cissé

2. Séko Cissé (m. avant août 1922) — 3. Farikou Cissé

Ces Cissé ont un certain rayonnement régional. Farikou Cissé, on l'a noté, avait, en 1922, « 8 élèves du canton de Yoro Nigbi[98], 2 de Kani ». À Guiborosso, à environ 80 km au sud-ouest de Gomanasso, l'almamy du lieu, Nombo (ou Mombo) Dosso, dit Nombatié (ou Mombatié), un Qadiri, avait eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Vanly Cissé, marabout de Gominasso (canton Yoro-Nigbi) »[99], soit un autre Cissé du même lignage religieux dont nous n'avons pas d'autre trace.

Lansina Dao, dit Lansina Houlé

Nous avons aussi la trace, à « Gbominassou », en 1922, d'un enseignant qui n'est pas un Cissé. Ce karamoko se nomme Lansina Dao, dit Lansina Houlé [Oulé][100]. Il est « né à Gbominassou vers 1860 », où il réside. Il est qualifié de « Mandé-Dioula ». La question du formulaire sur sa « secte » est restée sans réponse. Il a eu pour maître un « marabout à Diélisso (Korhogo) » – dont le nom, manuscrit, est difficile à déchiffrer. Il est jugé « assez riche. Commerce de kolas ». « Son village a été attaqué et cassé par Samory. S'est enfui au Soudan [Mali] ». « A une certaine influence sur le canton de Gbato-sud[101] où il est resté quelques années et n'a pas beaucoup d'influence dans le Yoro-Nigbi son canton d'origine ».« Intelligent. Ne parle pas l'arabe mais l'écrit assez bien et en explique les textes. 8 élèves du canton de Yoro-Nigby (parents cultivateurs) ».

Les Statistiques des écoles coraniques, qui le nomment « Lancina Daho », le qualifient de « Khadri » et lui attribuaient 7 élèves en 1916. En 1917, elles le désignent comme « Lancina Dao, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître Sidiky Karamorho, de Diéliso (HSN [Haut-Sénégal-Niger][102], 15 ouvrages, 7 élèves »[103].

98. Parmi les cantons qui composent le cercle du Ouorodougou, figurent alors celui de Yoro-Nigbi, où se trouve Gomanasso, au nord de Mankono, et celui de Fanié-Nigbi, où se trouve Kani, au nord de Séguéla. Nigbi est le nom d'une population Manding, composée de trois groupes, dont les Nioronigbi (les Yoro-Nigbi de l'orthographe coloniale), centrés sur Faraba, qui est à une trentaine de kilomètres au sud de Gominasso (M.-J. Derive, 1990, fasc. 1 : 42-43).

99. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Karamandougou, localité de Guiborosso, fiche de renseignements ouverte le 5 juin 1922 au nom de Nombo (ou Mombo) Dosso, dit Nombatié (ou Mombatié), almamy de Guiborosso.

100. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, canton de Yoro-Nigbi, localité de Gbominasso, fiche de renseignements ouverte le 20 août 1922 au nom de Lansina Dao, dit Lansina Houlé.

101. Le centre de ce canton est Tombougou, à 7 km au nord-ouest de Boundiali (soit à environ 120 km au nord de Gbominasso).

102. Dans la fiche de renseignements, Diéliso est localisé dans la circonscription de Korhogo et ici dans la colonie du Haut-Sénégal-Niger. On notera la contradiction sans pouvoir la résoudre. Ce toponyme est assez commun. Le Haut-Sénégal-Niger, créé en 1904, et dont l'espace administratif fut évolutif, rassemblait notamment le Mali et le Burkina actuels.

103. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : « Gomanaso ».

Lansina Daho, un nom que Marty ne mentionne pas, et qui ne figure plus dans les Statistiques de 1917, a donc voyagé : son maître était du côté de Korhogo ; il avait résidé lui-même quelque temps vers Tombougou (canton de Gbato-sud) à plus de 100 km de là. Il faisait le commerce de la cola et il s'était, lui aussi, réfugié au Soudan/Mali pour fuir Samori – un profil très proche de celui de Farikou Cissé.

Bakonoyaoué Kamaraté

Reste un dernier nom, qui est seulement présent dans les Statistiques des écoles de 1917, et dont la lecture n'est pas sûre : « Bakonoyaoué Kamaraté, [a eu pour maître] Mandjiouaha Kamaraté, de Kénigoué, 20 ouvrages, 30 élèves »[104]. Ce n'est donc pas, lui non plus, un Cissé. Pourtant, d'après ces derniers chiffres, ce karamoko a une certaine surface mais nous n'en savons pas plus. Kénigoué/Tiéninghoué, où il a fait ses études, se trouve à environ 130 km au sud-est de Gomanasso.

Si l'on s'en tient aux sources que nous venons de citer, il semblerait que les Cissé aient reçu leur formation en famille, tandis que les membres d'autres lignages ont été des étudiants pérégrins. Les premiers ont reçu un enseignement « endogamique » ou « consanguin », pour employer des analogies matrimoniales, les seconds ne sont pas des membres de ce premier cercle et sont allés chercher à l'extérieur leurs maîtres et leurs titres d'enseignants patentés.

Dans le quadrillage islamique du Ouorodougou, Gomanasso occupe donc une place de type intermédiaire, mais non négligeable, sur les itinéraires du commerce de la cola et d'autres marchandises et sur ceux de la circulation des karamokos.

Mankono, ville d'islam

Au début des années 1920, écrit Marty, « Mankono semble […] par le nombre et la valeur de ses personnages tenir le rôle de métropole d'islam de la Haute Côte d'Ivoire ; on ne voit guère que Bondoukou qui puisse lui tenir tête Ce sont ses marabouts qui donnent le ton ; c'est à leurs lumières qu'on a recours dans les discussions théologiques, cultuelles ou rituelles ; ils indiquent le début et la fin du jeûne, le processus des fêtes, le choix des lectures, les sujets de prône ; c'est à eux qu'on s'adresse pour élucider un hadith obscur. »[105] En 1930, un administrateur du cercle tient encore des propos analogues et parle de « Mankono, véritable berceau de l'islamisme en Côte d'Ivoire »[106].

Ces éloges pourraient surprendre, car on pense plus volontiers à d'autres villes islamiques du Nord mieux connues. C'est que, après le double cataclysme né de l'aventure samorienne, puis de l'occupation coloniale, Mankono a pris le relais de villes d'islam ruinées comme Boron et Kong, et nous verrons ensuite, par l'étude de deux de ses bibliothèques, que la cité est effectivement un pôle régional de savoir islamique.

Au début du XXe siècle, Clozel qui y est passé en tournée en février 1905[107] en a laissé une description vivante : « le village indigène de Mankono […] doit compter plus

104. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, 1917 : Gouamanaso.
105. P. Marty, 1922 : 163.
106. ANCI, X-21-437. cercle du Ouorodougou, rapports trimestriels, 1930.
107. Il est alors, depuis 1903, gouverneur de Côte d'Ivoire.

de trois mille habitants ; on y fait un gros commerce de colas, et un groupe de marabouts mandé y est installé ; les deux principaux d'entre eux sont Bokhary Fofana et Fasséko Karamokho […] À noter le défilé des marabouts et de leurs disciples, avec chants accompagnés de coups de gong et de cloche lents et espacés. Ils sont coiffés d'un tarbouche pointu entouré d'un petit turban. Ils exécutent ainsi une belle entrée de mamamouchis »[108]. Clozel visite ensuite le village, son marché et « trois écoles musulmanes ».

Administrateur au tournant des années 1950 à Mankono, J. Germain la décrit, pour sa part, comme un « village de type soudanais aux cases rondes de pisé couvertes d'un toit de chaume conique »[109]. Elle avait donc encore gardé, en ces années là, son aspect ancien.

Les Mosquées de Mankono

Ripert, cité par Marty, a recueilli l'histoire de la mosquée du Vendredi de Mankono, « une élégante mosquée-cathédrale (diamiou) dans le style soudanais », alors vieille d'un siècle – ce qui la fait remonter au début du XIXe siècle –, d'où il ressort que c'est un personnage religieux, Ladri Kassama, venu du Fouta Djalon, installé à Koro, qui aurait décidé de l'emplacement de la mosquée, en indiquant comme modèle celui de la mosquée de Djenné, et désigné le premier imam[110]. Germain donne de cette mosquée une description, il est vrai, assez générique : « Seul bâtiment tranchant sur l'ensemble, la mosquée de style dit soudanais avec son minaret en pain de sucre hérissé de perches (comme les murs extérieurs) qui permettaient de grimper sans échelle ni échafaudage lorsque des réparations s'imposaient, c'est-à-dire en fait après chaque saison des pluies car murs et minaret étaient en briques sèches de pisé »[111]. Cette mosquée a été ensuite remplacée, au début des années 1970, par une construction dans un style qui rappelle celui de l'architecture coloniale (balcons, claustra, deux tours en façade et des sortes de fenêtres en arc de cercle, au-dessus de l'entrée, qui évoquent plutôt un modèle d'église), comme le montre l'image ci-dessous. Cet édifice a fait place à son tour, au cours des années 2010, à un nouveau bâtiment. Ce sont les travaux dont parle le commentaire de la photo mise en ligne.

Le rapport de Ripert, cité par Marty, mentionne une autre mosquée construite dans un quartier de la ville, et signale l'opposition qu'elle suscita :

« L'autre mosquée de Mankono, celle du quartier de Morio [*sic*][112] (Diamiou Karamorho), fut édifiée en janvier 1911 par les seuls gens du quartier de Morio. Elle

108. F.-J. Clozel, 1906 : 106. On rapprochera cette description de celle que donne Marty des namoutiguis, c'est-à-dire de ceux qui ont reçu le turban, signe du niveau supérieur acquis dans les études : « Dans les réjouissances publiques, les namoutiguis font cortège à part. Revêtus de grands manteaux d'apparat en forme de chapes, la tête ornée de plusieurs étages de turbans, le chapelet à la main, ils récitent, le visage demeurant impassible, des sortes de psaumes scandés par le son triste et grave du « tabéli » [tambour]. Ces cortèges, à la fois mornes et solennels, contrastent étrangement avec les bonds désordonnés, les éclats de rires, les cris et clameurs d'allégresse des musulmans non investis et des populations fétichistes » (P. Marty, 1922 : 263).

109. J. Germain, 2000 : 141.

110. P. Marty, 1922 : 163.

111. J. Germain, 2000 : 241.

112. Ce nom de « Morio » est commenté plus bas. Ce n'est pas le nom habituel de ce quartier.

« La mosquée de Mankono avant les travaux. Publié par Fofana de Mankono ».

« Ajoutée le 1er novembre 2013. Voici la toute première mosquée de Mankono. Étant depuis toujours la mosquée principale de la ville et située au quartier Maminan, elle fut reconstruite en dur et inaugurée le 23 juillet 1971. Depuis cette date, voici dans quel état elle se trouvait ».

Source : https://www.youtube.com/watch?v=SJs4j8DJO-g. Visite guidée en dioula.

donna lieu à une curieuse discussion dogmatique entre musulmans, sous le prétexte, exact d'ailleurs, qu'il est de tradition consacrée par les jugements de nombreux jurisconsultes musulmans qu'il ne doit y avoir qu'une seule mosquée-cathédrale dans une communauté musulmane. De plus, les Fofana, gardiens de la grande mosquée, pensaient que les gens de Morio [*sic*] abandonneraient la mosquée-cathédrale le jour où ils posséderaient une mosquée aussi considérable. Les choses menaçaient de mal tourner : des disputes incessantes éclatèrent entre les deux quartiers. Après maints palabres, l'autorité française réussit à les mettre d'accord ; tous se mirent alors avec fureur à la construction de cette mosquée, qui fut terminée en un mois ; les fétichistes s'abstinrent »[113].

Il vaut la peine de souligner que ce conflit est toujours actuel. Avant la visite du président de la République de Côte d'Ivoire, Laurent Gbagbo, à Mankono, en 2009, la presse a évoqué les affaires locales qui allaient lui être soumises :

> « Les Koyaka de Mankono […] prient pour la réalisation de grands ouvrages qui vont désenclaver ladite cité. Toutes choses qui permettront à Mankono de sortir de sa léthargie. Il s'agit entre autres, du butinage [*sic*-pour bitumage] de l'axe Zuénoula-Mankono et Mankono-Tiénigboué. La création de nouvelles sous-préfectures (Fizanlouma, Kagnénin), l'adduction en eau potable pour cette région et/ou la construction de forages dans les villages de cette localité. À côté de cela, les Mankonoka souhaitent l'extension du réseau électrique, la

113. P. Marty, 1922 : 164.

construction d'un collège de jeunes filles et le règlement d'un vieux contentieux pour la gestion de la grande Mosquée de Mankono entre les Fofana de Mamina et les Karamoko du quartier Mouéla »[114].

Ce texte rappelle donc l'actualité du contentieux, mais il met aussi clairement en évidence le nom des quartiers de Mankono concernés. Les Karamoko occupent le quartier Mouéla (appelé quartier Morio, chez Marty)[115].

Les fiches de renseignements et autres notices biographiques (1901-1913 et 1920-1922)

Dans une partie du Nord-ouest ivoirien, les musulmans sont souvent qualifiés de *silama,* un nom dérivé des mots arabes *islam* et *muslim* (« musulman »)[116], par opposition aux *tun tigi,* « les guerriers », à Korhogo[117], ou *tohon tigi* à Mankono[118]. Le terme de *silama* s'applique tout particulièrement à ceux qu'on pourrait appeler les « professionnels » de l'islam, les lettrés, pour les distinguer des « guerriers », qui se disent aussi musulmans, mais dont l'observance islamique est beaucoup moins stricte. Ces derniers continuent aussi à pratiquer des cérémonies coutumières et des rituels d'origine animiste.

Sur les *silama* de Mankono, nous disposons de 19 fiches de renseignements. Comme il y a trois cas où il existe deux fiches différentes pour une même personne, nous avons affaire, au total, à 16 personnages. Nous y ajouterons un nom (Kansala, ou Kansana, Karamoko), absent des fiches de renseignements, à partir d'une notice de Marty, complétée par les Statistiques des écoles. Soit un total de 17 notices biographiques.

Sur les 19 fiches, 11 sont datées de 1901 à 1913 (dont 10 pour l'année 1913), et 7 de 1920 à 1922 (dont 5 pour la seule année 1922). Nous ne comptons pas quelques doubles identiques. Ces deux pics de 1913 et 1922 correspondent à des suites de demandes d'enquêtes lancées par le Gouvernement général.

Sur ces 16 personnages, nous comptons 7 porteurs du *diamu* Fofana (dont 6 à partir de fiches ouvertes en 1913-1916) et 9 porteurs du *diamu* Karamoko (dont 7 à partir de fiches ouvertes en 1920-1923). Ce décalage chronologique pourrait signaler un déclin des Fofana et une montée en puissance des Karamoko, ou, du moins, de l'attention qui est portée par l'Administration à ces derniers. Nous allons essayer de préciser les relations entre ces deux familles, qui dominent le monde clérical de Mankono.

L'affaire M'Fali Oulé Fofana

Nos premières informations, datées de 1900-1901, concernent M'Fali Oulé Fofana, un membre de la famille Fofana, « fils de Moussa Fofana et de Massa Fofana », pas autrement

114. http://www.koffi.net/koffi/actualite/70890-Visite-du-chef-de-l-etat-a-Mankono-Ce-que-les-Koyaka-attendent-de-Gbagbo.htm

115. En bamana-dioula, mori désigne un musulman et, plus spécifiquement, un homme de religion et un marabout (aux sens noble et moins distingué du terme). Ce peut être l'origine d'une telle appellation.

116. J. Germain y voit plutôt la signification de « Gens du salam » (2000 : 140).

117. R. Launay, 1992 : 109-111.

118. J. Germain, 2000 : 134-135. Voir aussi Y. Person, 1963 : 140.

connus[119]. Si l'on en croit cet état civil, il serait donc Fofana par son père et par sa mère.

Nous avons d'abord, à son sujet, une notation plutôt favorable émise à la fin de l'année 1900 : « M'Fali Fofana est un musulman assez riche ayant beaucoup d'influence sur les indigènes. Est à connaître. Il paraît très bien disposé pour nous, mais il n'y a qu'une confiance limitée à avoir en lui. Si jamais il se passait quelque chose à Mankono (une représaille par exemple), il ne serait pas ignorant dans l'affaire. Cet homme habite Mankono. La plus grande partie de ses biens sont à Dialacoro[120], village situé à 4 heures de marche à l'est de Mankono (Marabadiassa) ».

Quelques mois plus tard, la situation a brusquement évolué : « N'a pu être noté, ayant été emprisonné le 27 juin, le lendemain de l'enlèvement de Danhantogo [Dantougou] » [il s'agit d'un village rebelle dont nous allons reparler] (Notation du 1er semestre 1901, par l'adjudant commandant le poste).

En octobre 1901, la fiche de renseignements, dans laquelle ont été reportés ces éléments, dresse désormais un portrait contrasté du personnage : « À l'arrivée de Samory dans la province, il s'est affilié avec un de ses griots du nom de Amara Dially qui était accompagné lui-même d'un certain Morofandian, il leur aurait donné l'hospitalité et en aurait profité pour s'enrichir de captifs ainsi que sa famille.

Assez riche, possédait, à l'inventaire de ses biens, une famille de neuf femmes et douze enfants, un cheval, neuf bœufs ou vaches, quatre veaux et sept moutons. A beaucoup de relations avec les Dioula qui viennent des Territoires militaires du Haut Sénégal (ancien Soudan). Il a beaucoup d'influence sur les gens de Mankono, est beaucoup plus écouté que le chef de village.

Par son commerce et par l'intermédiaire de ses femmes qui vont sur les marchés de Danhantogo et Diorolé[121], il a beaucoup de relations avec ces populations. Est très intrigant.

Son intelligence est plutôt développée, sa moralité est douteuse ; la condamnation qu'il vient d'avoir l'indique. Il nous faisait bonne figure et, derrière, il nous trahissait ».

Le 15 octobre 1901, l'administrateur de Séguéla indique qu'il a été envoyé hors de Mankono à Dabakala : « M'Fali Fofana a été condamné par Monsieur le Gouverneur de la Côte d'Ivoire à la perte d'une partie de ses biens et à la résidence obligatoire à Dabakala à la suite de l'opposition sourde qu'il faisait à notre action politique et de ses relations louches avec les rebelles de Diorolé et de Dantougou [Danhantogo].

Sans avoir jamais rempli de fonctions officielles, il était le vrai chef du Koyakadougou[122], éclipsant le chef religieux musulman, vieillard presque en enfance, et le chef héréditaire de Mankono qui est d'une famille fétichiste. La source de son influence résidait dans sa richesse provenant des dons de Samory et de ses bonnes relations avec

119. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements « concernant le nommé M'Fali Oulé Fofana », ouverte le 1er octobre 1901. Une appréciation portée au titre du second semestre 1900 y est jointe.

120. Dialakoro est à mi-chemin entre Mankono et Marabadiassa (respectivement à 45 km de la première et à 53 de la seconde).

121. Danhantogo (Dantougou) et Diorolé (Djorolé) sont deux villages à une trentaine de kilomètres à l'est de Séguéla.

122. Koyakadougou, ou Koyagadougou : le pays koyaga. On trouve aussi, sur la carte ci-dessous, l'orthpgraphe Koyradougou, ou Koyaradougou. Au sens strict, le terme désigne un ensemble de populations mandingophones réunies dans les villages qui entourent Mankono dans un rayon d'une trentaine de kilomètres.

La région entre Séguéla et Mankono (« Mankona »)

Plusieurs indications topographiques sont ici relevées pour les besoins de cette présentation : la position des cantons du Koyradougou (ou Koyaradougou) et de Diokala, celle du village de Massala, centre d'une rébellion des marchés locaux de la cola en 1898, et un autre village engagé dans cette lutte, celui de « Danhanlogo » (écrit aussi Danhantogo, ou Dantougou). À proximité de ce dernier se trouve Kouroukoro, dont il va être également question plus loin. Une croix indique le lieu de la mort du capitaine Ménard, en 1892, tué par les Samoriens. Distances : Séguéla-Massala : 35 km. Massala-Mankono : 33 km.

Source : Extrait de la carte de la Côte d'Ivoire de Bourdariat (1902)
http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530299993/f1.zoom.r=cartes%20de%20C%C3%B4te%20d%27Ivoire.langFR

les chefs sofas. Il est à souhaiter qu'il ne revienne jamais à Mankono où il ne manquerait pas de se poser en martyr aux yeux de ses coreligionnaires. C'est un homme très intelligent et très intrigant. Il est redevable de la légèreté relative du châtiment qui le frappe à ce fait qu'il a été assez habile pour qu'il n'ait pu être trouvé de preuve matérielle contre lui. Ses agissements étaient de notoriété publique »[123]. En d'autres termes, il n'y a pas vraiment de preuves contre lui et l'on cherche surtout à se débarrasser d'une personnalité influente et encombrante qui concurrençait l'almamy et le chef animiste du village, du moins si l'on en croit ce procès à charge.

L'affaire s'est nouée autour de la rébellion des villages proches de Massala, une escale dioula à 35 km à l'est de Séguéla, dont Diorolé (Djorolé) et Dantougou (Danhantogo) font partie. Ces villages, situés à mi-chemin entre Séguéla et Mankono, vivaient de leur position de courtage entre fournisseurs Gouro et marchands venus du Nord (actuel Mali).

« Ce commerce va manifester une belle résistance. Les cantons mandingues avoisinant Séguéla empêchent toute tentative de pénétration chez les Gouro. Le journal du

123. Séguéla, 30 octobre 1901.

poste de Séguéla de la fin 1898 dit ceci : "Séguela est calme, mais les marchands désertent les marchés pour éviter l'acquittement des taxes. Seul Djorolé qui refuse toujours de se rendre à 1'appel du poste est florissant […]. Le marché voisin de Dantougou fait des préparatifs défensifs avec l'aide d'anciens sofas de Samori. Les troupes françaises sont obligées d'attaquer etc. »[124]

[…] « Le chef de poste de Séguéla parle alors d'une véritable ligue constituée par les villages-marchés de Djorolé, […] Tiemassoba, pour résister à la pénétration française du pays Gouro par le nord. En février 1900, Massala, chef-lieu du canton de Djokala, oblige les Français à rebrousser chemin. Les gens de ce village et ceux de Djorolé attaquent plusieurs fois les détachements français. Ce n'est qu'en mars de cette année que Massala est pris alors que Djorolé résiste toujours. Un officier dit encore : "Les gens de Séguéla et Djorolé sont jaloux de voir notre pénétration chez les Gouro dont la clientèle était jusque là leur monopole". En 1901, il fallut de nouveau déblayer les environs de Séguéla et briser une résistance dont le siège était constitué par les marchés de courtage Malinké aidés par leurs partenaires marchands Gouro »[125].

Dans sa tournée de février 1905 à Séguéla, le gouverneur Clozel observe les conséquences effectives sur le commerce dans la zone : « Le trafic de la cola se fait maintenant plus au sud, plus à portée des lieux de production, mais Séguéla reste une étape commerciale »[126]. N. Ouattara commente les propos de Clozel : « Séguéla n'est qu'une petite escale commerciale. Il s'est passé que les commerçants soudanais ont suivi l'avance des troupes françaises vers le sud, bénéficiant de leur protection »[127]. En d'autres termes, les "Soudanais", accédant désormais directement au pays gouro, peuvent se passer des courtiers traditionnels du Ouorodougou. Ils leur ont pris leurs marchés, entraînant ainsi une crise de toutes leurs activités.

M'Fali Oulé Fofana, dont la fiche de renseignements notait, nous l'avons vu, qu'il avait précisément beaucoup de relations avec ces populations par l'intermédiaire de ses femmes qui allaient sur les marchés de Danhantogo et Diorolé, est donc accusé de complicité avec les rebelles. C'est toute la question du bouleversement des marchés du Ouorodougou qui est ainsi posée.

La trace de Mfali Oulé Fofana s'efface, pour nous, à Dabakala. Seule une mention de Marty permet de connaître le moment de sa libération, deux ans plus tard (voir le chapitre 11 ci-dessous).

Nos informations suivantes sur Mankono datent de 1910. Dans sa lettre de 1910 au Gouvernement général[128] concernant les marabouts de la colonie destinataires de la copie d'une lettre de Saad Bouh à son frère Ma al-Aynin, le gouverneur de la Côte d'Ivoire recense deux marabouts notables à Mankono : Bakary Fofana et Vaséko Karamoko. Nous retrouvons donc là les noms distingués par Clozel.

124. ANCI, XIX-45-6/138, fin 1898, cité par J. Richard, 1972 : 145, et N. Ouattara, 1992 : 106-107.
125. J. Richard, 1972 : loc. cit.
126. F.-J. Clozel, 1906 : 108.
127. N. Ouattara, 1992 : 107.
128. ANS, 5 G 63, Gouverneur de la Côte d'Ivoire au au Gouverneur général de l'AOF, Services des Affaires politiques, Bingerville, 15 décembre 1910.

> « Les Fofana et Karamoko à Mankono (les Karamoko n'étant semble-t-il à l'origine qu'une fraction des Fofana), portent des noms bien connus dans la tradition manding : Fofana est un nom clanique d'origine soninké, et ceux qui le portent sont considérés comme originaires du Kaarta ; leur présence dans le centre de la Côte d'Ivoire semble liée à des migrations relativement récentes qui ont introduit l'islam dans cette zone »[129].

Nous retrouvons aussi, une fois de plus, ces filières de personnages portant des noms d'origine Soninké qui irriguent tout l'islam ivoirien. Quant à *karamoko*, c'est un nom commun malinké[130] devenu, dans ce cas, un *diamu.*

« Bokéri Fofana », ou « Gbouekeri Fofana »

Bakary Fofana est, en 1913, l'almamy de Mankono. C'est, pour l'époque et pour cette région, un personnage central. Nous disposons, sur lui, de deux fiches de renseignements, toutes les deux ouvertes en 1913 (12 mai et 10 juin 1913), qui se complètent, non sans quelques contradictions[131]. Il est nommé « Bokéri Fofana, dit Gbouéké » (fiche du 12 mai 1913), et « Gbouekeri Fofana » (fiche du 10 juin 1913).

De même, il est déclaré « né à Mankono vers 1860 » (12 mai), et « vers 1856 » (10 juin).

Selon la fiche du 12 mai, il est « Khadri ». Par contre, il n'est « ni Khadri, ni Tidjani », selon celle du 10 juin.

Une seule des deux fiches note qu'il « a reçu le turban de feu Lassana Karamoko d'Oussoukro » (10 juin) – turban consacrant l'achèvement de ses études islamiques et sa reconnaissance comme lettré accompli.

À la lecture combinée de ces deux fiches de renseignements, les liens de parenté entre les membres de la famille de Gbouékéri Fofana ne gagnent pas en clarté. Il semble que des informations concernant le reste de la famille se soient trouvées mêlées à celles concernant directement Gbouékéri. Nous avons donc été amenés à considérer que certaines des informations biographiques contenues dans l'une ou l'autre de ces fiches s'appliquaient, en fait, à d'autres membres de la parenté proche. La quasi-homonymie entre Bokéri/Gbouékéri et son père Bokéri n'a pu que faciliter ce genre de confusion.

Ces fiches de renseignements, notamment celle du 10 juin, contiennent des sortes de coupés-collés, qui amalgament ainsi dans un même document des informations sur le père Bokéri et le fils Bokéri/Gbouékéri, et, plus loin, sur le grand-père et le grand-oncle de Gbouékéri. Peut-être y a-t-il eu fusion, et confusion, de plusieurs fiches nominatives antérieures.

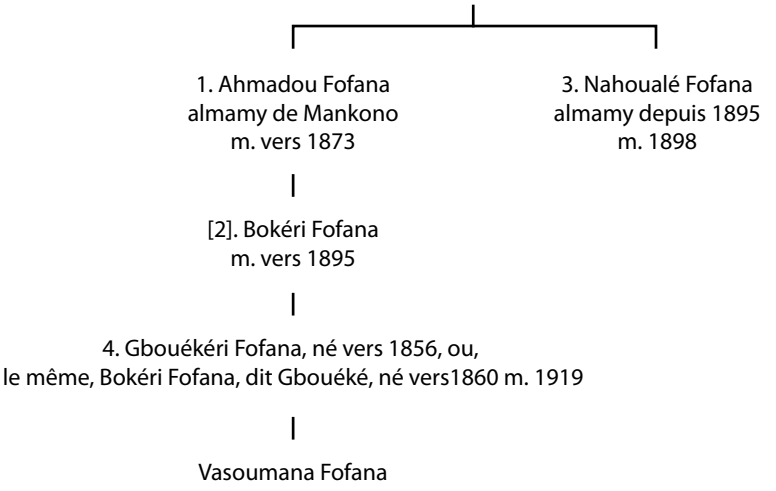
129. D. Creissels, 1988 : 3.

130. « Kara » vient de la racine arabe *qara'a* (« réciter, lire, étudier ») et *mogo,* ou *mogho,* désigne, en malinké, une personne, un homme. Le sens le plus courant est celui de maître d'école.

131. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Ouorodougou, fiches de renseignements, ouvertes le 12 mai et le 10 juin 1913, au nom de « Bokéri Fofana, dit Gbouéké » (12 mai) et de « Gbouekeri Fofana » (10 juin). Les deux fiches sont proches. mais il y a aussi quelques discordances ou compléments d'information de l'une à l'autre que nous signalons. L'orthographe de Gbouekeri est variable selon les sources, avec ou sans accents. Elle est sans accent dans la fiche du 10 juin mais, dans un souci d'uniformisation, nous avons choisi de l'écrire avec accents : Bokéri et Gbouékéri (sauf lorsqu'il s'agit de citations où l'accent aigu est absent).

La reconstitution que nous proposons, tout en s'appuyant sur le contenu de ces deux fiches, a nécessité quelques interprétations et hypothèses, qui pourront toujours être remises en question en présence d'éléments nouveaux. Nous en tirons la généalogie ci-dessous, les numéros indiquant l'ordre de succession aux fonctions d'almamy qui se dégage de ces documents.

Généalogie dans la branche de la famille Fofana fournissant les almamys de Mankono (dernier quart du XIXe siècle) et ordre de succession de ces almamys (d'après la lecture interprétée des deux fiches de renseignements de Gbouékéri/Bokéri Fofana (1913).



La coïncidence entre la date de la mort de Bokéri Fofana (n° 2), fils d'Ahmadou Fofana, et celle de l'accession de Nahoualé Fofana aux fonctions d'almamy, en 1895, suggère que Bokéri Fofana a bien exercé, lui-même, ces fonctions entre 1873 (date de la mort de Ahmadou Fofana) et 1895 (accession de Nahoualé Fofana), et cela bien que les sources ne l'indiquent pas explicitement.

Les informations recueillies dans les fiches de Bokéri/Gbouekéri Fofana pour établir ce tableau sont les suivantes :

– [« Bokéri Fofana, dit Gbouéké »] a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Bokéri Fofana, marabout très renommé. Mort vers 1895 » (fiche du 12 mai 1913).
– « Fils de Ahmadou Fofana, ancien almamy de Mankono, célèbre et renommé partout, mort vers 1873 » (10 juin 1913).

C'est un exemple de confusion entre Bokéri, le père, fils de Ahmadou, et Bokéri, dit Gbouéké, fils de son père Bokéri – Ahmadou étant dès lors le grand-père de Gbouéké.

– « Nahoualé Fofana, frère de Ahmadou Fofana » (10 juin 1913).
– « Almamy de Mankono depuis 1895. A bien accueilli Samory comme tous les musulmans de ce pays (12 mai 1913) ».

Contrairement aux apparences, cette seconde phrase semble bien s'appliquer, d'après le contexte, à Nahoualé Fofana, almamy depuis 1895, et non à Bokéri/Gbouékéri, comme la suite le prouve.

« Au temps de Samory, son frère [?] était Nahoualé Fofana, frère de Ahmadou Fofana » (10 juin 1913). Il y a une erreur probable de copie, sinon la phrase n'a pas de sens et la parenté devient confuse. Nous proposons la lecture suivante : « Au temps de Samory, l'almamy était Nahoualé Fofana, frère de Ahmadou Fofana ». La suite de la phrase prend alors tout son sens : « Il [Gbouékéri] n'eut donc qu'un rôle secondaire à jouer. Surtout qu'il était, entre les deux passages de Samory en [95 ?], devenu aveugle » (10 juin 1913).

En d'autres termes, « au temps de Samory », Gbouékéri n'était pas encore almamy et il n'était donc pas en première ligne face à l'envahisseur. Quant à sa cécité, elle est effectivement confirmée par ailleurs.

« Nahoualé Fofana mourut en 1898 et Gbokéri devint almamy » (10 juin 1913). Cette succession devient précise. Si l'on comprend bien, Gbouékéri succédait ainsi à celui qui était le frère de son grand-père, Ahmadou Fofana. La fonction d'almamy revenait dans la descendance directe d'Ahmadou Fofana, après un passage par le frère de ce dernier.

Après avoir ainsi identifié ces pièces rapportées dans les fiches de renseignements sur Bokéri/Gbouekéri Fofana, nous pouvons maintenant nous intéresser aux informations biographiques qui concernent celui-ci personnellement. Les deux fiches rivalisent, à cet égard, d'éloges sur la personnalité de l'almamy de Mankono :

« Comme almamy de Mankono, a beaucoup contribué à ramener le calme dans le Koyarhadougou lors de notre occupation. Devenu aveugle, il dut rester à l'écart et a perdu de son influence » (12 mai 1913).

« Vient néanmoins de lui-même au poste et n'a jamais eu de difficultés avec l'administration » (12 mai 1913).

« Est resté à Mankono et nous a aidé dans notre occupation. Étant aveugle, il fréquentait peu ce poste, bien qu'il y vînt volontiers lorsqu'il y était appelé. Ne manque maintenant pas une occasion d'y venir saluer les Européens. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration.

Gbouékéri jouit chez tous les Dioulas musulmans de la Haute Côte d'une grosse renommée. Ne pouvant se déplacer à cause de sa cécité, il a peu de relations. Celles qui lui restent sont entièrement par son fils Vasoumana. Gbouékéri témoigne toujours de la plus grande déférence vis-à-vis de l'autorité et, malgré son âge et sa cécité, vient souvent au poste » (10 juin 1913).

« Ne parle pas l'arabe. L'écrivait, paraît-il, fort bien et en expliquait les textes les plus ardus. Est assez renommé. Ne peut plus donner maintenant qu'un enseignement verbal. Est renommé pour son bon sens » (12 mai 1913).

5 talibés. 15 élèves […] des villages musulmans voisins de Mankono. Leurs parents sont cultivateurs ou dyoulas » (12 mai 1913).

« Sa cécité le force à se tenir à l'écart. Valeur morale : assez grande » « Il n'y a rien à attendre ou craindre de lui » (12 mai 1913).

« Bokéry Fofana, aveugle et très âgé, a maintenant une influence réduite mais

comme almamy de Mankono, il met volontiers son autorité à notre service » (12 mai 1913).

« Paraît intelligent bien que ses facultés soient affaiblies par l'âge ou son infirmité. Ne parle pas, mais écrivait très bien l'arabe et en expliquait fort bien tous les textes. Devenu aveugle[132], a laissé son enseignement aux mains de son fils Vasoumana Fofana.

Aveugle, n'a plus de relations et vit retiré. Son fils cultive des anciennes relations, uniquement dans le monde musulman. N'a pas de relations avec nos agents » (10 juin 1913).

« Attitude : bonne. A une grande réputation d'honnêteté et de valeur morale. On ne peut rien en craindre. Mais il peut nous être utile par son influence qu'il met volontiers à notre service » (10 juin 1913).

Notation actualisée en 1915 : « Gbouékéri continue à faire preuve de loyalisme. Il semble bien que dans la querelle de Vanli Fofana avec Dioman Dosso, il ne fut partisan de celui là que dans la mesure voulue pour ne pas désobliger ses coreligionnaires influents[133] » (Séguéla, le 25 avril 1915. L'administrateur).

On retrouve là les poncifs habituels de ce genre de littérature administrative. On peut y lire, en filigrane, les critères alors en vigueur pour juger de la loyauté d'un notable local, l'un des principaux étant la fréquentation du poste.

En dépit de sa cécité, les Statistiques des écoles coraniques, qui le qualifient, elles aussi, de « Khadri », reconnaissent encore 40 élèves en 1916 et en 1917 à Gbouékéri Fofana[134]. Son fils Vasoumana (Anzoumana, Vanzoumana, Ousman) était là, on l'a dit, pour l'assister. Dans l'autre version, non datée, des Statistiques de 1917, le signalement est concordant mais plus complet : « Gbouaké Fofana, 65 ans, Khadri, [a eu pour maître [Abdoul Kadiri Ka.[ramoko], 120 ouvrages, 40 élèves. Almamy de Mankono aveugle. Influence : Mankono et environs »[135]. Ainsi qu'il est indiqué dans la fiche de son successeur Vanli Oulé Fofana, ci-dessous, Gbouekéri Fofana, est décédé en avril 1919.

Si nous comparons ces résultats avec la notice que Marty consacre à ce personnage[136], nous sommes confrontés à de nouvelles difficultés.

Marty a utilisé la seule fiche du 10 juin 1913 et reproduit, en conséquence, les incohérences dans la parenté que nous venons de souligner, notamment la confusion entre Bokéri père et Bokéri/Gbouékéri fils.

132. Gbouekéri Fofana est devenu aveugle, nous dit-on, entre les deux passages de Samori (1895). Celui-ci avait réoccupé la ville après l'échec de la colonne Monteil. Le paradoxe de cet homme devenu aveugle dès l'âge de 35 ou 40 ans est qu'il était dépositaire d'une bonne bibliothèque qu'il ne pouvait plus utiliser directement, mais qui a dû profiter à ses fils et talibés.

133. C'est une allusion au conflit entre le chef animiste du village et du canton, Dioman Dosso, et le quartier Fofana sur lequel nous allons revenir. Gbouékéri n'aurait donc soutenu Vanli Fofana, un personnage influent que nous présenterons plus loin, et son successeur, que par solidarité familiale.

134. ANS 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 et cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Mankono.

135. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

136. P. Marty, 1922 : 159-160.

Il fait aussi de Nahoualé, qu'il appelle Vakouali (le « V » et le « N » majuscules manuscrits de l'époque ayant des formes voisines), un fils d'Ahmadou et frère de Bokéri père, alors qu'il s'agit d'un frère d'Ahmadou.

Marty introduit aussi un autre nom dans la succession, qui est absent des sources administratives consultées : « Ahmadou mourut vers 1873, un de ses frères ou cousins, Mfalli Tierekoni, né vers 1825, lui succéda et se fit aussi une grande réputation de sagesse et de science ». Il aurait ainsi été le successeur immédiat d'Ahmadou et son nom s'ajouterait à la liste des almamys. Nous enregistrons cette information supplémentaire sans pouvoir la confirmer par ailleurs.

Si nous mettons en perspective les données ainsi réunies sur la succession aux fonctions d'almamy à Mankono, quelles que soient les hésitations possibles sur les articulations de cette succession, les informations disponibles permettent d'ébaucher une réflexion sur les modalités de la transmission de la fonction d'almamy à Mankono à la fin du XIXe et au début du XXe siècle.

Comme nous l'avons établi, la fiche du 10 juin 1913 présente Bokéri, le père de Gbouékéri, comme « fils de Ahmadou Fofana, ancien almamy de Mankono, […] mort vers 1873, et de Madiguidé Karamorho. Ahmadou Fofana avait remplacé dans sa charge d'almamy Ahmadou Karamorho. Aujourd'hui [1913], [conformément] aux prescriptions du Coran, est choisi uniquement dans la famille des Fofana et le titre transmis par succession suivant l'ordre coranique ».

Cela semble indiquer qu'un autre mode de succession avait prévalu auparavant : on pense notamment à une règle d'alternance entre les deux familles, Fofana et Karamoko, à laquelle l'accession d'Ahmadou Fofana aurait pu mettre fin temporairement.

Dans la fiche du 12 mai 1913, il est seulement indiqué à propos de Bokéri/Gbouékéri : « Né dans la famille Fofana, dans la branche fournissant les almamys ». À partir de Ahmadou Fofana, ce sont donc les Fofana, du moins une "branche" de ceux-ci, qui sembleraient avoir récupéré la charge à leur seul bénéfice. On verra, cependant, que cette prééminence a continué à leur être contestée.

En fait, l'Administration a du mal à démêler les formes de la succession aux fonctions d'almamy et à comprendre quelle est la place exacte dévolue aux Karamoko et aux Fofana : si cet avantage aux Fofana remonte à Ahmadou Fofana, grand-père de Gbouékéri, il n'est pas très ancien. Les deux familles comportent aussi différentes branches concurrentes qui, comme nous le verrons, ajoutent à la complexité des rôles.

Dans le cas de Bokéri Fofana, père de Gbouékéri, nous avons noté que sa mère, Madiguidé, était une Karamorho (Karamoko) et que son père, Ahmadou Fofana, avait succédé à un Ahmadou Karamorho (peut-être son beau-père), après quoi la succession serait passée aux seuls Fofana selon « l'ordre coranique », c'est-à-dire en ligne masculine. En épousant une Karamoko, Ahmadou Fofana, le grand-père de Gbouékéri, avait donc conclu une alliance matrimoniale avec l'autre grande famille cléricale, et ses héritiers descendaient ainsi des deux lignages. Gbouekéri était l'un d'entre eux.

Gbouékéri occupe donc une place centrale à Mankono dans les années 1910, mais c'est tout un réseau de karamokos qui illustre, en outre, la position éminente de Mankono

en matière d'études islamiques. Les fiches de renseignements nous offrent une série de biographies que nous allons maintenant examiner.

Vassiaka Fofana

Vassiaka Fofana est « né à Mankono », « vers 1870 » selon sa fiche[137]. Il est classé « Mandé dioula » et « Khadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « feu Karamoko Boikary [Gbouekéri] Fofana, almamy à Mankono », Il est d'ailleurs le « cousin germain de Karamoko Boikary Fofana, marabout à Mankono et très respecté dans tout le Ouorodougou ». C'est un personnage de plus faible envergure : « fortune très moyenne », « peu connu et sans influence ». L'administration lui reconnaît un « bon esprit » et une « attitude : bonne ». Il est cependant jugé « peu intelligent. Pourtant, s'il « ne parle pas l'arabe », il « l'écrit parfaitement et en explique les textes ». Il a « 13 élèves de son quartier (fils et neveux). Parents cultivateurs et colporteurs ». C'est un marabout qui ne « se déplace » « jamais ».

Mais l'influence de Gbouekéri Fofana s'étendait plus loin encore. Nous avons trouvé des traces de cette notoriété dans le canton plus occidental du Ouattaradougou, dans les villages de Kani, Kato et Kangaran, à une soixantaine de km de là et plus. Nous y reviendrons à propos des villages concernés.

Vanli Oulé Fofana

Le successeur de Gbouekéri Fofana fut aussi un personnage influent, sans doute plus politique que son prédécesseur. Les fonctions d'almamy n'ont donc pas été transmises à Vasoumana, fils de Gbouekéri, mais à Vanli Oulé Fofana, son aîné d'une vingtaine d'années. En consultant la fiche de Vasoumana, ci-dessous, nous en saurons un peu plus sur la manière dont Vanli Oulé Fofana avait réussi à l'évincer. On ne peut donc parler d'une succession durable aux fonctions d'almamy en ligne directe, de père en fils, dans la famille Fofana, comme nous avions pu en avoir l'impression, et sans doute l'illusion, en dressant le tableau généalogique partiel ci-dessus.

Vanli Oulé Fofana est « né à Mankono en 1860 »[138]. Il est dit n'appartenir à « aucune secte ». Il a eu pour maître Saïdi Karamoko – c'est-à-dire le propriétaire de l'une des deux grandes bibliothèques de Mankono que nous étudions par ailleurs, une des deux grandes figures islamiques de Mankono. Cette information confirme que, par delà les rivalités, il existait des rapports croisés entre les Fofana et les Karamoko (alliance matrimoniale dans un cas, rapport maître-disciple dans cet autre).

Vanli Oulé est le « fils de Moussa Fofana, marabout très connu dans la région de Mankono mort vers 1865, et de feu Massola Fofana. La famille Fofana est de beaucoup la plus grande famille musulmane du Ouorodougou. Elle s'est toujours distinguée par sa turbulence ». Vanli Oulé est donc le fils d'un père et d'une mère Fofana, bel exemple

137. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Koyaradougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 30 mai 1913 au nom de Vassiaka Fofana.

138. ANS, 5 G 59 et 5 G 64, ,cercle du Ouorodougou, fiches de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Vanli Oulé Fofana. Les deux fiches sont identiques. L'exemplaire de 5 G 59 est celui qui a reçu les compléments actualisés.

d'endogamie familiale, probablement entre cousins. Nous n'en savons pas plus sur ce père et sa place dans la généalogie familiale.

Vanli Oulé est « Assez fortuné. Intelligent. Il fait beaucoup de commerce ». Il a, d'autre part, « huit femmes qui font du commerce de colas ». Si nous nous souvenons du rôle analogue des femmes de M'Fali Oulé Fofana sur les marchés de Dantougou et Diorolé, nous voyons se dessiner une économie familiale où les femmes tiennent le commerce de détail ou de demi-gros de la cola sur les marchés du Ouorodougou. Vanli Fofana lui-même, avant de devenir almamy, vivait de commerce : « Souvent absent de Mankono, se rendant dans les marchés du sud ; trafiquant avec un sens très avisé et une réelle intelligence. ».

Vanli Oulé est, dans un premier temps, très apprécié : « N'a jamais eu de difficulté avec l'administration. Vanli est très estimé à Mankono où il passe pour un très honnête homme. Membre du Tribunal de province de Mankono » ; « semble très honnête et très consciencieux. A une excellente réputation ». Lui-même succède à un frère éliminé de la direction de la famille par les Français : « N'a été mêlé à la vie du pays que depuis peu de temps. Son frère Béma Oulé Fofana, ancien chef de famille, fut dépossédé par suite de ses exactions en 1912 et remplacé par Vanli ». Vanli Oulé, jugé « très intelligent » et dont il est dit qu'il « écrit bien mais ne parle pas l'arabe », ne délivre pas d'enseignement. Il « ne se déplace plus depuis sa nomination comme chef de case ». Telles sont les observations faites sur lui en 1913.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1917 le signalent à leur tour. Ses caractéristiques correspondent à celles de la fiche de renseignements : « Valiouli Fofana, 49 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves »[139].

À partir de 1915 (fiche de 1913 actualisée), Vanli Oulé a été l'objet de vives attaques dans les notations écrites par les administrateurs : « Vanli Fofana n'est pas l'homme de bien qu'on croit. Il est intrigant et ne recherche que ses intérêts. Il fut dernièrement à la tête d'une cabale des musulmans de Mankono contre le chef du Koyaradougou, dans le but de le remplacer. D'autre part, au début de notre installation, nous n'avons pas eu à nous louer de lui » (Séguéla, le 25 avril 1915).

Le conflit avec le chef (animiste) du Koyaradougou, déjà plusieurs fois évoqué, entraîne cette rupture. L'Administration a pris le parti du chef et chacun campe sur ses positions. Les notations critiques se succèdent alors dans son dossier.

« Après quelques hésitations qui, tant au sujet du recrutement que de l'intensification des cultures, lui valaient de vertes administrations [*sic* : pour « admonestations »] du chef de poste et de l'administrateur, Vanli Fofana semble faire preuve de bonne volonté. Il est certain que la sympathie n'entre pour rien dans ce revirement, dont on doit être satisfait faute de mieux » (Mankono, 31 août 1916). « Avait été mêlé aux histoires entre Dioman le chef fétichiste et le groupe musulman Fofana dont il est actuellement le représentant auprès de l'Administration » (31 décembre 1920. Signé : Corbière).

139. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

« Quoique affirmant sa volonté de ne pas avoir de palabres avec Dioman et son désir de lui donner tout ce qu'il demandera au nom de l'administration, Vanli voudrait commander directement les villages de culture Fofana (anciens captifs) et en réalité former un groupe à part sur le même pied d'égalité que Tonhoulé, Oussougoula, Dantoufou [villages voisins]. Evidemment il ne faut sous aucun prétexte lui donner satisfaction sous peine de voir saper l'autorité du chef de canton et de créer des difficultés inextricables entre musulmans et fétichistes […]. Est hypocrite et doit être traité énergiquement (31 décembre 1921. Signé : Corbière) ».

Ce conflit ne l'empêche pas de devenir almamy aux dépens de Vasoumana. Il a alors une soixantaine d'années. Selon sa fiche de renseignements actualisée, Vanli Oulé est alors le « chef de famille des Fofana. Almamy des Fofana depuis la mort de Gbouékéri (avril 1919) ». C'est ainsi que nous apprenons la date du décès de Gbouékéri.

Une dernière appréciation, en 1922, le présente comme un « vieillard retors et têtu, très jaloux de son prestige et toujours désireux d'accroître sa clientèle ». « Son attitude est, en apparence, toujours correcte et il affecte maintenant d'être un des plus chauds partisans du chef de canton de Mankono Dioman Dosso, qui est fétichiste, depuis qu'il a compris que ce dernier est très énergiquement soutenu par l'administration contre les intrigues des musulmans.

Est en palabres actuellement avec un marabout d'un autre quartier le nommé Vasséko Karamoko dit Masalanga à cause d'une deuxième mosquée élevée dans le quartier de ce dernier, et où de nombreux fidèles vont prier à la grande indignation de l'almamy Vanli Oulé Fofana qui voudrait les en empêcher ».

Une comparaison avec la notice de Marty sur ce personnage nous réserve une surprise importante. Pour l'essentiel, Marty a confondu les fiches de Vanli Oulé Fofana et de M'Fali Oulé Fofana. Le début de sa notice sur Vanli Oulé, qui s'inspire directement de la fiche de renseignements, est conforme à celle-ci :

> « Vanli Oulé Fofana, né vers 1860, à Mankono, et élève de Saïdi Karamorho. Son père Moussa Fofana, très connu dans la région de Kong, mourut vers 1870. Son frère aîné, Béma Oulé, représentant la famille, Vanli n'avait aucun rôle à jouer ; il se livra donc au commerce, restant souvent et longtemps absent de Mankono, visitant tous les marchés du Sud, trafiquant avec une habileté qui lui a acquis une grosse fortune »[140].

Mais ensuite, c'est l'histoire de M'Fali Oulé Fofana qui vient s'interposer :

> « Il lui arriva en 1901 une histoire désagréable. Il fut nettement accusé d'avoir entretenu des relations hostiles à notre cause avec les populations rebelles de Diorolé, de Dantougou et du Koumana, du sud de Séguéla-Mankono, et d'avoir averti les habitants de ces villages de nos projets à leur égard et des mouvements offensifs dirigés contre eux. Il fut alors envoyé en résidence obligatoire à Dabakala. Deux ans plus tard, sur la sollicitation de ses coreligion-

140. P. Marty, 1922 : 160.

naires, on lui fît grâce sous le prétexte assez amusant qu'il n'avait pas agi par hostilité personnelle à notre égard, mais pour sauvegarder les intérêts de son commerce. »[141].

C'est là que nous apprenons que M'Fali Oulé Fofana (et non Vanli Oulé Fofana) fut libéré deux ans plus tard.

La fin de la notice concerne à nouveau Vanli Oulé, à partir des informations contenues dans sa fiche de renseignements :

« En 1912, son frère Béma fut dépossédé de ses fonctions de chef de famille par suite de ses exactions, et fut remplacé par Vanli. C'est donc lui qui dirige aujourd'hui les destinées de la famille. Il a une très bonne instruction arabe, ne pratique pas l'enseignement, est assesseur au tribunal de subdivision de Mankono. Son habileté ne va pas sans quelques intrigues. En 1914-1915, il se mit à la tête d'une cabale de musulmans de Mankono pour renverser le chef du Koyaradougou et mettre un des leurs à sa place. Cette campagne qui n'aboutit pas causa quelque perturbation dans le canton »[142].

Béma Fofana, dit Béma Oulé

La question du conflit avec le chef de canton domine donc le début des années 1910. La promotion de Vanli Oulé Fofana à la tête de la famille Fofana résulte de la destitution de son frère Béma de ces fonctions, en 1912. Ce dernier semble, en effet, avoir été l'instigateur de ce conflit durable avec Dioman Dosso, le chef de canton. En dépit de cette destitution, Béma Oulé Fofana reste une personnalité influente de la famille Fofana, comme l'atteste la fiche de renseignements établie à son nom neuf ans plus tard.

« Béma Fofana, dit Béma Oulé »[143], frère de Vanli Oulé Fofana, est « né à Mankono vers 1857 », ce qui en fait un homme de même génération que Gbouekéri et un aîné de quelques années de Vanli Oulé. Béma est qualifié de « Mandé Dioula » et, pour ce qui est de sa « secte », d'« indépendant ». Ce n'est pas un enseignant.

L'homme n'est pas négligeable si l'on en croit sa description : « Est le véritable chef des Fofana, venu comme les autres familles de la Guinée. Est le petit-fils de Vafessa Fofana, un des fondateurs, avec le grand-père du chef fétichiste actuel, du village de Mankono. Fortune : assez considérable (bijoux de famille ; plus de bétail depuis l'épizootie) ».

Il reste l'un des principaux acteurs des conflits locaux : « Vit en mauvaise intelligence avec les musulmans Karamoko et les fétichistes de Mankono. A demandé et obtenu de former une unité distincte. Cette autorisation n'a pu tenir et il a été replacé sous l'autorité du chef Dioman ».

141. P. Marty, 1922 : *ibid.*
142. P. Marty, 1922 : 161.
143. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 31 décembre 1921 au nom de « Béma Fofana, dit Béma Oulé ».

L'Administration, qui l'avait d'abord aidé à constituer son « fief » indépendant, lui a donc retiré son soutien : « attitude : douteuse ; ne se présente pour ainsi dire jamais spontanément ». « Valeur morale : sujet à caution ». « On peut craindre sa mauvaise influence… ».

L'administrateur du cercle du Ouorodougou, Corbière, termine sa notation en ces termes : « A été menacé de sanctions pour le cas où sa mauvaise influence serait cause d'incidents (voir rapport politique du 4ème trimestre 1921) ».

L'histoire du personnage s'arrête là dans nos sources. Il a été l'une des figures que l'on pourrait dire contestataires de la famille Fofana.

Vasoumana Fofana

Vasoumana Fofana, celui auquel Vanli a ravi la fonction d'almamy, est « né à Mankono vers 1878 »[144]. Les informations de 1913 le présentent comme « Mandé-Dyoula » et « Tidjani ». Il est le « fils de Karamoko Bokéry [Gbouekéri], almamy de Mankono très respecté dont il tient l'école, et de feue Moromba Fofana ; jouit par contre-coup de la réputation très étendue de son père, chef spirituel de la famille des Fofana, et des musulmans du pays. Assez fortuné. A du bétail et de nombreuses plantations. S'est mêlé comme jeune homme aux bandes de Samory mais ne les a pas suivies. Sans influence mais respecté à cause de son père Karamoko Bokéry Fofana dont la réputation était très étendue de son vivant ».

Si l'on comprend bien, son père et sa mère étaient donc des Fofana, comme c'était aussi le cas pour Vanli Oulé Fofana.

Vasoumana, qui « a reçu le turban de son père », est un homme d'études : « Intelligent et assez curieux. Parle un peu l'arabe, l'écrit passablement et le lit couramment et en explique les textes. 11 talibés – s'en occupe pour son père ». Il avait, autour de 1913, « 20 élèves de divers cantons du cercle de Mankono » dont les parents étaient « surtout commerçants », ainsi que « ses enfants et des enfants de la famille Fofana ». Les Statistiques des écoles coraniques de 1917 le signalent en ces termes : « Vasoumana Fofana, 31 ans, Kadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana [donc son père] de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves »[145].

On trouve, dans une actualisation de sa fiche, en 1920, les raisons pour lesquelles il n'avait pas succédé à son père : « Fils de l'ancien almamy des Fofana, Gbouekéri, à qui il devait succéder en avril 1919. Son effacement et son peu d'influence ont été la cause de son échec. Vanli Oulé Fofana, influent et surtout intrigant et ambitieux s'est alors imposé comme almamy. Continue de ne pas faire parler de lui ».

Son attitude et sa moralité sont jugées bonnes, jusqu'en 1923, où l'on trouve la dernière notation figurant sur sa fiche : « Continue à vivre très effacé. Sa conduite n'a donné lieu à aucune observation pendant ces 18 derniers mois Signé : Susiny ».

144. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyarhadougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Vasoumana Fofana La fiche a été actualisée par des annotations ultérieures.

145. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

La fonction d'almamy, à Mankono, dont nous avons vu qu'elle était déjà disputée entre les familles Karamoko et Fofana (et nous allons y revenir ci-après), était donc aussi un enjeu « politique » entre différentes branches de la famille. Vasoumana n'avait pas assez de poids face au chef de famille Vanli Oulé Fofana.

Fasséko (ou Vasséko) Karamoko, dit Masalanga

« Fasséko Karamoko, dit Masalanga » (pour le distinguer d'un homonyme)[146], a été signalé par Clozel[147]. Il appartient au clan Karamoko, l'autre grande famille cléricale de Mankono. Les Statistiques des écoles coraniques de 1917 le mentionnent sous la forme : « Misalanka Karamorho, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Ahmadou Karamorho, 6 ouvrages, 6 élèves »[148].

Selon sa fiche de renseignements de 1922, il est « né à Mankono vers 1873 ». Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Khadria ». Fasséko Karamoko a été l'élève de « Mamady Karamoko, ancien almamy de Mankono, son cousin, très connu dans toute la Haute Côte ». Fasséko « a pris parti pour le chef de village de Mankono lorsqu'une querelle a eu lieu entre ce chef et les musulmans du quartier Fofana ». Sans doute pour cette raison, et aussi pour une autre, il est en très mauvais termes avec l'almamy de Mankono, Vanli Oulé Fofana : en effet, « son oncle a élevé une seconde mosquée et […] refuse d'aller faire ses prières à la grande mosquée ainsi que les musulmans de son quartier »[149] (annotation du 30 juin 1923. Signé : Susiny).

L'Administration l'apprécie. Son attitude est jugée bonne. Il a un « bon esprit ».

« Intelligent : ne parle pas l'arabe mais l'écrit assez bien et en explique les textes ». Il a « 5 élèves, ses trois fils et deux neveux ».

Plus intéressant pour nous est la manière dont les conflits en cours se dessinent au fil de ces notes administratives : les Fofana revendiquent un régime à part et cherchent à échapper à l'autorité du chef de canton animiste, Dioman Dosso[150]. Une rivalité oppose, d'autre part, l'almamy Vanli Oulé Fofana à Vasséko Karamoko Masalanga, dont un oncle a construit sa propre mosquée « séparatiste ». Vasséko en assume l'héritage, et il a pris, d'autre part, le parti du chef de village et de canton, soutenu dans les deux cas par la majeure partie de son quartier/lignage. Il défie donc l'autorité de l'almamy Vanli Oulé

146. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de « Fasséko Karamoko, dit Masalanga ». Nous trouverons, en effet, plus loin un « Vasséko Karamoko, dit Béma », du même âge, également cousin de Saïdi Karamoko. Le surnom permet de les distinguer.

147. F.-J. Clozel, 1906 : 106.

148. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

149. Il faut rapprocher cette allusion à une seconde mosquée concurrente du témoignage de Ripert, rapporté ci-dessus, sur une mosquée construite en janvier 1911 dans le quartier Morio, au grand mécontentement des Fofana. Selon Ripert, cette mosquée étaitt précisément dénommée « Diamiou Karamorho ».

150. Sur « les familles qui détiennent les chefferies traditionnelles (à Mankono, le *jamanatigui* est du clan Dosso », D. Creissels écrit que : « leur islamisation semble récente et plutôt superficielle » (1988 : 3). À l'époque, les Dosso étaient animistes. En bambara, *jamana* désigne le pays et *tigi* le maître, le propriétaire, donc le chef.

Fofana. Ainsi voit-on réapparaitre cette bipolarisation entre les deux familles Fofana et Karamoko que nous avons, plusieurs fois, mise en évidence.

Les tensions entre Karamoko et Fofana, notamment autour de la succession aux fonctions d'almamy, ne sont pas purement conjoncturelles. Elles s'inscrivent dans une rivalité structurelle de longue durée. Nous en avons ainsi trouvé une trace très récente, quatre-vingt-cinq ans plus tard. En 2007, une situation de crise survient à nouveau autour de ce même enjeu :

> « Un conflit entre les "Karamoko" et les "Fofana", deux grandes familles musulmanes de Mankono, au sujet de la désignation de l'imam de la grande mosquée de ladite ville a fait un mort. La victime, Karamoko Adama, a été tuée par balle au cours des échauffourées survenues entre les deux clans. Ce malheureux incident fait suite au refus des Fofana de céder aux Karamoko, le poste d'imam de la grande mosquée de Mankono, après le décès de Fofana Mamadou qui l'a occupé de 1980 à 2004. Pour lui succéder, ils imposeront plutôt un des leurs du nom de Fofana Gbémadé. Un fait jugé contraire à l'accord tacite que les deux clans avaient passé et qui préconisait le système de la rotation par rapport à l'occupation de cette haute fonction religieuse »[151].

Nous retrouvons donc là, à près d'un siècle de distance, le même conflit, à propos de la succession des almamys de Mankono, entre les tenants d'un principe de rotation entre les deux grandes familles, et la captation de la fonction par les seuls Fofana.

Saïdi Karamorho, dit Mamadi

Un autre Karamoko, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, dépasse alors Vasséko en prestige, sinon en autorité. Il s'agit de « Saïdi Karamorho, dit Mamadi ». Il est le propriétaire de la plus grande bibliothèque de Mankono. Marty, qui évalue celle-ci à 200 volumes, affirme qu'elle est « certainement la plus belle de Côte d'Ivoire ». Nous analysons cette bibliothèque par ailleurs[152].

« Saïdi Karamorho Mamadi », qui est un contemporain de Gbouekéri Fofana, a accumulé les titres de notoriété, si l'on en croit les informations et les observations de l'Administration, en l'occurrence deux fiches assez fournies ouvertes à un mois de distance, en 1913, qui font donc, en partie, double emploi, mais qui comportent aussi des différences de contenu[153].

« Saïdi Karamorho, dit Mamadi », est né à Mankono en 1858 (fiche ouverte le 10 juin 1913) ou vers 1870 (fiche ouverte le 1er mai 1913). Il est présenté comme « Mandé-

151. *Fraternité Matin,* 3 janvier 2007 (consulté le 4 juin 2012). fr.allafrica.com/stories/200701040125.html (consulté le 4 juin 2012 et le 5 avril 2018).

152. *Op. cit.* : 163. Marty a sans doute repris le chiffre de 210 ouvrages, cité dans les Statistiques des écoles coraniques de 1917 (ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Mankono). Nous reprendrons ces données ci-dessous. Dans notre analyse du fonds, d'après l'inventaire de cette bibliothèque donné en annexe dans l'ouvrage de Marty, nous avons relevé, pour notre part, 83 titres (voir ci-dessous, chapitre 14). Cet inventaire n'était pas nécessairement complet.

153. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), fiches (manuscrites) ouvertes le 1er mai et le 10 juin 1913 au nom de « Saïdi Karamorho, dit Mamadi ». La seconde fiche est, à certains moments, plus prolixe.

Dioula » et « Khadri ». Son père, Ahmadou, « était un personnage très révéré et l'on venait suivre ses leçons depuis Kankan. Saïdi, élevé dans ce milieu, a un peu hérité de cette influence » (1er mai 1913). Il a « reçu le turban de son oncle Soumaïla Karamoko » (1er mai 1913). Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Ahmadou Karamorho » (1er mai). Il est déclaré « Khadri » (1er mai) et « il a reçu l'initiation à sa secte d'Abdou El Kadiri Karamorho, fils de Karanséko Karamorho » (10 juin).

Selon la fiche du 10 juin, il est « fils de Falikou Karamorho, marabout très connu, mort à Kani il y a 37 ans [soit vers 1876] et de Mama Karamorho d'où il tire le nom qu'on lui donne le plus souvent : Mamadi (fils de Mama) ». Le nom du père ne correspond donc apparemment pas d'une fiche à l'autre. Le nom de sa mère est indiqué, qui fait de lui un Karamoko en ligne paternelle et maternelle.

Selon la fiche du 1er mai 1913, « la famille des Karamorho, bien que ne fournissant pas les almamys de Mankono, a toujours compté parmi les plus orthodoxes du pays Mandé »[154]. Cette dernière affirmation est d'ailleurs discutable, puisque nous avons déjà relevé plusieurs almamys de la famille Karamoko dans les fiches de renseignements.

« A toujours pris une attitude assez effacée. A pourtant été en faveur auprès de Samory qui voulut faire de lui son conseiller et l'emmener à Kong, mais Saïdi refusa. Nous a bien accueillis lors de notre arrivée à Mankono. Comme tous les gens de cette région a contribué, au début de notre occupation, à ramener le calme dans le village » (1er mai 1913). La fiche du 10 juin précise : « N'a jamais été ni chef de famille, ni almamy. A toujours exercé une grosse influence intellectuelle sur sa famille. A fait bon accueil à Samory et surtout à son premier passage. A contribué puissamment à rétablir l'ordre à notre arrivée en faisant rentrer sa famille Karamorho qui s'était [sauvée] du village. N'a jamais cessé de venir au poste et de nous aider, soit à Mankono même, soit à notre pénétration dans le Sud. N'a jamais eu de difficultés avec nous » (10 juin).

L'homme est prospère : « [Situation de fortune] Aisée. Saïdi et sa famille s'adonne à l'élevage et y réussit car il est intelligent et sans routine. Fait aussi beaucoup de cultures » (1er mai). Saïdi Karamoko est surtout présenté comme un fin lettré. « Ne parle pas, mais écrit parfaitement l'arabe qu'il connaît à fond. Possède parfaitement la grammaire et la syntaxe de cette langue et peut expliquer les textes les plus ardus » (1er mai). « Valeur intellectuelle : très grande. D'une intelligence et d'une ouverture d'esprit remarquables. Raisonne presque comme un Européen [*sic*]. Ne parle pas l'arabe mais l'écrit merveilleusement et en explique les textes les plus ardus. Enseignement religieux d'après le Coran mais donne aussi des notions d'histoires naturelles des sciences d'après auteurs arabes » (10 juin).

Il a « 10 talibés et 30 élèves [venus] des centres musulmans de la région de Mankono (Mankono, Oussoukro, Tonhoulé, […], Buandougou). Parents cultivateurs de religion musulmane » (1er mai 1913). Le mois suivant, les chiffres varient : ce sont « 18 élèves dont 17 de Mankono et 1 de Séguéla », dont les parents sont « cultivateurs et dioula » (10 juin 1913).

154. P. Marty reprend telle quelle cette phrase en remplaçant seulement « orthodoxes » par « religieuses » (P. Marty, 1922 : 161).

« C'est le marabout le plus connu et le plus influent du Ouorodougou et sa renommée s'étend jusqu'au Soudan. Il a beaucoup de relations avec les milieux maraboutiques bien qu'il ne voyage jamais. Il a une grosse influence à Mankono » (10 juin 1913) – « Est en relations (ou plutôt en est connu) avec toutes les personnes musulmanes de la Haute Côte et du Bas Soudan chez lesquels il est très vénéré. Il est connu et respecté même de la plupart des chefs fétichistes ainsi que de nos agents indigènes » (10 juin 1913). « Il est le véritable chef de la famille Karamorho sur laquelle il exerce un grand ascendant » (10 juin 1913).

L'Administration l'apprécie décidément beaucoup et multiplie les appréciations positives redondantes. « N'a jamais eu de difficultés avec l'administration envers laquelle il est toujours très déférent et soumis. Fréquente très volontiers les Européens […] Très soumis, très déférent. Aime à fréquenter les Européens, commerçants ou fonctionnaires. A le plus vif désir d'apprendre, même hors les choses de l'islam » (1er mai).

« Valeur morale : semble très grande. Très intelligent, très honnête. Avide d'apprendre. Il n'y a rien à en craindre. Par contre, il peut nous être, et nous est effectivement, un auxiliaire très précieux surtout pour la diffusion de nos idées et de nos mœurs. Très avide d'apprendre. Il aime à fréquenter les Européens, les interrogeant sur tout ce qu'il voit, se faisant montrer des livres et des journeaux [*sic*] illustrés. […] Il pourrait être abonné au journal musulman dévoué à nos intérêts et contribuerait beaucoup à le répandre dans le pays » (10 juin 1913).

« On peut se servir de Saïdi dans tous les cas où son autorité peut nous être utile : il la met toujours à notre disposition. On ne peut rien en craindre car le pays est réellement trop peu orthodoxe et est trop veule pour que, même s'il s'en rendait coupable, les excitations d'un marabout ne restassent pas lettre morte. Saïdi Karamoko semble nous être dévoué, et a toujours eu, depuis notre occupation, et même de la part des plus islamophobes[155], l'estime des Européens qui se sont succédés à Mankono. Il se tient, du reste, effacé de toute vie publique, mais vient toujours volontiers au poste, sans y être appelé. Et aime interroger les Européens sur ce qu'il voit, sur les objets qu'il touche dont il aime à savoir la fabrication ; en un mot aime à s'instruire » (1er mai 1913).

La dernière notation relevée à son sujet date de 1915 :

> « Mamadi est certainement le plus sympathique des notables musulmans du pays. Très ennuyé par la dispute Vanli-Dioman au début de cette année, il songeait, pour avoir la paix, à se retirer à Séguéla. L'assurance qui lui fut donnée qu'il ne pourrait aucunement être inquiété le décidait à demeurer à Mankono » (fiche ouverte le 10 juin 1913, notation du 25 avril 1915 par l'administrateur du Ouorodougou à Séguéla).

Les Statistiques des écoles coraniques le signalent de façon succincte, avec des variations dans le nom qui peuvent brouiller l'identifcation. En 1916, il vient en tête des quatre karamokos de Mankono sous le nom de « Amady Karamorho, Khadri, 30

155. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le terme « islamophobe » n'est pas une création récente. Comme cette phrase en témoigne, il avait déjà cours au début du XXe siècle.

élèves »[156]. En 1917, il est toujours en tête de la même liste sous le nom de « Mamady Karamoko, Khadri, [a eu pour maître] Amadou Karamoko, à Mankono, 210 ouvrages, 60 élèves [de] toute la région de Séguéla Mankono »[157]. C'est la comparaison des deux listes, dont la composition est identique et les noms sont dans le même ordre qui permet d'identifier le « Amady » de 1916 avec le « Mamady » de 1917 « Amadou Karamoko », désigné comme son maître dans cette liste, correspond à celui qui, dans la fiche de renseignements du 1er mai 1913, était désigné comme « son père Ahmadou ».

Dans les Statistiques (document non daté) de 1917, Saïdi Karamoko est signalé sous le nom de « Mamadi Karamorho, 48 ans, Khadri, [a eu pour maître] Abdoul Kadiri Ka[ramorho], 200 ouvrages, 40 élèves. Influence sur tout le Ouorodougou »[158]. On retrouve effectivement le nom de cet autre maître dans la fiche de renseignements du 10 juin 1913 : « il a reçu l'initiation à sa secte d'Abdou El Kadiri Karamorho ».

Le point d'orgue sur ce personnage est mis par Marty, qui emprunte à ces différentes sources administratives, mais y ajoute d'autres informations et quelques notations plus personnelles qui sembleraient indiquer qu'il l'a rencontré, peut-être en 1920. Le portrait substantiel qu'il en donne est très élogieux :

> « Saïdi, dit Mamadi Karamorho, du nom de sa mère Mama, est né vers 1868. Il est le fils d'un très grand marabout local, Falikou, dit Ahmadou [Marty rassemble ainsi, sans doute à juste titre, les noms distincts du père de Saïdi donnés dans les deux fiches], mort à Kani vers 1878. On venait de tous les points de la région, et jusque de Kankan, pour suivre ses leçons. Saïdi, élevé dans ce milieu, a hérité partiellement de cette influence et l'a développée par ses propres moyens. Il a fait de très bonnes études, tant auprès des marabouts locaux, que du célèbre Kafoumba Kong[159], marabout de Beyla, venu à Mankono. […] Il reçut les Français avec sympathie et contribua puissamment à ramener le calme dans la région, en faisant rentrer la famille Karamorho qui s'était enfuie du village. II a continué par la suite ces excellentes relations avec les Européens. On l'a souvent vu au poste, aidant par sa grande influence à la solution des difficultés locales, ou nous assistant dans la pénétration de la forêt. En 1915, il nous adressait la salutation suivante en arabe : "Oui, je salue votre drapeau, Ô Français !… Oui, votre drapeau est notre drapeau. Nous ne cessons pas de vivre à l'ombre de votre drapeau. Nous vous aimons, Ô Gouvernement français. Nous sommes sous votre domination et n'en sortirons jamais"[160].

156. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Mankono. Les trois autres noms suivants sont ceux de Gbouaké Fofana, Kansalé Karamorho et Amadou Karamorho que nous analysons par ailleurs.

157. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Mankono.

158. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

159. Cette indication figure dans la fiche du 10 juin 1913, où Marty l'a reprise, en ajoutant le qualificatif de « célèbre », absent de l'original.

160. Cette information est absente des fiches.

> C'est aujourd'hui un personnage riche, considéré, le marabout le plus connu et probablement le plus influent du Ouorodougou ; on le représente comme le futur Almamy [Saïdi, décédé en 1921 (voir ci-dessous) n'est plus vivant lorsque ces lignes paraissent. Il ne deviendra donc pas almamy]. Intelligent, très ouvert, curieux de toutes choses, extrêmement sympathique, c'est vraiment un esprit remarquablement doué. Ses qualités se développent aussi bien dans le domaine moral, car chefs et administrés, musulmans et fétichistes, ont recours souvent à lui, à ses conseils, à sa bourse, que dans le domaine matériel : on le voit, en effet, dans les champs, dirigeant lui-même les travaux de ses lougans et surveillant tout de près. Ses connaissances d'arabe dépassent la moyenne ; il a été affilié au qadérisme par son oncle Soumaila Karamorho, disciple du père de Saïdi. Il en a aussi reçu le turban. Il est lui-même moqaddem qadri et a distribué l'ouird, à la date de 1917, à 23 talibés, dont 12 de Mankono, 3 de Séguéla, 4 de Kanjaran et du Ouattaradougou, 3 de Kaniéné, 1 de Marhandela.
> Son école comprend de 26 à 60 élèves, qui viennent de tous les points de la subdivision, mais surtout de Mankono. Il est généralement assisté de 2 ou 3 moniteurs. Lui-même fait parfois un petit cours de grammaire ou de théologie aux plus âgés ».

Marty termine par une mention, que nous avons déjà citée, de sa bibliothèque, « certainement la plus belle de la Côte d'Ivoire » et il ajoute que « aux beaux jours de l'islam, Saïdi Karamorho fût certainement devenu un grand homme soudanais »[161]. Nous apprendrons plus loin que Saïdi, dont Marty parle encore au présent, est décédé le 30 avril 1921 ou à une date antécédente proche.

Nous nous sommes attardé sur ce portrait de Saïdi Karamoko car, au moyen des deux fiches de renseignements de 1913, et de leurs variations et compléments, ainsi que des notices des Statistiques des écoles, grâce aussi aux notes de Marty et au profil dressé par ses soins, nous voyons se dessiner le profil d'un lettré de haute volée, qui tire son prestige et son influence, moins de ses fonctions publiques (ce n'est pas l'almamy de la Grande mosquée), mais de son savoir et de ses liens en réseau avec le reste du lignage. Il est de famille Karamoko par son père et sa mère. Il est présenté, en 1913, comme « le véritable chef de la famille Karamoko ». Nous verrons plus loin qu'il était, en effet, devenu le chef et l'almamy du quartier Karamoko, à Mankono.Tous ses maîtres sont des Karamoko[162], et il est lui-même le maître de plusieurs autres Karamoko. Il y a d'évidents liens qu'on pourrait dire « endogamiques », aussi bien sur le plan matrimonial que sur le plan des transmissions intellectuelles. La même tendance a été observée du côté Fofana. Contrairement à d'autres personnages déjà cités, Saïdi Karamoko ne paraît pas avoir été engagé dans les conflits locaux. Il jouissait d'un charisme intellectuel qui semble l'avoir placé « au dessus de la mêlée ». Il joua un rôle de médiateur auprès de l'administration coloniale, comme, sans doute, au milieu de ses pairs de Mankono. Sa biblio-

161. P. Marty, 1922 : 161-163.
162. Karamoko désigne ici un nom de famille, non la fonction de maître d'école (*karamoko,* sans capitale initiale).

thèque était le symbole même de sa position de grand lettré, de son capital savant et symbolique.

La lecture des différentes évaluations administratives du personnage, disposées comme en strates successives, souvent sur plusieurs années, peut paraître fastidieuse. Nous avons dit ailleurs que le langage des administrateurs fait partie de la relation dominant-dominé et mérite donc qu'on s'y attarde. Nous avons ici un bon exemple des critères qui président aux évaluations administratives : l'attitude à l'égard de Samori, la fréquence des visites au poste ou aux « Européens », les services rendus et espérés. Lorsqu'il existe plusieurs fiches de renseignements sur le même personnage, comme dans ce cas, on mesure mieux à quel point les informations consignées sont, en partie, fragiles, même lorsqu'elles ont acquis la patine de l'écrit, puis de l'imprimé et du temps écoulé. Leur fiabilité n'est jamais complète et les variations que nous observons ici, à sept semaines de distance entre les deux fiches, ont le mérite de rappeler cette caractéristique.

Cela est tout aussi vrai de ces éloges répétés dont nous sommes entièrement dépendants et qui ne livrent que l'apparence des choses, ou, du moins, le versant public accessible au pouvoir colonial. L'un des objectifs de ce dernier, en constituant ces fiches, est de distinguer entre les personnages jugés suspects et ceux qu'il considère loyaux. L'administration coloniale fait la promotion de ces derniers dans ses rapports. Marty les consacre ensuite par ses notices imprimées. La notoriété du personnage est ainsi figée pour la postérité. Cette grille est donc aussi un piège pour l'historien s'il se fait le simple porte-voix de ces sources (comme de toutes autres d'ailleurs). Les données biographiques, qui peuvent être assez souvent exactes, sont inextricablement mêlées à cette vision administrative « fonctionnelle ». Saïdi Karamoko, comme, à un degré supérieur, l'almamy Timité à Bondoukou, et plusieurs autres, fait partie de ces figures entourées, à l'époque, d'une considération sélective de la part de l'Administration. Pour équilibrer notre évaluation, l'analyse de la bibliothèque de Saïdi Karamoko (comme de celle de l'almamy Fofana), au chapitre 14, apportera un contrepoint utile en nous permettant, en dehors de tout jugement administratif, d'évaluer la culture islamique effective de ce lettré.

S'agissant des élèves et disciples de Saïdi Karamoko à Mankono, nous avons relevé, dans les autres fiches de renseignements et dans les Statistiques des écoles, les noms de quelques uns d'entre eux. Ce sont : Karamoko dit Namouédé, né à Mankono vers 1855[163], un oncle ; Mandian Karamoko dit Diabaté, né à Mankono vers 1878[164], un de ses cousins ; Vasséko Karamoko, dit Béma, né à Mankono vers 1875[165], un cousin germain ; Lanziné Cissé, né en 1858 à Mankono[166], almamy de Tonhoulé[167], et Baba Sérifou, né à

163. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton et localité de Mankono, fiche ouverte le 10 juin 1916 au nom de Karamoko dit Namouédé.

164. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Mankono, Fiche ouverte le 12 août 1922 au nom de Mandian Karamoko, dit Diabaté.

165. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Mankono, fiche ouverte le 12 août 1922 au nom de Vasséko Karamoko, dit Béma.

166. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Tonhoulé, fiche ouverte le 10 juin 1913 au nom de Lanziné Cissé.

167. Tonhoulé est un village proche de l'ancien village de Mankono, devenu un quartier dans l'agglomération contemporaine de Mankono. Il existe aussi un village du même nom à 25 km à l'ouest de Mankono.

Kani vers 1870[168]. Dans les Statistiques des écoles coraniques, nous avons encore relevé deux karamokos de Toumono, un village situé à 30 km au nord : « Badiorholi [?] Seïorho, Khadri » et « Vasulaymana Dao, Khadri », qui ont eu, tous les deux, pour maître « Mamadi Karamorho, de Mankono » [169], mais nous n'avons pas d'autres renseignements sur eux.

Le rayonnement de Saïdi Karamoko ne s'arrêtait donc pas à Mankono. Kani, notamment, est un lieu sensible où l'influence principale, comme on l'a observé, était celle de Gbouekéri Fofana, mais Saïdi Karamoko y était aussi connu.

Les noms qui suivent sont ceux des disciples de Saïdi Karamoko présents à Mankono ou aux environs.

Mamadou Karamoko, dit Namouédé

Selon sa fiche, « [Mamadou] Karamoko dit Namouédé »[170] avait, lui aussi, un père et une mère Karamoko : « Fils de Kanrasseko [?][171] Karamorho, dit Abdou-el-Kadir grand marabout mort en 1893 et de Namoué Karamorho ». Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadri ».

« A reçu le turban de Abdou-el-Kadir Karamorho (Fasseko) [son père, semble-t-il] et l'initiation à sa secte de Saïdi Karamokho ».

C'est un oncle de Saïdi. Il avait « bien reçu Samory à son premier passage, mais n'a jamais joué de rôle important à Mankono » ; « N'a jamais joué de rôle important ou même un peu saillant depuis notre arrivée ; « Vient peu souvent au poste ; n'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». C'est donc une sorte d'exception au système de critères en vigueur, puisqu'il est apprécié par l'administration, bien qu'il ait fait bon accueil à Samori et qu'il fréquente peu le poste. Il n'a que « 4 élèves ».

C'est ce personnage « peu connu » et « pas fortuné » (« fait des plantations, a perdu beaucoup de bétail lors de l'épizootie de 1911 »), qui devient, selon les compléments ajoutés en tête et à la fin de sa fiche : « Almamy de[s] Karamorho, oncle de Saïdi à qui il a succédé à la mort de ce dernier » (ajout en tête de la fiche daté du « 30/11/21 »), et « Almamy des Karamoko depuis le 30 avril 1921 (administrateur Corbière) ».

Nous apprenons ainsi, à la fois, la date de décès de Saïdi (le 30 avril 1921, ou une date antécédente proche), et ces fonctions que celui-ci exerçait d'« almamy des Karamoko » – à distinguer des fonctions d'almamy de la Grande mosquée. « Karamoko dit Namouédé » devient donc, à son tour, l'almamy du quartier Karamoko en avril 1921.

Nous verrons plus loin, dans la fiche de son neveu « Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky », ouverte en 1922, que « Karamoko dit Namouédé » était bien alors chef

168. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigbi, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 mai 1913, au nom de Baba Serifou.

169. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

170. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton et village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1916 au nom de « Karamoko, dit Namouédé », actualisée en 1921 et 1923.

171. Marty parle d'un « Kanraséko Karamorho » qui aurait l'un des bâtisseurs de la mosquée et le premier almamy de Mankono – à une date qui n'est pas précisée (1922 : 163). Il s'agit peut-être d'un ascendant de cet homonyme.

et almamy du quartier Mouéla de Mankono, le quartier des Karamoko, et que son nom complet était « Mamadou Karamoko dit Namouédé »[172].

Dans une notation actualisée, l'administrateur Susiny indique, en 1923, que « Karamoko dit Namouédé » « reste très effacé et [que] sa conduite n'a donné lieu à aucun reproche pendant ces dix-huit derniers mois » (30 juin 1923).

Mandian Karamoko, dit Diabaté

« Mandian Karamoko dit Diabaté », est « né à Mankono vers 1878 »[173]. C'est un cousin de Saïdi Karamoko,« très connu et très influent de son vivant ». Mandian est classé « Mandé Dioula » et « Khadri ». Sa fortune est considérée « très moyenne ». Jugé intelligent, il « parle un peu l'arabe, l'écrit parfaitement et en explique les textes ». Il a « 4 élèves – son fils, et un enfant de Séguéla et deux du cercle des Tagouanas. Parents : cultivateurs ».

Il a d'ailleurs des relations à Séguéla, qu'il visite de temps en temps : « [Se déplace] Très rarement et c'est surtout pour rendre visite à ses amis de Séguéla ».

« Sans influence mais respecté à cause de son cousin Mamadi [Saïdi] et de sa douceur ». Son attitude est jugée « bonne ». « Bon esprit mais très timide, très réservé et tenu à l'écart de tout le monde ».

Vasséko Karamoko, dit Béma

« Vasséko [ou Fasséko] Karamoko, dit Béma »[174], est un autre cousin – un « cousin germain de Saïdi Karamoko dit Mamadi, marabout très connu à Mankono et très influent de son vivant ». « Né à Mankono vers 1875 », il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Saïdi Karamoko dit Mamadi, son cousin, marabout à Mankono ». Il est dit « sans influence, mais très respecté à cause de son cousin Mamadi auquel il a succédé » – mais on ne sait de quelle succession il s'agit : son école peut-être ? La mémoire de son cousin Saïdi Karamoko est donc omniprésente.

La fiche dit de « Vasséko Karamoko dit Béma » qu'il est « peu intelligent. Ne parle pas, mais écrit l'arabe et en explique les textes ». il a « une vingtaine d'élèves dont un de Séguéla, deux du cercle de Beyla (G[uinée] F[rançaise]) et un de la subdivision de Touba. Parents : cultivateurs et colporteurs musulmans » – ce qui est l'indice d'un certain rayonnement. « Fortune : moyenne. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration. Attitude : bonne ».

172. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Diokala, localité de Massala, fiche de renseignements ouverte le 8 août 1922 au nom de « Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky ».
173. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de « Mandian Karamoko, dit Diabaté ».
174. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de « Vasséko Karamoko, dit Béma ».

Les Statistiques de 1917 le signalent sous une forme abrégée de son nom : « Béma Karamorho, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves »[175]

Baba Sérifou

Baba Sérifou[176] réside à Kani, à une soixantaine de kilomètres au nord de Séguéla. C'est un « khadri », qui a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Saïd Karamoko de Mankono ». Selon sa fiche, il « ne parle pas mais écrit parfaitement l'arabe, dont il déchiffre aisément les textes les plus ardus ». Nous reparlerons de lui à propos de Kani.

Lanziné Cissé

Lanziné Cissé est l'imam de Tonhoulé. Nous analyserons sa biographie plus loin, en traitant ce village à part.

Kansana, ou Kansala, Karamoko

On doit à Marty la mention d'un autre personnage de la ville sur lequel nous n'avons pas de fiche renseignements nominative. Il s'agit encore d'un cousin de Saïdi Karamoko : « Le second Karamorho notoire de Mankono, Kansana, est beaucoup plus effacé. Il est considéré comme un excellent maître local et donne l'enseignement coranique à une vingtaine d'enfants. Il a aussi une jolie bibliothèque : 50 volumes environ. Comme son cousin Saidi, il relève du qadérisme d'Ahmadou Karamorho »[177]. Marty a peut-être tiré ses informations des Statistiques des écoles de 1916 et 1917, qui le nomment « Kansala » : « Kansalé Karamorho, Khadri, 30 élèves » (1916) et « Kansala Karamoko, 50 ans, Khadri, [a eu pour maître] Amadou Karamoko, 40 ouvrages, 30 élèves » (1917)[178]. C'est le même « Kansala » dont nous trouvons encore la mention au détour de la fiche d'un marabout de Siana, au nord-est de Séguéla, en 1922 : « Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla », almamy de Siana, juge au tribunal de subdivision, a eu pour maître « Kansala Karamoko, marabout de Mankono »[179].

Nous quittons maintenant la sphère d'influence de Saïdi Karamoko pour recenser les autres karamokos de Mankono, Fofana et Karamoko, à cette époque.

175. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

176. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Ouorodougou, canton de Fanié Nigbi, village de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 mai 1913 au nom de « Baba Sérifou ».

177. P. Marty, 1922 : 163. Ahmadou, ou Amadou, Karamoko, était le père de Saïdi Karamoko. Au fil des fiches, il apparaît comme celui qui a été le maître de toute une génération de maîtres d'écoles coraniques de Mankono.

178. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916, et subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Mankono. L'âge de Kansala Karamoko, sous le nom de « Kansuali Karamoko », figure dans ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

179. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, Assoullou, localité de Siana, fiche de renseignements ouverte le 25 août 1922 au nom de Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla

Kamboulah Fofana

Kamboulah Fofana, « né à Mankono en 1893 », est classé « Mandé Dioula » et « Khadria »[180]. Il a été l'élève de son père « Kalilou Fofana, dit Kondiguideni, marabout à Mankono ». Il « vit surtout des produits de son commerce et de tissus ». L'Administration, qui lui prête une « bonne moralité » n'a rien à lui reprocher. Mais c'est un personnage moins important : « fait trop jeune », « sans influence, mais aimé et respecté dans les quartiers Fofana musulmans à Mankono ». Ses qualités intellectuelles sont soulignées : « Très intelligent. Parle un peu l'arabe, l'écrit passablement et en explique les textes. Il a 8 élèves de son quartier [dont les] parents [sont] cultivateurs ou colporteurs ».

Dans les Statistiques des écoles de 1917, nous relèverons trois autres noms de la familla Fofana : Ahmadou Fofana, Vakamamourou [?] Fofana et Kalilou Fofana (voir ci-après).

Du côté des Karamoko, nous disposons de fiches de renseignements pour des membres de la génération suivante. Plusieurs d'entre eux apparaissent comme des dissidents de leur lignage. Le temps de Saïdi Karamoko, c'est-à-dire d'une autorité forte, est révolu. Même s'il s'agit de membres de la parenté de Saïdi Karamoko, ou encore de disciples de ses disciples, les engagements individuels favorisent les oppositions segmentaires internes. La crise autour de la chefferie du village et du canton joue, à cet égard, un rôle à la fois de détonateur et de révélateur. Nous regroupons donc ici les membres de cette génération, tous nés, lorsque leur date de naissance ou leur âge est évoqué, autour de 1880. Ces membres du lignage Karamoko ont donc alors entre 30 et 40 ans.

Saïdi Karamoko (homonyme)

C'est un homonyme de « Saïdi Karamorho dit Mamadi », un personnage apparemment plus contesté et aussi beaucoup plus jeune. Ce Saïdi est « né vers 1882 »[181]. Il est qualifié de « Khadri » et a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Abdourhaman Karamoko, marabout à Mankono », qui est, à la ligne suivante, présenté comme « son frère, marabout et chef de quartier décédé ».

« S'est brouillé avec les musulmans de son quartier (Karamoko) pour avoir pris part aux querelles entre animistes et musulmans de Mankono, et s'être associé aux intrigues de certains de ceux-ci contre le chef de canton du Koyaradougou, le nommé Dioman Doso ». C'est donc un dissident qui a pris le parti des Fofana contre Dioman Dosso, rompant ainsi la solidarité des Karamoko.

« Assez intelligent ; écrit bien l'arabe ; ne le parle pas. Ne pratique pas l'enseignement ». L'Administration ne l'apprécie guère. Son implication dans le conflit avec le chef de canton en est la principale cause apparente : « Attitude : plutôt fausse. Moralité douteuse » – ce terme de moralité s'appliquant d'ailleurs le plus souvent, non à des questions de mœurs, mais à l'attitude à l'égard de l'Administration et au degré de loyauté. Il est « peu connu en dehors de Mankono », est-il encore précisé.

180. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 30 mai 1913 au nom de Kamboulah Fofana.

181. AN.S., 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Koyaradougou, localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de Saïdi Karamoko.

Amadou Karamorho, dit Saranndienndé ou Borondou Kori

Autre Karamoko en rupture, « Amadou Karamorho, dit Saranndienndé ou Borondou Kori », « né à Mankono vers 1856 »[182]. Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadri ». Il a pris parti contre le chef de canton Dioman Dosso : « A pris nettement partie pour la famille de Fofana ; a eu de ce fait des difficultés avec sa propre famille qui ne le reconnaît plus comme son véritable chef. Il vit avec un petit clan de mécontents qu'il dirige de façon occulte ».

L'homme fut assez important, mais il a perdu son influence. Il était riche : « Situation autrefois florissante. Possède encore un peu de bétail et de terres sur lesquelles travaillent (volontairement d'ailleurs) une vingtaine d'anciens captifs. Est resté neutre dans Mankono, lors du passage de Samori ; a suivi l'attitude de musulmans plus anciens que lui ». Son niveau de savoir est reconnu : « Assez intelligent. Écrit bien l'arabe. Ne le parle pas ». Il a encore – en 1920 – « 8 ou 10 élèves, ses proches ».

Bien qu'il n'ait pas eu de connivence avec Samori, et qu'il n'ait pas eu de difficultés avec l'Administration, celle-ci n'apprécie guère cet « Amadou Karamorho dit Saranndienndé» : « Rien de particulier à dire. Elle [sa famille proche] subit l'ascendant plutôt fâcheux de ce marabout chef de famille qui a soin de ne jamais se mettre en avant dans les situations délicates ». « Attitude : plutôt fausse. Se tient toujours à l'écart …. Moralité douteuse ». La notation de 1921 reprend l'appréciation antérieure : « Mauvais esprit. Moralité douteuse » (Signé : Corbière). Celle de 1922 se contente d'un « R.A.S. » (Signé : Susiny) qui clôture la fiche. Le fait qu'il se « tienne à l'écart », donc ne fréquente pas les Français est fortement retenu à charge contre lui, comme c'est souvent le cas.

Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky

Également en rupture, « Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky »[183], qui se partage entre Massala et Mankono. Massala, situé à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Mankono (et autant, au sud-est, de Séguéla), est un marché important, comme les villages voisins de Diorolé et Dantougou déjà cités à propos de l'affaire M'Fali Fofana. « Vassidiky Karamoko dit Morho Sidiky »[184], est déclaré « né à Mankono vers 1879 ». Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadria ». Selon sa fiche, il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* son oncle, « Mamadou Karamoko dit Namouédé », alors almamy du quartier Mouéla de Mankono (celui des Karamoko), ainsi que nous l'avons noté ci-dessus dans la notice de celui-ci. Comme Namouédé était un oncle de Saïdi, Vassidiky était donc, lui aussi, aussi un cousin de Saïdi.

Vassidiky a pris la succession de Namouédé, puisqu'il est, en 1922, chef et almamy du quartier Mouéla (le quartier Karamoko). Il cumule ces fonctions avec celles d'almamy à Massala. C'est un homme influent : « Assez riche », « Très respecté aussi bien

182. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 31 décembre 1920 au nom de « Amadou Karamorho, dit Sarandienndé ou Borondou Kori ».

183. Son surnom est un diminutif : Morho, pour Karamorho, et Sidiky, amputé de son préfixe de respect – va.

184. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Diokala, localité de Massala, fiche de renseignements ouverte le 8 août 1922 au nom de Vassidiky Karamoko dit Morho Sidiky.

dans le quartier Mouéla (Mankono) qu'à Massala ». Il a « des relations avec les Los et Gouros à cause de son oncle maternel Youssouffou B. (illisible) de Séguéla » – une configuration qui indique un engagement dans le commerce des colas avec les Gouro voisins.

Il est jugé « très intelligent ». « Ne parle pas l'arabe. L'écrit et lit parfaitement et en explique les textes » (ce qui, vu sa répétition dans plusieurs fiches, ressemble à une formule stéréotypée). Il a « 15 élèves », dont « les parents sont cultivateurs », parmi lesquels « ses 2 fils et 6 neveux ».

Il « a pris nettement parti pour le chef Dioman Dosso au cours de la querelle qu'a eue ce dernier avec les Fofana ». Pour cette raison et, sans doute, pour d'autres l'Administration l'apprécie : « n'a jamais eu de difficultés », « bon esprit », « attitude : bonne ».

Ainsi se confirme nettement l'existence de désaccords, au sein du lignage Karamoko, sur l'attitude à adopter dans le conflit qui oppose le chef de canton Dioman Dosso et les Fofana. Vassidiky est, en effet, le chef et almamy du quartier Mouéla (ou Mohela), qui est précisément le quartier des Karamoko[185] et sa parole a encore plus de poids que les deux autres Karamoko cités ci-dessus. Ces divisions internes dans le lignage Karamoko ne sont pas évoquées par Marty[186].

Listes des Statistiques des écoles (1916 et 1917)

Pour compléter cette liste de membres du lignage Karamoko de Mankono, nous disposons encore de multiples mentions d'enseignants dans les Statistiques des écoles de 1916 et 1917.

Chose remarquable, à part un Bamba (Falikou Bamba), en 1917, et un Fofana (Gbouéké Fofana), en 1917, ce sont tous des Karamoko. Voici donc cette liste complémentaire que nous dressons, pour plus de clarté, en reproduisant successivement les notices des trois documents de référence. Elle recoupe largement les noms déjà enregistrés dans les fiches individuelles.

Année 1916 : 4 noms[187]

– « Amady Karamorho, Khadri, 30 élèves » : comme nous l'avons écrit plus haut, et comme nous pouvons le vérifier en comparant avec la liste de 1917 ci-dessous, la composition des deux listes de 1916 et de 1917 est identique et les noms sont dans le même ordre, ce qui nous permet de conclure que le « Amady » de 1916 est le même que le « Mamady » de 1917 (voir ci-dessous). Il s'agit de celui que nous connaissons sous le nom de « Saïdi Karamorho dit Mamadi »
– « Gbouéké Fofana, Khadri, 40 élèves » : il s'agit de Bakary Fofana, nommé « Bokéri Fofana, dit Gbouéké », ou « Gbouékeri Fofana », almamy de Mankono, l'une des

185. Mamina est le quartier des Fofana et Mouéla celui des Karamoko. Marty, citant Ripert, a parlé de « Morio ».

186. Celui-ci se contente d'une allusion en quatre lignes à la « cabale » montée par Vanli Oulé Fofana « pour mettre un des leurs » à la place du chef de canton, et de la perturbation que cela avait causée (P. Marty, 1922 : 261). Cela ne correspond pas exactement aux prétentions des Fofana telles qu'elles sont relevées dans les fiches de renseignements. Les Fofana voulaient plutôt échapper au contrôle du chef Dosso, en créant une unité, peut-être un canton, à part.

187. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Mankono.

deux principales personnalités islamiques de Mankono dans les années 1910.
– « Kansalé Karamorho, Khadri, 30 élèves » : il s'agit de « Kansana, ou Kansala, Karamoko » auquel nous avons également consacré une notice d'après celle de Marty, qui l'appelle Kansana (1922 : 161 et 163).
– « Amadou Karamorho, Khadri, 10 élèves » : c'est, comme indiqué plus haut, un homonyme possible du « Amadou Karamorho », donc un personnage distinct, de la fiche de renseignements à ce nom.

Année 1917 (liste datée) : 4 noms[188]
– « Mamady Karamoko, Khadri, [a eu pour maître] Amadou Karamoko, de Mankono, 210 ouvrages, 60 élèves, de toute la région Séguéla Mankono » : il s'agit de « Saïdi Karamorho dit Mamadi », l'un des deux grands noms de Mankono dans les années 1910, dont nous avons parlé longuement plus haut. Il était désigné comme « Amady Karamoko » dans les Statistiques de 1916 ci-dessus.
– « Gbouéké Fofana, Khadri, [a eu pour maître] Amadou Karamoko, de Mankono, 40 ouvrages, 30 élèves ». C'est l'autre grand nom de Mankono, comme nous venons de le rappeler au titre de 1916.
– « Kansala Karamoko, Khadri, [a eu pour maître] Amadou Karamoko, de Mankono, 40 ouvrages, 30 élèves ». Nommé « "Kansalé" dans la liste de 1916 (voir ci-dessus) et Kansana par Marty.
– « Amadou Karamorho, Khadri, 20 ouvrages, 10 élèves ». Également cité dans la liste de 1916 ci-dessus.

Année 1917 (liste non datée « à l'appui d'un rapport sur l'islam. Année 1914 »)[189]

L'analyse interne et les recoupements permettent de localiser le champ de ce rapport au seul Ouorodougou et de dater les Statistiques des écoles, jointes en annexe, de l'année 1917. La logique de cette liste est difficile à reconstituer. Les mêmes lieux reviennent à plusieurs reprises sans ordre apparent ni raison visible. Il en est ainsi pour Mankono, qui fait l'objet de trois rubriques distinctes et séparées (que nous appellerons, dans l'ordre de leur mention, A, B et C). Pour établir ce document, il a dû y avoir, de la part d'un rédacteur, un travail de compilation et le « collage » de plusieurs éléments antérieurs.

Mankono, liste A : 5 noms
– « Ahmadou Fofana, 49 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves ».
– « Vasoumana Fofana, 31 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves » : il s'agit du fils de Gbouéké//Gbouékéri Fofana, auquel il n'a pu succéder aux fonctions d'almamy.

188. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Mankono.
189. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Mankono.

– « Vakamamourou [?] Fofana, 27 ans, Khadri, [a eu pour maître] Daniaté [?] Karamorho de Mankono, 10 ouvrages, 6 élèves ».
– « Valiouli Fofana, 49 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves » : il s'agit de Vanli Oulé Fofana, successeur de Gbouékéri comme almamy de Mankono.
– « Kalilou Fofana, 51 ans, Khadri, [a eu pour maître] Baoïo [?] Fofana, de Mankono, 10 ouvrages, 15 élèves ».

Mankono, liste B : 2 noms

– « Mamadi Karamorho, 48 ans, Khadri, [a eu pour maître] Abdoul Kadiri Karamorho, de Mankono, 200 ouvrages, 40 élèves. Influence sur tout le Ouorodougou ».

Il s'agit bien évidemment de « Saïdi Karamoko, dit Mamadi », l'une des deux grandes personnalités islamiques de Mankono dans les années 1910.

– « Gbouéké Fofana, 65 ans, Khadri, [a eu pour maître] Abdoul Kadiri Karamorho, de Mankono, 120 ouvrages, 40 élèves. Almamy de Mankono. Aveugle. Influence : Mankono et environ ». C'est l'autre perssonnalité islamique de Mankono dans les années 1910.

Mankono, liste C :

– « Béma Karamorho, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 10 élèves » : il s'agit, comme nous l'avons déjà signalé dans l'analyse de sa fiche ouverte en 1922, de « Vasséko [ou Fasséko] Karamoko[190], dit Béma », un « cousin germain de Saïdi Karamoko dit Mamadi », « né à Mankono vers 1875 ».Voir sa notice ci-dessus.
– « Famisso [?] Karamorho, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 6 élèves ». Son maître a donc été « Saïdi Karamoko, dit Mamadi ».
– « Misalanka Karamorho, 41 ans, Khadri, [a eu pour maître] Ahmadou Karamorho [de Mankono], 6 ouvrages, 6 élèves : il s'agit de « Fasséko Karamoko, dit Masalanga », sur lequel nous avons une fiche de renseignements ouverte en 1922, analysée plus haut.
– « Falikou Bamba, 46 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, 10 ouvrages, 6 élèves : autre disciple de « Saïdi Karamoko, dit Mamadi ».
– « Vassidiky Karamorho, 26 ans, Khadri, [a eu pour maître] Koumala [?] Karamorho, de Mankono, 20 ouvrages, 6 élèves : compte tenu de son plus jeune jeune âge, il est peu probable que ce Vassidiky soit « Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky ».une personnalité islamique de Mankono, almamy du quartier Mouéla, né, selon sa fiche de renseignements (ouverte en 1922), analysée plus haut, « vers 1879 » – ce qui lui aurait donné environ 38 ans en 1917. Le nom de son maître ne correspond pas non plus : « Vassidiky Karamoko dit Morho Sidiky »,

190. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, village de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de « Vasséko Karamoko, dit Béma ».

avait été l'élève de son oncle « Mamadou Karamoko dit Namouédé ». Ces indices ne sont pas totalement probants, mais ils rendent l'identification problématique.
– Ahmadou Karamorho, 31 ans, Khadri, [a eu pour maître] Koumala, de Mankono, 10 ouvrages, 4 élèves.
– Vatimalé [?] Karamorho, 29 ans, Khadri, [a eu pour maître] Soumari Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 6 élèves.

Les karamokos de Mankono dans les années 1910 et 1920 : essai de bilan

Nous avons retenu ci-dessus 17 figures islamiques de Mankono, dans les années 1910 et au début des années 1920 (avec deux pics en 1913 et 1922), d'après les 19 fiches de renseignements et une notice de Marty.

Comme nous l'avons noté également, sur ces 17 personnages, nous comptons 7 porteurs du *diamu* Fofana (dont 6 sur la période 1913-1916) et 9 porteurs du *diamu* Karamoko (dont 7 en 1920-1923), comme si les Karamoko étaient montés en puissance au début des années 1920.

Si nous considérons maintenant les Statistiques des écoles coraniques en 1916 et 1917, nous arrivons à un total de 9 noms nouveaux, qui s'ajoutent donc aux précédents.
– Année 1916 : 4 noms, dont 1 seul nouveau (Amadou Karamorho).
– Année 1917 : 4 noms, déjà cités précédemment.
– Année 1917 (non datée)
  – Liste A : 5 noms, dont 3 nouveaux (Mamadou Fofana, Vakamamourou [?] Fofana, Kalilou Fofana)
  – Liste B : 2 noms, déjà cités précédemment.
  – Liste C : 7 noms, dont 5 nouveaux (Famisso [?] Karamorho, Falikou Bamba, Vassidiky Karamorho, Ahmadou Karamorho, Vatimalé [?]Karamorho).

Nous avons ainsi relevé, au total, 26 noms de karamokos d'inégale importance à Mankono pour la période 1913-1922, parmi lesquels 10 Fofana, 14 Karamoko, 1 Sérifou et 1 Bamba. Autour de ces deux familles dominantes, Fofana et Karamoko, et de leurs chefs de files respectifs, Gbouékéri Fofana et Saïdi Karamoko, un puissant réseau islamique local et régional est donc en place en place qui rayonne sur tout le sud du Ouorodougou. Ces deux chefs de files sont d'ailleurs décédés pendant la période dont nous parlons (le premier en 1919 et le second en 1921), ce qui signale un changement de génération : les maîtres formés avant l'occupation coloniale ont maintenant disparu.

L'analyse détaillée de ce corpus montre l'importance de Mankono, devenue, après les deux crises qu'ont représenté, pour le Nord ivoirien, les expéditions samoriennes d'une part, et la conquête française d'autre part, après la destruction de Kong et l'effacement de Boron, l'une des métropoles islamiques de la nouvelle période. L'analyse des deux grandes bibliothèques de Gbouékéri Fofana et de Saïdi Karamoko (chapitre 14) complétera notre évaluation du capital islamique de cette ville au début du XXe siècle. Il nous manque cependant tout l'entrelacement des relations familiales et académiques qui constituait le tissu de cette société hiérarchisée dévouée aux études islamiques, et dont nous ne saisissons, à travers l'observation coloniale, que des éléments partiels. Du moins avons-nous perçu les fractures internes aux clans Fofana et Karamoko et la compétition entre les Fofana et et les Karamoko.

Les affiliations confrériques

En matière d'affiliation confrérique, et bien que les informations à ce sujet soient insuffisantes, l'appartenance à la Qadiriyya apparaît largement dominante, à Mankono, dans les années 1910 et 1920. Ce village a été un lieu privilégié de diffusion du *wird* qadiri dans le Ouorodougou, mais les réseaux de transmission de ce *wird* sont difficiles à discerner. Ils suivent certainement, comme partout ailleurs, les chaînes de maîtres à élèves, sans que cela soit automatique, ainsi que les segmentations familiales et d'autres liens sociaux. Les sources à notre disposition sont lacunaires sur cette question.

Il existe aussi deux cas éventuels de transmission de la Tijaniyya à partir de Mankono, celui de Baba Barhaïorho, imam de Séguéla et Tijani, en 1913, qui avait eu pour maître « feu Seko Karamoko de Mankono »[191], et celui de « Vassidiky Bagaïoko dit Morho Ssadi », un enseignant, cousin de l'almamy de Séguéla Vazoumana Bagaïoko, qui, selon une fiche de 1922, est déclaré tijani et avait eu pour maître « Mamadi Karamoko, marabout de Mankono »[192] – c'est-à-dire Saïdi Karamoko, dit Mamadi, réputé qadiri. S'il est vrai que ces karamokos de Mankono furent les maîtres d'études de ceux de Séguéla que nous venons de citer, on ne saurait en tirer la conclusion qu'ils furent en même temps transmetteurs du *wird* tijani. Ici comme ailleurs, il convient donc de distinguer les filières pédagogiques des filières confrériques. Les sources administratives directes sur les karamokos de Mankono ne font, en tous cas, aucun état d'affiliations tijani et ce silence vaut d'être relevé.

Maures et Maghrébins de passage (au début des années 1910)

Marty, comme l'Administration elle-même, était attentif à ce que l'on appelait les « marabouts ambulants », et notamment, parmi eux, aux Maures et Maghrébins qui venaient « chercher fortune » sur les chemins du Sud. Il leur consacre tout un chapitre, dont le bilan est, d'ailleurs, très limité et disparate[193]. Marty conclut à leur sujet : « Ils n'exercent aucune influence islamique sur les populations de la forêt et cherchent surtout à s'enrichir par le négoce. Il apparaît nettement que, s'il arrive quelquefois aux Dioula Mandé de parler religion aux animistes, sans succès d'ailleurs, on ne saurait faire un semblable grief aux Maures et métis maures du Nord »[194].

Marty relève, à ce sujet, le cas du Ouorodougou. Il signale ainsi « deux Arabes nord-africains qui ont disparu sans laisser de traces, après plusieurs escroqueries caractérisées. Le premier, Chérif Salah, est signalé vers 1912. C'est un jeune Tunisien, commerçant à Dimbokro. Il était arrivé à Mankono sous couleur de commerce. En réalité, il cherchait surtout à vendre des bagues miraculeuses, au point de vue de la procréation, et qui n'eurent pas le moindre succès. Il fut reçu assez froidement par les marabouts de Mankono, qui le logèrent dans une mauvaise case et, comme cadeau de bienvenue, lui offrirent un maigre cabri de quelques semaines. Ils consentirent toutefois à l'admettre au

191. ANS, 5 G 64 et 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 27 mai 1913 au nom de Baba Barhaïrho

192. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou/, canton du Diakala, localité de Massala, fiche de renseignements ouverte le 2 décembre 1922 au nom de « Vassidiky Bagaïoko dit Morho Ssadi [*sic*] ».

193. P. Marty, 1922 : 68-76.

194. P. Marty, 1922 : 76.

premier rang à la prière. Salah, écoeuré de ces procédés, déclara que ces musulmans étaient de bien tristes érudits, tout à fait étrangers aux choses de Dieu ; puis ne faisant pas ses frais, il disparut. L'autre, Ahmed ould Bekkaï, originaire de l'Oued Rhir (Constantine) venait également de la côte dans un but de commerce. Il fut immédiatement discrédité par ses demandes continuelles de vin de palme… pour faire du pain ? [*sic*]. Il n'eut même pas un cabri. Il est vrai qu'il ne mit jamais les pieds à la mosquée. Un personnage plus redoutable fut le nommé Sidi Laminé [*sic*] Sérifou, détenu plusieurs années pour escroquerie à Mankono. Métis de Maure et de femme noire, il mit à profit son teint clair pour se faire passer pour Arabe chez les fétichistes, il est vrai. Vivant un peu comme les santons d'Algérie, impressionnant les gens simples par son mélange de sorcellerie et de connaissances coraniques, il escroqua ainsi un nombre considérable de boeufs et beaucoup de numéraire, fut dénoncé par les musulmans de Mankono »[195].

D'autres exemples sont cités par Marty à propos de Bouaké et Dimbokro, la voie ferrée constituant un pôle d'attraction pour tous les commerçants. Il est difficile d'exploiter ces noms, tirés de notes de surveillance et ainsi « immortalisés » par Marty, avec tous les jugements péjoratifs du genre. Ils illustrent, à la fois la circulation de personnages venus du Nord, à l'affût de bonnes affaires et de clientèles nouvelles, et l'attirance de ces voyageurs pour le Ouorodougou, terre de commerce de la cola. Leur qualité d'Arabe, réelle ou supposée, est source de prestige. Dans les exemples cités, l'islam est utilisé comme support de pratiques magiques diverses. Leur rôle, comme l'écrit Marty, est tout à fait négligeable, car ces visiteurs ne font, le plus souvent, que passer. Ils entretiennent cependant, autour des choses et des personnes venues d'« Orient », une image de mystère et de miracle.

Les Fofana à Mankono un siècle plus tard

Comme en d'autres cas, nous terminerons cette présentation des lettrés de Mankono dans les années 1910 et 1920 par un contrepoint très contemporain qui souligne la permanence et la longue durée des positions en présence dans ce village devenu ville.

Nous avons déjà relevé plus haut, dans un article de presse de 2009, la persistance du contentieux autour de la gestion de la grande Mosquée de Mankono entre les Fofana du quartier Mamina et les Karamoko du quartier Mouéla.

Un article de 2014 qui suit décrit les modalités de la transmission et de la reproduction du savoir islamique à Mankono et le magistère confirmé de la famille Fofana[196].

> « Le mercredi 29 janvier 2014, s'est tenue, à Mankono dans la région du Béré, la cérémonie d'investiture de 61 Oulémas (savants, imams) dont 5 femmes formés par la famille Gbokoro, famille qui exerce l'autorité imamale pour le compte de la grande Famille Fofana connue sous le nom de Mamina (Al Mamina) qui signifie le quartier des Imams.
>
> Après quinze à vingt ans de formation, les impétrants à la dignité de Ouléma ont été admis avec l'onction de l'ensemble des Grands Maitres des régions du

195. P. Marty, 1922 : 73-74.

196. Sources (identiques) : http://www.koffi.net/koffi/actualite/243105-Religion-La-famille-Fofana-de-Mankono-celebre-ses-nouveaux-Oulemas-Imams.htm et http://news.abidjan.net/h/486004.html, 31 janvier 2014. Signé : Edgar Kouassi,

Béré et du Worodougou (familles Bakayoko et Binaté de Séguéla, Méité de Kani) à exercer la prédication, à former des élèves, à conduire la communauté musulmane et à exercer les fonctions d'Imam.
Pour se faire, ils ont reçu le Ouird (la chaine initiatique) de la grande Gbokoro. Cette cérémonie hautement spirituelle a connu trois grands mouvements.
En effet, du 11 décembre 2013 au 10 janvier 2014, les candidats à l'imamat ont procédé à la lecture intégrale et commentée du saint Coran selon la méthodologie des Oulémas de Gbokoro.
L'investiture proprement dite s'est tenue le 29 janvier 2014. Au cours de cette journée, les femmes d'un certain âge ont organisé une procession de Kouroubi (lecture psalmodiée du Coran)[197] à travers la ville dans la matinée.
Après la prière de 13h, les impétrants à la dignité de Ouléma ont reçu l'onction de leurs Maitres à la grande mosquée de Mankono (Kabla Mamina).
Enfin, c'est la grande place publique de Mankono qui a accueilli les nouveaux investis qui ont été présentés publiquement à la population sous la présidence de El-Hadj Mamadou Fofana Affousiata Dé, chef de la Famille Fofana. Au cours de cette présentation, la leçon inaugurale a été prononcée par l'Imam Mamadou Fofana Gbêmadé, le Grand Officiant de cette cérémonie qui a profité de l'occasion pour remercier les cadres de Mankono et particulièrement ceux de la Famille Fofana dont le Dr Lemassou Fofana[198], Me Youssouf Fofana[199], le lieutenant-colonel Losséni Fofana, dit Loss[200], et Ibrahim Fofana.
Les élèves après avoir remercié leurs Maitres ainsi que la population ont fait des bénédictions pour la famille, la ville et le président Alassane Ouattara afin que Dieu le guide dans ses actions en faveur de la Côte d'Ivoire.
Rappelons que la ville de Mankono fait partie des centres universitaires islamiques précoloniaux qui ont fait la fierté de l'islam en Côte d'Ivoire à l'instar de Kong, Séguéla, Bondoukou, Bouna et Samatiguila ».

On note le rôle des femmes : 5 d'entre elles sont au nombre des 61 impétrants au titre de ouléma ; les « femmes d'un certain âge » font aussi procession dans la ville.

197. La fête de Kouroubi commence lors de la « nuit du destin » (*Laylat al-Qadr*), qui célèbre la « descente » du Coran. Elle est généralement accompagnée, en pays Malinké, par des danses de jeunes filles vierges. Il est ici question d'une procession de femmes âgées.
198. En 2009, le Dr Lemassou Fofana est enseignant à l'université de Cocody, devenue « Université Houphouët-Boigny », directeur de l'Institut d'histoire, d'art et d'archéologie africain (IHAAA), membre du bureau politique du RDR et conseiller du président Alassane Ouattara. Il est l'auteur de *Côte d'Ivoire : Islam et sociétés. Contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIème-XXème siècle)*, Abidjan, 2007.
199. Me Youssouf Fofana est le directeur d*épartemental de campagne du candidat du RHDP* (Rassemblement des houphouétistes pour la démocratie et la paix – une coalitiion qui soutient le président Ouattara), *à Mankono* et dans son département, lors de l'élection présidentielle de 2015.
200. Le commandant Losseni Fofana, dit « Loss », originaire de Mankono, a été comzone de Man (Ouest). Il a été promu lieutenant-colonel dans la nouvelle armée ivoirienne (FACI –Forces armées de Côte d'Ivoire) (janvier 2014) et nommé chef de la Brigade de sécurisation de l'Ouest. Plusieurs rapports d'ONG nationales et internationales (HRW) ont mis en cause sa responsabilité dans les massacres de la ville de Duekoué (*Jeune Afrique,* 25 octobre 2011). Mis en examen par le Tribunal militaire d'Abidjan (*Jeune Afrique,* 30 juin 2015).

D'autre part, le compte rendu de la cérémonie met en avant les personnalités civiles et militaires du lignage Fofana. Au sein de ce lignage, la « famille Gbokoro » constitue l'instance savante : ce sont ses membres qui détiennent « l'autorité imamale », et qui ont formé les « 61 oulémas ». C'est encore la « grande Gbokoro » qui délivre aux nouveaux oulémas le « ouird (chaîne initiatique) », c'est-à-dire, dans ce cas, la chaîne de transmission des enseignements.

S'y ajoute l'« onction » de membres de grandes familles lettrées de la région : Bakayoko et Binaté de Séguéla, Méité de Kani, dont la présence souligne la dimension et la portée régionales de cette investiture. Une partie de ces nouveaux oulémas va probablement s'implanter dans différents lieux du Ouorodougou ou y recruter des élèves.

Cette cérémonie très ritualisée, relayée par la presse, est une démonstration de la position acquise par les Fofana, du quartier Mamina (« kabla Mamina »), dans la direction de la communauté musulmane de la cité. Nous avons observé leur montée en puissance au début du XXe siècle. Cette « remise de diplômes » à la Grande mosquée vient confirmer cette prééminence plus que séculaire aux dépens de leurs concurrents Karamoko dont le nom est ici absent.

Les villages voisins de Mankono : Tonhoulé, Oussougoula, Tulé

La ville actuelle de Mankono est issue du regroupement de trois gros villages devenus des quartiers : Mankono proprement dit, qui a donné son nom à l'agglomération, Tonhoulé, de l'autre côté d'un bas fond, au nord, et Oussougoula, à l'entrée de l'agglomération au sud[201].

La présentation de l'actuel Mankono faite par un journaliste éclaire bien les caractéristiques durables du site :

> « Une spécificité propre à ville de Mankono ? La religion musulmane est omniprésente dans la Cité. Trois gros villages devenus des quartiers forment la charpente de la localité : Tonhoulé, Oussougoula et le village du même nom. Les principales familles ont pour noms : Cissé, Dosso, les Karamoko, Fofana etc. Les Cissé, les Karamoko et les Dosso sont les grandes familles du quartier Tonhoulé. Toutes autant qu'elles sont, ces familles sont facilement localisables en raison du fait que chacune d'elle occupe un espace bien délimité dans la ville. Au constat, cette prédisposition intervenue à l'origine n'a pas favorisé une interpénétration culturelle entre ces différentes familles. En revanche, cette situation a occasionné de nombreux mariages consanguins. Il est fréquent de rencontrer des personnes portant le même nom patronymique que ses deux géniteurs (mère et son père). Parce que tous deux issus de la même famille »[202].

201. Sur Mankono dans les années 1950, on peut lire le témoignage de l'administrateur Jacques Germain, 2000. L'ouvrage contient différentes informations sur la topographie, les familles de lettrés, appelés Silama, ainsi que des photos des mosquées, en style soudanais, de Mankono et Tonhoulé et de personnages religieux (voir pp. 127- 168). Voir aussi M.-J. Derive, 1990, fasc. 1 : 40 : « Mankono comprenant les trois quartiers d'Oussougoula, de Tonwulen [Tonhoulé] et de Mankono ».

202. « Zoom sur Mankono – Une cité oubliée du développement », *Le Patriote,* 6 mai 2008, Signé : « Maïga

Le nom de ces quartiers correspond aussi à celui de villages situés autour de Mankono : Tonhoulé à 24 km à l'ouest, et Oussougoula, à 4 km au sud.

S'agissant plus particulièrement du village de Tonhoulé, une nécrologie récente vient souligner à la fois l'autonomie de ce village au sein de l'agglomération actuelle de Mankono et la place particulière qu'y tient l'islam :

> « Abidjan – La communauté musulmane de Mankono a rendu hommage à l'imam de la grande mosquée de Tonhoulé, un quartier de Mankono, décédé le 22 décembre, à quelques jours du Maoulid, après 27 ans d'imamat.
> Dans la nuit de samedi à dimanche, dans la mosquée où prêchait Ladji Karamoko N'gossédjadéi, 85 ans, les fidèles musulmans de Mankono ont relevé pour [*sic*] les grandes qualités de l'homme. Il était considéré comme l'un des doyens de la section du Conseil supérieur des imams (COSIM) à Mankono.
> "Certes les cérémonies de 7ème jour ont eu lieu déjà, mais il était important de magnifier ce grand homme pour sa contribution à l'ancrage de l'islam chez nous", a déclaré un cadre de Tonhoulé, Yacouba Karamoko ».

Une Grande mosquée distincte dans le quartier de Tonhoulé, un imam de la famille Karamoko à sa tête : nous allons retrouver les mêmes repères un siècle plus tôt dans ce qui était alors le village du même nom.

Marty parlait, à propos de la subdivision de Mankono, des « deux centres très importants d'islam de Mankono et de Tonhoulé »[203], plaçant ainsi les deux villages au même rang sur le plan religieux, sans préciser, cependant, cette vicinité particulière entre les deux.

Oussougoula, ou Oussoukra, que nous présenterons ensuite, ne jouissait pas de la même notoriété.

Tonhoulé

Les fiches de renseignements (1913) et les notices de Marty

Sur Tonhoulé, nous disposons de quatre fiches de renseignements, toutes les quatre ouvertes en 1913. Deux d'entre elles portent sur un même personnage nommé Lanzina, ou Lanziné, Cissé. Ces deux fiches Cissé entrent en concurrence en offrant des informations parfois nettement différentes. Les deux autres concernent la famille Karamoko.

Idrissa (envoyé spécial) ». http://www.koffi.net/koffi/actualite/46057-Zoom-sur-Mankono-Une-cite-oubliee-du-developpement.htm

203. P. Marty, 1922 : 159. Pour lui, le second foyer est Séguéla.

Lanzina, Lanziné, ou Lancina Cissé[204]

Lanzina Cissé est né à Tonhoulé « en 1858 » (10 juin 1913), ou « vers 1860 » (29 mars 1913). Il est « almamy de Tonhoulé » (10 juin 1913). Comme les autres lettrés de Mankono, il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamorho Bakary Soghologho de Kong » (29 mars 1913). Selon l'autre fiche (10 juin 1913), c'est « Kaambo Sandorho de Kong » qui « lui a donné le turban », c'est-à-dire l'a reconnu comme karamoko à la fin de ses études, et « Saïdi Karamoko de Mankono » qui « l'a initié » à la Qadiriyya.

Selon la fiche ouverte le 29 mars 1913, il est « de la famille musulmane des Cissé de Tonhoulé, originaire, d'après la légende, du Ouassoulou. Fils de feu Moussa Cissé, marabout assez influent dans le Koyarhadougou et même le Ouorodougou du sud tout entier ». Selon la fiche ouverte le 10 juin 1913, il est présenté comme « fils de Morombo Cissé, marabout sans influence mort vers 1870 et de Moromba[205] Danna ». « A reçu la charge d'almamy de son frère Békoro[206] Cissé, mort en 1880. La famille des Cissé de Tonhoulé proviennent [*sic*] de la famille Cissé de Djiguibala[207] (Séguéla) » (10 juin 1913).

Tandis que la fiche du 29 mars 1913 le qualifie de « … peu fortuné. Cultive de nombreux lougans », celle du 10 juin 1913 le décrit comme « riche. A beaucoup de femmes et d'enfants qui font des lougans et son commerce. A perdu un important troupeau de bœufs par suite de l'épizootie ».

Les désaccords entre les deux fiches se poursuivent au sujet de son attitude à l'égard de Samori : « S'est sauvé au Soudan lors de l'arrivée de Samory. N'est revenu que lors de notre occupation » (29 mars 1913). « Était revenu de Kong lors de l'arrivée de Samory. Était déjà almamy de Tonhoulé. N'a pas été inquiété par Samory lors de son premier passage. Comme tous les Dioulas du Ouorodougou s'est montré très réservé lors de sa retraite » (10 juin 1913).

Nouvelles différences sur le nombre de ses élèves : « 30 élèves de Mankono, de Buandougou. Parents cultivateurs » (29 mars 1913) ; « 15 talibés – 1 de Kaniéné, 1 de Koyaran, 1 de Séguéla, [Ce sont] les gens de sa famille de Tonhoulé. Parents : cultivateurs ou dioulas » (10 juin 1913).

Seule la fiche du 29 mars 1913 commente son niveau de connaissances : « Assez grosse influence dans le milieu musulman du Ouorodougou. N'a plus aucune attache à Kong. Très intelligent. Ne parle pas mais écrit bien l'arabe » (29 mars 1913).

Sur cette influence dans le Ouorodougou, nous avons deux traces : la fiche de renseignements d'un karamoko de Séguéla, Vassendou Timité, indique que ce dernier a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Lanzina Cissé de Tonhoulé »[208]. Celle de

204. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyarhadougou, village de Tonhoulé, fiche de renseignements ouverte le 19 mars 1913 au nom de Lanzina Cissé, en deux exemplaires ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Ouorodougou, canton du Koyarhadougou, localité de Tonhoulé, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Lanziné Cissé, en deux exemplaires. Marty a adopté l'orthographe Lancina.

205. La lettre initiale (identique) des noms des parents de Lanziné Cissé n'est pas lue avec certitude. Marty a retenu, comme nous, la lecture « Morombo » pour le père (1922 : 164).

206. Marty en a fait « Bekono Cissé « et date « sa mort vers 1890 » (1922 : 164).

207. Djiguibala (Djiguila) est à 10 km au sud-ouest de Massala et à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest de Mankono.

208. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements

Bafima Seïorho, de Toumono, indique aussi que celui-ci « a reçu le turban de Lanziné Cissé, de Tonhoulé »[209].

Sur les relations de Lanzina Cissé avec les Français, les différences entre les deux documents ne sont plus que des nuances : « Trop âgé. Ne se déplace jamais.Très intelligent. Paraît également honnête et dévoué » (29 mars 1913).

« Assez connu surtout dans la région de Mankono, où il est assez renommé. N'est pas connu ailleurs. Est d'ailleurs assez terne » (10 juin 1913).

« Est resté, en raison de son grand âge, un peu à l'écart, mais a cependant fréquenté volontiers le poste, tant que ses infirmités et son âge le lui ont permis. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration » (29 mars 1913). « S'est livré à l'enseignement depuis notre arrivée. Vient rarement au poste, mais y vient de lui-même. N'a jamais eu de difficulté avec l'administration » (10 juin 1913). Celle-ci n'a, à ce moment là, rien à lui reprocher.

Des appréciations périodiques complètent la fiche du 29 mars 1913.

C'est d'abord celle de l'administrateur du Ouorodougou, peut-être Ripert (signature manuscrite), en mai 1913 : « Lanzina Cissé est, avec Saïdi Karamorho, de Mankono, l'un des marabouts les plus renommés du cercle du Ouorodougou. Il est d'ailleurs remarquablement intelligent, et l'âge n'a point affaibli en lui ses facultés. Il paraît honnête et dévoué à notre cause »[210].

1915 : « Rien à signaler ».

1916 : « Un peu âgé. S'est rendu à Séguéla en 1916 et y a passé quelque temps ».

Un tournant brutal se produit en 1921 :

1921 : « A pris parti pour les Fofana dans leur querelle avec le chef fétichiste Dioman. S'est brouillé à cette occasion avec Mamadou Karamoko, almamy de Mankono. Serait devenu assez influent. Est à surveiller »[211].

1922 : « Se tient maintenant tranquille, mais a besoin d'être surveillé car n'a pas aussi bon esprit que ce qu'on peut le croire. Trompe son monde car est intelligent et assez cauteleux »[212].

Le cas de Lanzina Cissé permet de mesurer concrètement le champ des variations entre des fiches distantes d'à peine trois mois, et d'observer les retournements de faveur à l'endroit d'un lettré bien vu par l'Administration qui tombe ensuite en disgrâce.

Comme on l'a noté à Mankono, l'affaire Dioman Dosso a suscité des clivages profonds dans les rangs des familles de lettrés et les adversaires du chef de canton ont été systématiquement poursuivis par l'Administration. Lanzina Cissé en fait, lui aussi, les frais, en dépit de son « grand âge » (il avait alors environ 61-63 ans, si l'on en croit les dates de naissance que lui prêtent les deux fiches).

ouverte le 31 décembre 1920 au nom de Vassendou Timité.

209. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Biélou Kaniéné, village de Toumono, fiche de renseignements ouverte le 10 juin 1913 au nom de Bafima Seïorho.

210. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 29 mars 1913 au nom de Lanzina Cissé, appréciation de l'administrateur [Ripert ?], datée du 29 mai 1913.

211. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 29 mars 1913 au nom de Lanzina Cissé. Compléments annuels, appréciation de l'administrateur, Séguéla, 31 décembre 1921.

212. *Ibid*.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et de 1917 lui accordent, comme la fiche du 29 mars 1913, 30 élèves. Mais ces statistiques comportent aussi d'autres variations : « Lancina Cissé, Khadri, 30 élèves » (1916) ; « Lancina Cissé, [a eu pour maître] Berekoro Cissé de Tonhoulé, 40 ouvrages, 30 élèves » (1917, liste datée) : « Lancina Cissé, 53 ans, Khadri, [a eu pour maître] son frère Boukar Cissé, de Tonhouli, puis Vamourou Karamoro, de Kong, 40 ouvrages, 31 élèves » (1917, liste non datée, première notice)[213].

Le nom de ce maître, qui est aussi son frère, est orthographié de différentes manières : « Bekoro Cissé », dans la fiche ouverte le 10 juin 1913, "Berekoro Cissé", en 1917 (liste datée), "Boukar Cissé" en 1917 (liste non datée). Il s'agit de formes différentes du même nom. Rappelons que, selon la fiche du 10 juin 1913, il « a reçu la charge d'almamy de son frère Békoro », auquel il a donc succédé.

Il est également fait mention, dans ces Statistiques, d'un maître de Kong nommé « Vamourou Karamoro ». Les fiches de 1913 citent d'autres noms de maîtres de Kong : Karamorho Bakary Soghologho, qui a été son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri (29 mars 1913), « Kaambo [?] Sandorho[214], marabout de Kong, [qui] lui a donné le turban » (10 juin 1913). Ce sont donc, à chaque fois, des noms différents, difficiles à identifier, mais leur présence répétée signale, du moins, une empreinte particulière de Kong sur ce personnage.

On retrouve d'ailleurs cette mention de Kong comme marque originelle au détour de l'appréciation, déjà citée ci-dessus.

La notice de Marty sur « Lancina Cissé »[215] montre que l'auteur a eu connaissance de la fiche du 10 juin. C'est dans celle-ci, et non dans l'autre, qu'il a puisé l'essentiel de ses informations, reproduisant parfois quelques observations au mot près. Il n'est donc pas utile de reprendre cette notice ici.

Dani [?] Karamoko/Lancina Karamorho/Loucina Karamorho

Sur ces trois noms de karamokos, nous disposons des sources suivantes :

- une fiche de renseignements ouverte le 13 juin 1913 au nom de « Dani [? première lettre douteuse] Karamoko »,
- une notice de Marty sur un karamoko nommé « Lancina Karamorho ».
- une fiche de renseignements ouverte le 29 mars 1913 au nom de « Loucina Karamorho ».

Dani [?] Karamoko

« Dani [?] Karamoko »[216] est présenté comme le « chef de famille des Karamorho de

213. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tonhoulé ; 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Tonhoulé ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Tonhouli. Il y a, dans ce document non daté [1917] deux notices différentes sur « Tonhouli ». Nous les distinguons par l'indication correspondante.

214. La lecture de Marty est « Karambo Saranorho » (1922 :1965). Compte tenu de certaines difficultés de déchiffrement et des confusions occasionnelles des copistes, cette lecture est recevable.

215. P. Marty, 1922 : 164-165.

216. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Koyarhadougou, village de Tonhoulé, fiche de renseignements ouverte le 13 juin 1913 au nom de « Dani [?] Karamoko ». Nous ne sommes pas sûr de la lecture de la lettre initiale D, qui est manuscrite en majuscule cursive comme on en dessinait de façon arron-

Tonhoulé », où il est « né en 1856 ». Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadria ». Il « a reçu le turban de son père Ladji Karamorho […] marabout très influent de Tonhoulé, mort en 1892. A reçu son éducation religieuse de son père ».

Sa mère se nommait « Acha Dandi Karamoko ». Ce serait donc un Karamoko en ligne paternelle et maternelle.

« La famille de Karamorho de Tonhoulé est une branche de celle de Mankono, installée à Tonhoulé depuis près de 300 ans ».

« Dani [?] Karamoko est qualifié de « riche ». Il « n'a que trois femmes, mais a des frères et des enfants qui travaillent pour lui ».

« Au temps de Samory, s'est enfui à Kong, et n'est revenu que lorsque Samory marcha sur Kong. Lors de la retraite [de Samory ?], est resté à Tonhoulé.

S'est consacré à l'enseignement depuis notre arrivée dans le pays ». Tous ses élèves sont des membres de sa famille : « Talibés : 5 (2 fils et 3 frères) ; élèves : des frères et des fils. Parents dioulas et cultivateurs ».

« N'a eu que très peu de relations avec le poste depuis quelque temps où [*sic*] l'administrateur pour le faire sortir de cette "bouderie" l'a obligé à se présenter périodiquement au poste ».

Après quoi, son attitude est jugée « bonne ». De toutes façons, il « est devenu insignifiant en raison de son âge trop avancé ». Cette observation est reprise les années suivantes. Au titre de l'année 1922, donc beaucoup plus tard, l'administrateur du cercle (Susiny) le qualifie en ces termes : « Est le marabout le plus instruit de Tonhoulé, mais vit très retiré et n'a aucune influence. Très âgé, c'est le plus vieux des marabouts de Mankono et Tonhoulé ». Il aurait alors eu 66 ans si l'on retient la date de naissance qui lui a été attribuée. Marty ne connaît pas ce nom.

Lancina Karamorho

Marty connaît et décrit un autre membre de la famille Karamorho : « Lancina Karamorho est le chef de cette famille à Tonhoulé et l'almamy alterné du village avec Lancina Cissé. Il est né vers 1862 ; son frère, Bélékoro Oulé, est mort vers 1890. Cette famille est une branche cadette des Karamorho de Mankono ; elle serait, d'après la tradition, originaire de Tombouctou. À l'arrivée de Samory, Lancina se réfugia chez les fétichistes Mona de la forêt, et n'en revint qu'après l'occupation française. Il s'est toujours montré réservé à notre égard, mais a toutefois rendu des services, lors de notre pénétration chez les Sia et les Mona[217], en 1902. C'est un homme intelligent, ouvert, fort instruit en arabe littéraire. Nommé juge au tribunal de cercle, il y rend de réels services et s'acquitte de sa tâche avec un tact et une équité tout à fait louables. Il a reçu le turban et l'affiliation qadrïa du marabout Bakari Soghologho de Kong [comme Lanziné Cissé]. Il fait l'école à une vingtaine d'enfants du pays. Sa bibliothèque comprend une cinquantaine de volumes »[218].

die à l'époque. S'il s'agit bien d'un « D », ce nom serait-il, comme dans d'autres cas, le nom de sa mère : Dani/Dandi) ?

217. Sia et Mona sont des populations locales de langue mandé du sud du Ouorodougou.

218. P. Marty, 1922 : 165.

Le nom de « Lancina Karamoko » figure aussi dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917, dont Marty a pu également faire usage : « Lancina Karamorho, Khadri, 30 élèves » (1916), « Lancina Karamorho, [a eu pour maître] « Kambosi [? lecture douteuse] Karamorho de Kong, 30 ouvrages, 20 élèves » (1917, liste datée) et « Lancina Karamorho, 56 ans, Khadri, [a eu pour maître] Kambaso [? lecture douteuse] Karamorho, de Tonhouli, 30 ouvrages, 20 élèves » (1917, liste non datée)[219].

S'agissant des élèves de « Lancina Karamorho », on trouve, à Kani, la trace de l'un d'entre eux. Il s'agit de Vassouleyman Meïté, né et résident à Kani[220], qui est présenté, dans une fiche de renseignements ouverte en 1922, comme le disciple de « Lassina Karamoko, marabout à Tonhoulé » – avec une nouvelle graphie, aisément reconnaissable, de son nom.

Loucina Karamorho

Les noms de Loucina et de Lancina sont différents[221], et pourtant, à la lecture de leurs deux profils biographiques, la confusion est permise, car il apparaît que Marty a pu puiser dans la fiche de « Loucina » (datée de 1913) les informations qu'il impute à « Lancina ».

« Loucina Karamorho »[222] est « né à Tonhoulé vers 1860 ». Il est alors « almamy de Tonhoulé ».

Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadri » et a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamoko Bakary Soghologho à Kong »[comme Lanzina Cissé et comme « Lancina Karamorho », selon Marty].

Il est présenté comme le « fils de Bélékoro Oulé Karamorho, Almamy de Tonhoulé, décédé vers 1880 ». [et non son frère, « mort vers 1890 », comme l'écrit Marty à propos de « Lancina »].

« Loucina Karamorho » appartient à « la famille des Karamorho de Tonhoulé, cadette des Karamorho de Mankono », « famille originaire de Tombouctou d'après la tradition de cette branche » [on retrouve ici les emprunts directs faits par Marty pour sa notice sur « Lancina »].

« Assez riche. A beaucoup de fils qui font le commerce »

« S'est enfui chez les Monas à l'arrivée de Samory et n'est revenu à Tonhoulé qu'à l'arrivée de nos troupes » [Marty dit exactement la même chose de « Lancina »].

219. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tonhoulé ; 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Tonhoulé ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917].

220. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Gouaran, localité de Kamalo fiche de renseignements ouverte le 29 septembre 1922 au nom de Vassouleyman Meïté.

221. Lancina est une forme du nom arabe Al-Hasan et Loucina du nom Al-Husayn. Tous les deux étaient fils de 'Ali, le quatrième calife. Ces deux noms sont donc donnés, dans le monde musulman, à des frères, et même, plus particulièrement, à des frères jumeaux, bien que Al-Hasan et Al-Husayn ne le fussent pas.

222. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Ouorodougou, canton du Koyarhadougou (Mankono), village de Tonhoulé, fiche de renseignements ouverte le 29 mars 1913 au nom de « Loucina Karamorho ». On trouve « Lancina » à la fin de la fiche, dans une évaluation finale.

« Est resté à l'écart sans toutefois cesser de fréquenter le poste de Mankono. A rendu quelques services lors de la pénétration chez les Sias et les Monas en 1902 [Marty a pratiquement repris cette phrase à propos de « Lancina »]. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration. Fait partie du tribunal de cercle du Ouorodougou [c'est aussi ce que dit Marty de « Lancina »] et s'acquitte bien de ses fonctions »

« Renommée locale sans grande influence ni relations »

« Attitude : très bonne. Est membre du tribunal de cercle »

« Très intelligent. Ne parle pas, mais écrit bien l'arabe et le traduit dans ses textes les plus diffciles. 10 élèves de Tonhoulé, de Mankono, de Sarhala. Parents cultivateurs ».

Dans les attendus finaux, l'administrateur a noté :

« Semble très honnête et consciencieux.

Nous rend service comme membre du tribunal de cercle et s'acquitte de ses fonctions avec une intelligence et un esprit d'équité parfaits » [Marty a pratiquement repris plusieurs termes de].

La fiche de renseignements se termine subitement comme suit : « Lancina [*sic*] Karamorho est un marabout intelligent et qui semble honnête, consciencieux et dévoué à notre cause. Il ne possède d'ailleurs qu'une influence très restreinte ».

Cette fois, le nom est écrit « Lancina », ce qui tend à montrer qu'un copiste a pu utiliser « Loucina » et « Lancina » de façon interchangeable, et Marty à sa suite.

Sans en avoir la preuve complète, on a vu les indices se multiplier qui tendent à identifier et confondre le Loucina de la fiche de renseignements avec le Lancina des Statistiques des écoles et de la notice de Marty. D'ailleurs Marty ne signale aucun « Loucina » à Tonhoulé, ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse selon laquelle il y aurait une seule personnalité, nommée selon les sources, Loucina et Lancina.

Va Souleymana Karamorho

Marty termine sa notice sur Tonhoulé par un nom supplémentaire : « À signaler encore à Tonhoulé un marabout de moindre envergure, Va Souleymana Karamorho, maître d'une école d'une quinzaine d'enfants. C'est un qadri de l'école locale »[223]. Ce nom provient des Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917 : « Vasouleymané Karamorho, Khadri, 10 élèves » (1916), « Vasouleyman Karamorho, [a eu pour maître] Ladji Laganko, de Tonhoulé, 10 ouvrages, 10 élèves » (1917, liste datée), et « Vasulaymana Karamorho, 66 ans, Khadri, [a eu pour maître] Laadji Sangaranka [?] de Tonhouli, 10 ouvrages, 10 élèves » (1917, liste non datée)[224].

Ce troisième personnage est encore un membre du lignage Karamoko, lequel domine donc, sur le plan islamique, le village de Tonhoulé. Rappelons cependant la position de Lanzina Cissé avec lequel l'imamat était partagé dans les années 1910.

223. P. Marty, 1922 : 165.

224. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tonhoulé ; 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Tonhoulé ; ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Tonhouli.

Les Statistiques des écoles (1916 et 1917)

Après avoir analysé les fiches de renseignements disponibles sur Tonhoulé, nous allons considérer le corpus des Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917, que nous avons déjà cité à plusieurs reprises. Ces statistiques font apparaître de nouveaux noms à Tonhoulé.

Les Statistiques des écoles de 1916 et la première série (notice 1) des statistiques de 1917 mentionnent trois noms, que nous avons déjà cités.

– Lancina Cissé Khadri 30 élèves,
– Lancina Karamorho, Khadri, 30 élèves,
– Vasouleymané Karamorho, Khadri, 10 élèves.

Dans la notice 2 des Statistiques non datées de 1917 figure une « fournée » de 5 noms nouveaux, chez lesquels on retrouve la même constante : 4 sur 5 de ces noms nouveaux sont des « Karamorho », le cinquième étant un Cissé :

« – Boromoro Karamorho, 57 ans, Khadri, [a eu pour maître] Sanioulaï [?] Kamaraté, de Buandougou, 20 ouvrages, 10 élèves.
– Soleiman Karamorho, 33 ans, Khadri, [a eu pour maître] Suleyman Karamorho, de Tonhouli, 20 ouvrages, 10 élèves.
– Ahmadou Karamorho, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Karamorho, de Tonhouli, 20 ouvrages, 10 élèves.
– Vassidiky Karamorho, 29 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Cissé, de Tonhouli, 10 ouvrages, 10 élèves.
– Mamourou [Vamourou ?] Cissé, 32 ans, [a eu pour maître] Lancina Cissé, de Tonhouli, 20 ouvrages, 16 élèves »[225].

Ces karamokos sont, en majorité, des membres du lignage Karamoko, les Cissé représentant l'autre composante. Par contre, il n'est fait aucune mention des Fofana voisins, dont le magistère spirituel ne semble pas s'étendre jusque là, mais qui ont bénéficié, cependant, on l'a remarqué, du soutien de plusieurs Karamoko de Tonhoulé dans leur affrontement avec Dosso, le chef animiste.

Ces chiffres, obtenus par interrogatoires et déclarations au poste, sont sans doute inférieurs à la réalité (tendance des karamokos à ne pas tout déclarer). Ces recensements sont sans doute incomplets, voire, dans certains cas inexacts. Pris globalement, ils offrent cependant une représentation utile de l'importance du foyer religieux que constitue alors Tonhoulé, avec près d'une dizaine d'écoles et d'enseignants. Tonhoulé contribue ainsi, avec Mankono tout proche, à fournir une « masse critique » significative en matière d'encadrement et d'études islamiques.

225. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Tonhouli (seconde notice).

Oussougoula/Oussoukoula

À cette masse critique, on peut ajouter l'apport de la troisième composante du « grand Mankono » : le village d'Oussougoula (Oussoukoula, Oussoukra)[226]. Deux enseignants de ce village ont fait l'objet de fiches de renseignements en 1922. Eux aussi ont été impliqués dans le conflit entre les Fofana et le chef de canton Dosso. Tous les deux sont nés et résident à « Oussoukoula ».

Losséni Karamoko

Le plus ancien est « Losséni [forme de al-Husayn] Karamoko, né vers 1870 »[227]. Il est « Mandé Dioula » et est réputé n'appartenir à aucune « secte ». Il a été instruit « par Ouamourou Karamoko, marabout de Oussoukoula ». Il est peu fortuné et peu influent. Il « a été momentanément mal vu par les musulmans de son village […] pour n'avoir pas pris part avec eux dans la querelle entre musulmans de Mankono et le chef fétichiste Dioman Dosso ». Il est « assez intelligent. Ne parle pas l'arabe, mais l'écrit et le lit assez bien ». Il a 7 élèves de parents cultivateurs. Son attitude est jugée « bonne ». Il a « bon esprit ».

Vassouleymana Karamoko, dit Titi

« Vassouleymana Karamoko »[228], « dit Titi »[229], est « né à "Oussoukoula" vers 1875 ». Il est classé « Mandé Dioula » et « Khadri », et a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Vassoumana Karamoko, marabout de Oussoukoula ». Il est le « petit-fils de Vassouleymana Karamoko [cette homonymie entre grand-père et petit-fils est fréquente], qui avait une grande renommée intellectuelle dans le Ouorodougou ». C'est aussi un « cousin germain » de Losséni Karamoko, comme l'indique la fiche de ce dernier, analysée ci-dessus.

« Vassouleymana Karamoko », est-il affirmé, « a été chargé d'arranger les affaires entre Dioman, chef fétichiste, et les musulmans du quartier Fofana ; a fait [au contraire] tout son possible pour envenimer le grave désaccord existant entre eux ». L'évaluation administrative à son sujet est donc négative : « À surveiller. Assez mauvais esprit » ; « attitude : douteuse » ; « moralité douteuse ».

Sur le plan religieux, « Vassouleymana Karamoko » jouit cependant d'une certaine réputation : « Sans influence, mais respecté à cause de son grand-père Vassouleymana

226. Il existe aussi deux autres villages du nom d'Oussougoula : l'un à 4 km au sud de Mankono, dont la communauté de nom indique la relation avec le quartier en question, et l'autre à 12 km au nord de Séguéla. Marty a traité de « Oussoukoula » à la suite de Mankono et Tonhoulé, mais il ne précise pas leur situation géographique (1922 : 164-166).

227. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Oussougoula, fiche de renseignements ouverte au nom de Losséni Karamoko le 12 août 1922.

228. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Koyaradougou, localité de Oussougoula, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de Vassouleymana Karamoko.

229. Ce surnom de Titi figure sur la fiche de Losséni pour qualifier son cousin germain : « Cousin germain de Vassouleymane Karamoko dit Titi », mais pas sur la fiche de Vassouleymana lui-même. Une fiche de renseignements d'un marabout de Kani, « Ouambourou Méité », un qadiri signale que celui-ci a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Souleymane Karamoko dit Titi de Oussougoula (Mankono) » (ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanie-Nigby, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 juin 1923 au nom de Ouamourou Méité). C'est une confirmation de ce surnom, et aussi d'un certainement rayonnement régional de « Souleymane Karamoko dit Titi ».

Karamoko » ; « Intelligent. Ne parle pas l'arabe mais l'écrit et lit et en explique les textes ». Il enseigne, mais le nombre de ses élèves n'est pas mentionné.

Cette dernière information figure dans les Statistiques des écoles coraniques. En 1916, il y est signalé sous le nom de « Titi Karamorho » : « Khadri, 30 élèves »[230]. En 1917, il apparaît dans deux rubriques distinctes de la version non datée des Statistiques pour cette année là avec quelques variations : « Titi Karamorho, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gouandrou Karamorho d'Oussoukra, 20 ouvrages, 6 élèves » (notice 1) et « Titi Karamorho, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Karamorho, d'Oussoukra, puis Oussoumouna Karamorho, 40 ouvrages, 30 élèves » (notice 2). On observe les fluctuations sur son âge : il a « 35 ans » en 1917, alors que la fiche de renseignements le fait naître « vers 1875 » (ce qui lui aurait donné 42 ans en 1917). Cette différence reste négligeable dans le cadre de ces documents, si grande est la fragilité de ces estimations. On retrouve, au demeurant, de part et d'autre, le même nom de l'un de ses maîtres : « Vassoumana Karamoko » (fiche de 1922), et « Oussoumouna Karamorho » dans les Statistiques de 1917.

Ce sont donc deux membres du lignage Karamoko qui dominent le village, sur le plan islamique, en 1922. Losséni, a pris de la distance par rapport au conflit en cours entre les Fofana et le chef de canton Dosso, s'exposant aux critiques des fidèles. Son cousin germain, Souleymana, qui devait « arranger les affaires », semble, au contraire, avoir aggravé la situation, s'exposant, lui, à la réprobation de l'Administration. On notera la formulation : « a été chargé d'arranger les affaires entre Dioman, chef fétichiste, et les musulmans du quartier Fofana », ce qui indique bien une proximité de quartier à quartier : celui de Souleymana, à Oussougoula, et celui des Fofana à Mankono. Nous sommes bien là au sein de la triangulation entre les trois villages-quartiers.

Statistiques des écoles (1916 et 1917)

Nous allons maintenant considérer, de façon plus globale, les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917 concernant Oussougoula. Celles-ci nous permettent, notamment, de remonter quelques années en arrière. Elles ignorent Losséni, connaissent, comme on vient de le voir, « Titi Karamorho », mais, surtout, elles citent d'autres noms :

Mamadou Karamorho

« Mamadou Karamorho, Khadri, 20 élèves » (1916)[231] ; Mamadou Karamorho, [a eu pour maître] Lancina Karamorho, d'Oussougoula, 30 ouvrages, 20 élèves (1917, document daté)[232] ; « Mahamadou Karamorho, 66 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Karamorho, d'Oussougoula, 30 ouvrages, 20 élèves » (1917, document non daté, notice 2)[233].

230. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Oussougoula.

231. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Oussougoula.

232. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Oussougoula.

233. ANS, 5 G 63, document intitulé « À l'appui d'un rapport sur l'Islam » [au Ouorodougou]…, , Statistiques non datées [1917] : Oussoukra. Ce document comporte deux rubriques intitulées « Oussoukra », qui ne sont pas contiguës et mentionnent des noms différents. En suivant leur ordre d'apparition dans le docu-

Oussoumana Karamorho

« Oussoumana Karamorho, Khadri, 10 élèves » (1916) ; « Oussoumana Karamorho, [a eu pour maître] Lancina Karamorho, d'Oussougoula, 30 ouvrages, 20 élèves » (1917, document daté) ; « Ansoumana Karamorho, 48 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Karamorho d'Oussoukra, 30 ouvrages, 10 élèves » (1917, document non daté, notice 2).

Ces trois karamokos d'Oussougoula ont donc fait leurs études sur place et ont été les élèves de « Lancina Karamorho », un enseignant de ce même village que nous allons retrouver ci-dessous[234].

La notice 1 ajoute les 3 noms suivants, pour lesquels nous n'avons pas de recoupements avec les autres listes :

Lanciné Karamorho, Saniorho Karamorho, Saguidi Karamorho

« Lanciné Karamorho, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gouandrou Karamorho, d'Oussoukra, 10 ouvrages, 10 élèves ».

C'est un homonyme du « Lancina Karamorho » cité ci-dessus, qui a été le maître de plusieurs karamokos d'Oussougoula. L'âge de 30 ans qui lui est prêté ici ne permet pas de le confondre avec ce « Lancina Karamorho ». On retrouve aussi, comme nom de son maître, celui de « Gouandrou Karamoko » qui était désigné, dans la notice 1, comme un maître de « Titi Karamoko ».

« Saniorho Karamorho, 58 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gouandrou [?] Karamorho, d'Oussoukra, 20 ouvrages, 4 élèves ». De nouveau, Gouandrou Karamoko est présenté comme le maître de référence.

« Saguidi Karamorho, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Vasoumana – [Oussoumana, Anzoumana] – Karamorho, d'Oussoukra, 6 ouvrages, 6 élèves ».

En termes de bilan, nous trouvons donc, à Oussougoula, un total de 7 karamokos enregistrés par l'administration coloniale entre la fin des années 1910 et le début des années 1920. Tous sont des karamokos, originaires du village, formés sur place par des maîtres du même village, dont le rayonnement (à la différence de ceux de Mankono et Tonhoulé) devait être plus limité. Si l'on considère le total du nombre des élèves indiqué par les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917, on obtient les chiffres suivants :

ment, sans que cela corresponde à un ordre chronologique quelconque, nous les désignons respectivement comme « notice 1 » et « notice 2 ».

234. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Oussougoula, et 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Mankono, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Oussougoula.

Oussougoula : Statistiques des écoles coraniques (1916-1917)

Nature de la source	Noms des karamokos et nombre de leurs élèves	Total du nombre des élèves déclarés
ANS, 5 G 63, Stat. de l'année 1916	Mamadou Karamorho : 20 Oussoumana Karamorho : 10 Titi Karamorho : 10	60
ANS, 5 G 63, Stat. de l'année 1917	Mamadou Karamorho : 20 Titi Karamorho : 30 Oussoumana Karamorho : 10	60
ANS, 5 G 63 Stat. non datées [année 1917], notice 1	Lanciné Karamorho : 10 Saniorho Karamorho : 4 Titi Karamorho : 6 Saguidi Karamorho : 6	26
ANS, 5 G 63 Stat. non datées [année 1917], notice 2	Mahamadou Karamorho : 20 Ansoumana Karamorho : 10 Titi Karamorho : 30	60

Certaines anomalies témoignent du caractère relatif de ces chiffres. Ainsi Titi Karamorho, sur ces deux années successives, se voit attribuer respectivement : 10, 30, 6 et, à nouveau, 30 élèves. Tout en admettant qu'il puisse y avoir, en cours d'année, des fluctuations sensibles, notamment lorsque les parents rappellent leurs enfants pour les travaux des champs, de telles variations, dans ce seul cas, peuvent surprendre. Par contre Oussoumana/Ansoumana Karamorho et Mamado/Mahamadou Karamorho ont des chiffres stables.

On retiendra qu'en 1916-1917, cinq enseignants différents totalisent une soixantaine d'élèves (si l'on ne tient pas compte du total de 26, qui paraît aberrant, et qui dépend presque entièrement de l'anomalie que nous venons de relever à propos de Titi Karamorho). Il y a donc, dans ce village, une activité pédagogique organisée. Par comparaison, 70 élèves sont recensés à Tonhoulé en 1916 et 61 en 1917. Sur ce plan, et quelle que soit la valeur relative de ces chiffres, Oussougoula supporte donc la comparaison.

Marty, en 1920-1922, a résumé la situation dans le village en ces termes :

> « Oussoukoula (ou Oussouhoura [Oussoukoura]) renferme des musulmans Cissé, Karamorho et Fofana ; des fétichistes Dosso, et des branches des Karamorho et Fofana revenues à l'animisme. L'enseignement est entre les mains de trois membres de la famille Karamorho : Titi, le plus notoire, avec une trentaine d'élèves ; Mamadou avec une vingtaine, Oussoumana avec une dizaine d'élèves. Ils sont tous trois qadrïa et relèvent de Lancina Karamorho »[235]. Ces dernières indications sont issues, notamment, comme on peut le constater, des Statistiques des écoles.

Tel est l'apport de ces sources administratives sur Mankono et ses villages voisins. Ceux-ci ne semblent d'ailleurs pas être ses satellites : ni à Tonhoulé, ni à Oussougoula, on ne trouve de karamoko qui ait eu un maître de Mankono (on pense à l'observation du journaliste Maïga Idrissa ci-dessus sur le fait que la répartition des espaces entre les

235. P. Marty, 1922 : 165-166.

familles « n'a pas favorisé une interpénétration culturelle entre [elles] »). Cela ne rend évidemment pas compte des relations plus discrètes et complexes qui pouvaient échapper aux regards extérieurs.

Tulé (Toulé)

Quand on s'éloigne de cette conurbation formée par ces trois villages mitoyens, on trouve, à une quinzaine de kilomètres plus au sud, le village de Tulé, en pays Sia, lequel, sur le plan islamique, est situé dans l'orbite de Mankono.

Ariane Deluz précise le statut des Sia et la place du village de Tulé, qui est un de leurs foyers principaux. Elle décrit les Sia comme une société « assurant en quelque sorte la transition » entre les Gouro (au sud) et les Malinké (au nord)[236]. D'après l'étude de leurs traditions, elle montre qu'ils se composent de descendants de Malinké musulmans et guerriers et de Gouro cultivateurs et guerriers[237]. La carte jointe précise leur situation géographique à l'intersection des aires Malinké et Gouro. A. Deluz les considère « provisoirement comme une ethnie » et souligne ensuite leur « hétérogénéité »[238].

« Eux-mêmes – ajoute-telle – se décrivent comme deux moitiés divisées sur le plan religieux : d'une part, les villages *siama*[239]– ceux des musulmans lettrés –, d'autre part les villages *tõtigi* – ceux des animistes. « Les Siama étaient lettrés et marchands ; ce premier groupe apparaissait comme celui des détenteurs du pouvoir, toujours musulmans, qui pratiquaient des charmes et des « maraboutages » en vue des succès militaires et de la prospérité agricole. En contrepartie, les *Tõtigi* faisaient la guerre au profit des *Siama* et leur procuraient de la nourriture »[240]. Les musulmans se présentaient comme « descendants de Siamorifi Bamba » – nous retrouvons là l'un des Douze pèlerins du récit sur les origines de l'islam dans le nord-ouest ivoirien[241].

Sa notice présente le village en ces termes :

« Tule (ou Toulé) (432 habitants en 1955) » est au nombre des quatre villages *siama*[242]. La langue parlée dans ces quatre villages est le malinké. À Toulé, il y a :

« – une famille Bamba descendant de Siamorifi Bamba, divisée en quatre familles étendues ;

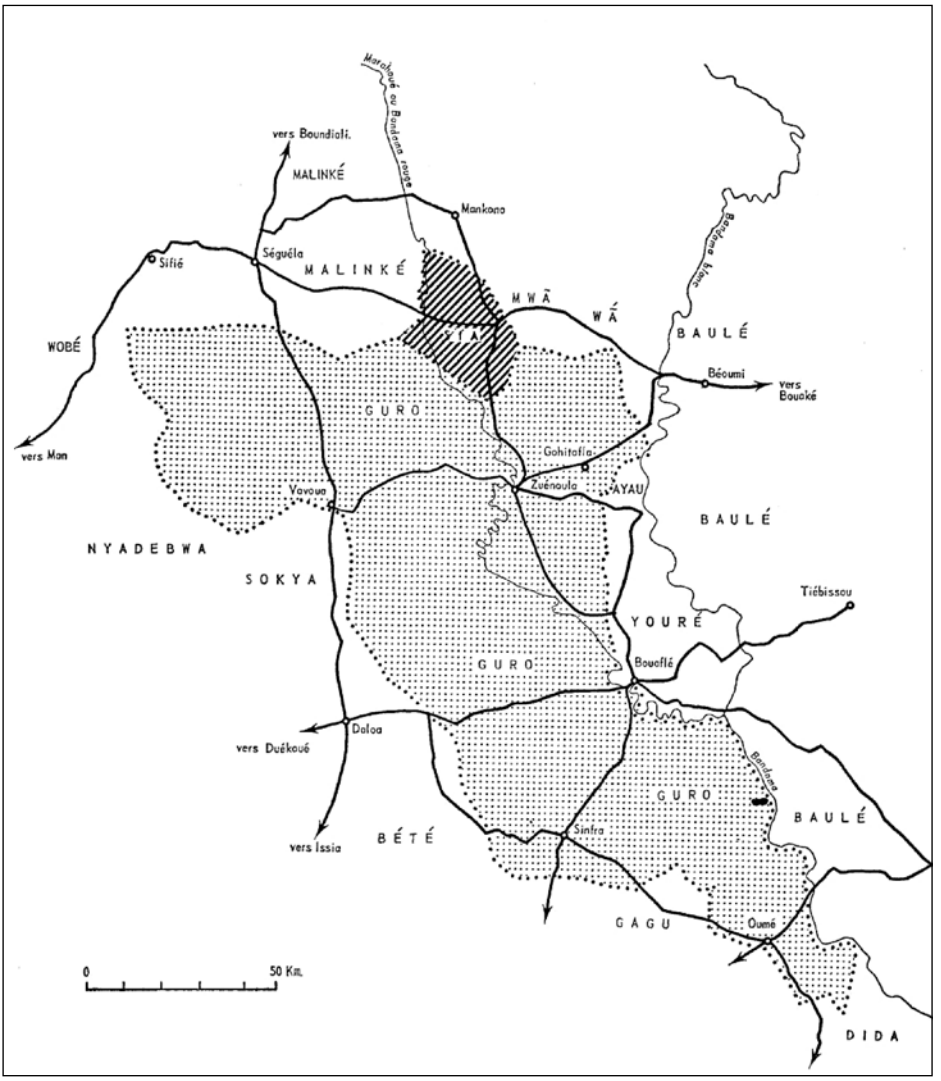
– une famille de griots Traoré musulmans »[243].

C'est précisément un Bamba qui est l'almamy du village en 1913.

Il se nomme « Vamara Bamba, né à Tulé vers 1873 »[244]. La fiche de renseignements

236. A. Deluz, 1973 : 84.
237. A. Deluz, *op. cit.* : 89.
238. *Ibid*.
239. Le mot *siama* est une variante dialectale du mot *silama*, utilisé à Mankono avec la même signification. Les deux termes sont dérivés de l'arabe *islam* et *muslim*.
240. A. Deluz, *op. cit.* : 91.
241. A. Deluz, *op. cit.* : 891.
242. Les trois autres villages sont Gbeima, Kongasso et Kourougba. Tulé était le plus peuplé des quatre en 1955.
243. A. Deluz, *op. cit.* : 90.
244. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton Sia, localité de Tulé, fiche de renseignements ouverte le 5 juin 1923 au nom de Vamara Bamba.

Les territoires sia et guro en Côte d'Ivoire



En hachuré : le territoire du groupe Sia, où se trouve le village de Tulé.

Source : A. Deluz, 1973 : 84.

à son sujet poursuit : « Famille originaire de Sarhala[245] (subdivision de Mankono). Son père vint s'établir chez les Sias où il avait des cousins (les Bambas) ».

Vamara Bamba est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Mamadi Karamoko, marabout de Mankono » – où nous retrouvons Saïdi Karamoko, dit Mamadi, l'une des deux grandes figures locales.

Vamara Bamba est de ceux qui se réfugièrent à Marhandala, ce village situé à une cinquantaine de kilomètres au nord-est de Mankono, dont nous avons parlé et qui fut donc un point de rassemblement de tous les réfugiés de la région : « Lors du passage de Samory dans le Ouorodougou, s'était réfugié, avec les gens des cantons [alentour]… à Marhandala pour fonder un village ».

Vamara Bamba est dit « sans fortune, ressources médiocres ». « Lit mal et écrit grossièrement l'arabe ». il a « 6 élèves : 3 de ses fils et 3 enfants du village », de « parents cultivateurs ».

« Avait autrefois une certaine influence sur un des principaux quartiers de Tulé. Situation, très amoindrie depuis 3 ans. S'est souvent signalé pour son mauvais esprit, mais se sachant surveillé, se tient tranquille »

L'almamy de Tulé, reproduisant alors un conflit structurel que l'on a observé à Mankono, s'est opposé au chef (probablement animiste) nommé par l'Administration.

« A cherché à créer des difficultés au chef de Tulé en portant contre lui des accusations mensongères. En janvier 1921, a été condamné par le tribunal de Subdivision pour voies de fait contre un représentant. Depuis n'a jamais plus fait parler de lui ». Sa valeur morale est, en conséquence, jugée « douteuse ». Mais on n'a, de lui, « à craindre : rien ».

Un almamy enseignant, dont le niveau de savoir semble modeste, 6 élèves, dont 3 sont ses fils et seulement 3 autres sont des enfants du village : un tel bilan, pour Tulé, est donc maigre. Bien que la population du village soit musulmane, Tulé n'apparaît donc pas comme un foyer d'enseignement islamique.

Esssai de bilan sur Mankono et sa région proche

Comme nous l'avons observé, plusieurs sites concentrent la mémoire et le savoir islamiques dans cette zone : Boron, Mankono et Marabadiassa, alors rattaché au Ouorodougou. Bouandougou, Tiéninghoué et quelques autres villages Dioula complètent cette carte. La référence à Kong est évoquée périodiquement. En ce début du XXe siècle, Mankono est le foyer islamique le plus actif de la région.

La Qadiriyya apparaît fortement implantée. Nous verrons plus loin que des marabouts de la subdivision de Séguéla auraient aussi reçu le *wird* tijani à partir de Mankono, sans autre précision, et sans qu'on puisse le confirmer ni l'attester.

Cette partie du Ouorodougou historique, centrée autour de Mankono, illustre bien la position minoritaire, à des degrés divers, des musulmans, qui, presque partout,

245. Sarhala est à environ 55 km au nord de Tulé.

doivent composer avec les animistes[246]. Une double bipolarisation, entre Dosso animistes et *silama*, d'une part, et entre lignages musulmans Fofana et Karamoko, d'autre part, structure les relations sociales et politiques à Mankono et alentour. Comme on l'a noté, certains Fofana n'adhèrent pas au conflit avec le chef Dosso, tandis que les Karamoko sont partagés entre le soutien au chef et le soutien aux Fofana. Les clivages sont donc plus subtils que la simple confrontation entre les deux grandes familles, qui maintiennent d'ailleurs des formes de coopération entre elles.

L'ensemble de ces données montre l'importance de cette société de *silama,* qui a fait de ce « grand Mankono » (Mankono et ses deux voisins immédiats) un pôle d'enseignement islamique et, sans doute aussi, de transmission de la Qadiriyya dans le Ouorodougou. Nous sommes frappé par le caractère très local de ces *silama*. Tous ont été formés sur place, chacun dans son village, ou à faible distance. Dans la plupart des cas, il y a eu passage de relais (éducation coranique de base ou plus avancée, fonctions d'almamy, voire affiliation à une confrérie) dans le cercle familial (oncle à neveu, père à fils). Ces karamokos ont peu voyagé. Parfois seulement, des enseignants venus de Kong ou de Beyla sont signalés à Mankono.

Au début des années 1950, un phénomène nouveau s'est développé : le pèlerinage à La Mecque. Germain mentionne ainsi une multiplication des hajji à Mankono. Les *silama,* dit-il, viennent lui demander de participer au pèlerinage officiel organisé par le Gouvernement général, mais, ajoute-t-il, « nombreux étaient les El-Hadj qui avaient fait le pèlerinage par leurs propres moyens par voie de terre »[247].

Ils rejoignaient la mer Rouge par le Tchad. Le voyage aller durait au moins deux ans, sans parler des risques nombreux en cours de route. Comme ailleurs, le phénomène s'est surtout développé à partir des années 1940 et 1950 (avec les camions). Par contre, pour les années 1900-1920, les fiches disponibles sur Mankono et les deux villages immédiatement voisins ne signalent aucun pèlerin.

Comme ses prédécesseurs à Mankono, et comme ses collègues des autres cercles, Germain avait recours aux services de l'interprète du cercle[248]. Ses commentaires sur ce personnage prennent aussi une valeur rétrospective : « Pîerre Baly, l'interprète du poste [de Mankono], n'avait pas de bureau. Il se tenait sous la véranda, assis sur un banc ou par terre en tailleur, en boubou brodé ou en tenue blanche ou kaki, échangeant des salutations avec les gens qui passaient sur la route et bavardant avec tous ceux qui venaient aux bureaux de la subdivision pour répondre à une convocation, ou exposer quelque problème, porter plainte ou demander une faveur. C'était là son principal rôle, agent de renseignements plus qu'interprète. Il excellait dans l'art de faire parler, puis me faisait

246. J. Germain mentionne des « incidents sanglants à Mondougou entre musulmans et animistes » en novembre 1949 (J. Germain, 2000 : 166). Mondougou (ou Modougou) est un village proche (4 km au S.O.) de Bouandougou.

247. J. Germain, 2000 : 130.

248. Sur la place et le rôle des interprètes dans l'administration coloniale, voir H. Brunschwig : « Interprètes indigènes pendant la période d'expansion française en Afrique noire (1871-1914) », dans A.A. Heggoy and D.E. Gardiner, eds, *Proceedings of the Second Meeting of the French Colonial History Society*, Milwaukee, French Colonial History Society, 1976, et Henri Brunschwig, *Noirs et Blancs dans l'Afrique noire française ou comment le colonisé devient colonisateur (1870-1914),* Paris, Flammarion, 1982.

un compte rendu de ce qu'il avait appris. Il était la mémoire de la subdivision et savait replacer tel ou tel renseignement dans son contexte en le reliant au passé […] C'était un Senoufo portant les trois balafres sur chaque joue. Il était frère de N'gon Coulibaly, chef supérieur des Senoufo à Korhogo, mais il ne s'entendait pas avec lui : celui-ci avait partie liée avec le RDA alors que Baly était farouchement pro-français »[249].

P. Baly, indique Germain, avait été élevé à l'école de la Mission et baptisé, puis était revenu aux coutumes ancestrales. Il venait d'atteindre l'âge de la retraite à laquelle, dit encore Germain, il se résignait mal. « Après sa retraite, […] un nouvel interprète avait été affecté. Il ne valait pas Baly », conclut Germain[250].

D'après le contexte, Baly devait être en place dans cette fonction depuis, au moins, une vingtaine d'années, ce qui nous mène au début des années trente. C'est ce genre de personnage, « mémoire de la subdivision », qui « excellait dans l'art de faire parler » – selon les termes de Germain – qui a fourni, ou inspiré, une partie de la matière dont les fiches de renseignements sont remplies – même si, dans le cas de Mankono, ce n'était sans doute pas Pierre Baly, mais un, ou plusieurs, de ses prédécesseurs, qui avait informé la rédaction des fiches des années 1910 et 1920, avec les mêmes méthodes.

De Mankono, nous allons passer à Séguéla, l'autre pôle de référence du Ouorodougou méridional. La fonction religieuse de Mankono et celle de Séguéla, dans les années 1910, apparaissent différentes.

Séguéla et sa circonscription

Séguéla est situé à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de Mankono. C'est un autre carrefour du Ouorodougou, devenu chef lieu du cercle (du Ouorodougou, ou de Séguéla), l'unité territoriale coloniale. Séguéla se trouve sur la voie Nord-Sud qui descend de Boundiali vers Daloa. Laissons parler Marty :

> « La population musulmane est beaucoup plus dense au Sud qu'au Nord, dans la région de Séguéla. À part les centres importants de Kani et de Madji, les plus grosses agglomérations musulmanes sont au sud de la route (Massala, Niéna) ou sur cette route (Siéna, Séguéla, Sifié, Mankono, Bonondougou [*sic* – lire Bouandougou], Marabadiassa). Il semble que les marabouts venant du Nord aient été surtout attirés par l'appât des kolas (ouoro) et se soient pressés dans la région du Ouorodougou proprement dit »[251].

Après avoir désigné Kani et Madji comme des centres islamisés au nord du cercle, Marty dessine ainsi un axe transversal ouest-est, sur lequel, et au sud duquel, les musulmans sont concentrés pour les raisons indiquées, soit dans l'ordre[252], d'ouest en est : Sifié

249. J. Germain, 2000 : 149.
250. J. Germain, *op. cit.* : 150.
251. P. Marty, 1922 : 153.
252. *Ibid*. Marty ne suit pas exactement une logique ouest-est dans l'énumération de ces toponymes. Nous l'avons rétablie.

(31 km à l'ouest de Séguéla, en direction de Man)[253], Séguéla, Siéna (Siana)[254], Mankono, Bouandougou et Marabadiassa, sur le Bandama.

Nous commencerons donc, en partant du nord, par Madji et Kani et les villages voisins.

Madji

Madji est un petit village, situé à une centaine de kilomètres au nord de Séguéla, à faible distance d'une route qui joignait Kani à Odienné, en passant par Guiboroso (Djiboroso).

Nous avons déjà noté que Madji est, selon un rapport non daté, mais probablement rédigé autour de 1913, un des huit villages entièrement musulmans du Ouorodougou[255]. Le même document signale les « diamous » représentés dans ce village : « Touré, Cissé, Fofana, Sarhandogo et Dosso »[256].

Marty, pour qui « Madji est entièrement musulman »[257], fait du village une exception religieuse dans cette zone. Il vante, au passage, la bonne tenue des cultures effectuées par les musulmans dans cette partie du Ouorodougou. « Certains villages comme Madji ou Gomanasso[258] (Ouorodougou) sont réellement remarquables et la vue de leurs cultures est vraiment réconfortante. Elles valent celles des Sénoufo fétichistes, agriculteurs incomparables… »[259].

Cependant, pour le village de Madji, l'Administration n'a enregistré qu'une seule personnalité islamique, dans une fiche de renseignements qui date de 1913. Nous en avons deux copies, pratiquement identiques, ouvertes à la même date, dans deux classements différents[260].

Faseri Cissé

Faseri Cissé, « né à Madji vers 1860 », est désigné comme « almamy de Madji » (5 G 64). Marty, qui s'est inspiré directement de ce dossier, désigne, pour sa part, l'almamy

253. Il n'y a, à Sifié, « aucune personnalité (musulmane) notoire » (P. Marty, *op. cit.* : 158).
254. La famille musulmane principale de Siana est celle des Silla. Son principal représentant est « tidiani de la zaouïa de Mankono » (P. Marty, *ibid.*).
255. ANS, 5 G 64, District de Mankono, ms., s.d. [années 1910].
256. ANS, loc. cit. Marty reprend cette liste à l'identique (1922 : 153).
257. P. Marty, 1922 : 153.
258. Nombreuses variantes dans la transcription de ce nom dans les documents : on trouve aussi Gominasso, Gomonaso, Gomonazo, Gomlasso, Gouamelasso. Il y a environ 70 km entre Madji et Gomanasso.
259. P. Marty, 1922 : 395. Marty a souvent un parti-pris favorable aux personnalités musulmanes et aux villages islamisés. Il en souligne, en tous cas, volontiers les qualités, même si ce n'est pas exclusif (tel l'hommage aux Senoufo dans ce passage).
260. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton du Karamandougou [Kaladandougou sur la carte de Bourdariat, 1902] (groupe de Guiboroso), localité de Madji, fiche de renseignements ouverte le 30 juin 1913 au nom de Faseri Cissé, signée : « Madji, le 30 juin 1913. Ripert » ; ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Karaniandougou (groupe de Guiboroso), localité de Madji, fiche de renseignements ouverte le 30 juin 1913 au nom de Faseri [on peut lire Fateri] Cissé, avec de brefs compléments annuels (1920, 1921, 1922). Guiboroso (Djiboroso) est un village situé à 15 km au N.O. de Madji.

sous le nom de « Fasri Cissé »[261]. Dans le classement 5 G 59, Faseri Cissé est qualifié, à la fois, d'« almamy et chef de village de Madji ».

« La famille de Cissé est, depuis une génération, installée à Madji ». Elle est « originaire de Sambatiguila [Samatiguila] ». « Fils de Vasaoudou[262] Cissé de Madji, mort en 1890 et de [un nom peu lisible] Diarasouba, morte à la même époque ».Son père « était l'almamy de Madji ». Faseri Cissé est jugé modeste : « Pauvre, peu de relations, est isolé dans un pays fétichiste ». « Assez peu fortuné. Fait beaucoup de lougans ».

Faseri Cissé a une bonne image auprès de l'Administration. « Est renommé comme un parfait honnête homme ». « Attitude : très correcte, mais un peu effacé ». Ripert, l'administrateur du cercle, qui signe la fiche, fait la synthèse dans son appréciation finale : « Intelligent mais timide. Très pauvre avec un grand renom d'honnêteté. Faséri est un des musulmans les plus sympathiques de la région de Séguéla »[263].

Sur ses qualités d'enseignant, la fiche indique : « Intelligent. Ne parle pas, mais écrit l'arabe ». Il a « 1 talibé, de Madji : Lancina Cissé ». Il a, d'autre part, « 4 élèves tous de Tiéma, 1 de Koko[264] (Parents : cultivateurs musulmans) ».

À la question habituelle sur la « secte » du personnage, la réponse est confuse : « Dioula. A reçu le turban de Vasaraha [?] Yarhalé [?] musulman Sambatiguila. Est aussi initié à sa secte ».

Le nom manuscrit de ce maître est de lecture difficile. D'ailleurs la fiche contient différentes fautes de français qui indiquent qu'elle est le produit d'un copiste médiocre. Quant à la « secte » en question, elle n'est pas précisée.

Les Statistiques des écoles de 1916 et de 1917 apportent quelques éléments nouveaux, tout en ajoutant d'autres disparités.

Celles de 1916 citent cinq karamokos à Madji :

« Vaté Cissé, indépendant, 4 élèves
Valabia Cissé, indépendant, 6 élèves
Batoulé Touré, indépendant, 13 élèves
Daouda Cissé, indépendant, 6 élèves
Béma Touré, indépendant, [nombre d'élèves illisible] »[265].

On y trouve, sans surprise, trois Cissé et deux Touré. Le premier est probablement Faseri/Fateri Cissé, désigné comme « Fatée » [?] dans un paragraphe de sa fiche de renseignements (voir ci-après). Nous n'avons pas d'informations sur les quatre autres karamokos, que Marty ignore également. Tous sont indiqués sans affiliation confrérique.

Les Statistiques des écoles de 1917 ne citent plus qu'un seul nom : « Almamy Cissé,

261. P. Marty, 1922 : 153-154.
262. Lecture douteuse. Celle de Marty est « "Vassanda" (1922 : 153-154).
263. Il reste bien noté dans les brèves appréciations actualisées qui figurent sur l'une des fiches pour les années 1920, 1921 et 1922.
264. Il existe un Tiéma (Tiéman) à 30 km au nord-ouest de Séguéla, soit à environ 70 km au sud de Kani, mais il peut s'agir d'un village homonyme. Koko est un toponyme assez fréquent, difficile à identifier.
265. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Madji.

Tidjania, [a eu pour maître] Komamani [?] Diabi, de Samatiguila »[266]. Elles lui attribuent alors « 2 élèves ». Nous retrouvons donc là, très vraisemblablement, l'almamy Faseri Cissé, mais le nom de son maître et sa position confrérique ont changé. Son maître est toujours un personnage de Samatiguila, mais c'est un Diabi et « Almamy Cissé » est, d'autre part, classé tijani.

Marty a amalgamé plusieurs éléments de ces sources. Lorsqu'il écrit : « Il [« Fasri Cissé »] a été affilié au tidianisme par son maître Wassara Diabi, de Samatiguila »[267], il emprunte aux Statistiques de 1917 l'affiliation au tijanisme, et aux fiches de renseignements de 1913 le nom de Wassara : ce « Vasaraha [?] Yarhalé [?] », que nous avons peiné à lire. Quant au *diamu* Diabi prêté à son maître, il provient aussi des Statistiques des écoles amputé du nom personnel qui le précédait (« Komamani [?] »). Rien n'indiquait cependant que ce dernier eût été le transmetteur du *wird* tijani.

La fiche de renseignements de Faseri Cissé fait aussi référence au passage de Samori et à l'attitude des musulmans du village : « Le village de Madji ne fut pas cassé par Samory ni par Kaba. Tous Cissé et Touré s'étaient sauvés à Sambatiguila comme almamy Rasmidou [?][268]. Cissé le remplacé [*sic*] à Sambatiguila. Mort également à Sambatiguila. Fatée [Faseri, Fateri ?] remplacer [*sic*] et reconstruisit le village à Madji avec Mori Cissé, chef du village en 1898 » (texte identique dans les deux copies).

Ces différentes fautes d'orthographe soulignent le caractère médiocre de ces fiches (sans doute du fait d'un copiste). Il est malaisé, dans ce cas là, de tirer des renseignements précis. On comprend que les Cissé et les Touré se sont sauvés à Samatiguila, village avec lequel les Cissé, au moins, avaient des liens anciens, que Faseri Cissé aurait peut-être remplacé son père dans ses fonctions religieuses à Samatiguila, où ce dernier serait mort, et qu'à son retour il se serait associé avec un autre Cissé, alors chef de la localité, pour reconstruire le village, mais pourquoi fallut-il reconstruire le village si celui-ci n'avait pas été cassé ?

Senussi Saniorho

Dans la version non datée des Statistiques des écoles de 1917, Faseri Cissé est absent, mais on trouve encore un autre nom : « Senussi Saniorho, 48 ans, Tidjani, [a eu pour maître] Kasikouroumaté [?] San[i]orho, de Kong, 30 ouvrages, 10 élèves »[269]. Ce Senussi Saniorho serait donc un karamoko venu de Kong. Marty s'est-il inspiré de ces indications pour écrire : « À signaler encore, à Madji, un marabout étranger : Saranorho de Faraninka[270] (Korhogo), qui a reçu le turban à Kong et profite de cette auréole pour

266. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Madji.
267. P. Marty, 1922 : 154.
268. Lecture difficile. Compte tenu de la finale et du contexte, il peut s'agir de « Vasaoudou » [? lecture douteuse], le père.
269. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Madji.
270. Il existe un village du nom de Faraninga (ou Faranigan) à une trentaine de kilomètres au nord-est de Korhogo. On trouve aussi un canton du même nom au sud-est de Kong.

se faire donner des cadeaux par les fidèles locaux »[271] ? Contrairement à d'autres cas où il y était très attentif, Marty n'a pas relevé l'affiliation tijani. S'agit-il vraiment du même personnage ? Ce n'est pas sûr.

Avec 6 karamokos enregistrés en 1916 et 1917 et une quarantaine d'élèves, Madji, village de musulmans (au milieu de populations animistes), est un centre islamique d'importance moyenne. On peut observer que les almamys Cissé (*diamu* d'origine Soninké) ont conservé leurs liens familiaux et religieux avec Samatiguila, dont Madji apparaît comme une sorte d'antenne, dirigée par des Cissé (almamy et chef du village).

Guiborosso(Djiboroso)

Guiborosso (Djiboroso) est situé à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Madji, en direction d'Odienné. Lors des migrations Mandé, ce village fut fondé par des Diomandé et des Koné[272]. Marty, d'après les rapports administratifs, y compte des Cissé, comme à Mankono, Madji et dans d'autres villages[273], mais il ne lui consacre pas de notice.

Ibrahima Cissé, Morytié Dosso, Nombo [ou Mombo] Dosso, dit Nombatié [ou Mombatié]

Les Statistiques des écoles de 1916 mentionnent effectivement un Cissé : « Ibrahima Cissé, Indépendant, 3 élèves »[274]. Elles mentionnent aussi « Morytié Dosso, Khadri, 2 élèves », sur lequel nous disposons peut-être, en dépit des variations dans les noms, d'une fiche de renseignements, ouverte en 1922. Le nom manuscrit qui figure sur la fiche est de lecture malaisée : « Nombo (ou Mombo) Dosso, dit Nombatié (ou Mombatié) »[275]. Selon la fiche de renseignements, ce karamoko, qui est l'almamy du village, est « né à Guiborosso vers 1875 ». Qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Khadri », il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Vanly Cissé, marabout de Gominasso[276] (canton Yoro-Nigbi[277]) ».

Il est désigné comme le « fils de Vankasso Dosso, notable à Guiborosso ». Sa fortune est jugée « très moyenne ».

> « Se trouvait chez son maître à Gominasso au moment où ce village fut détruit par Saranke Mory, fils de Samory »[278].

271. P. Marty, 1922 : 154.
272. Voir M.-J. Derive, 1990, fasc. 2 : 52.
273. « Les Cissé à Mankono, Tonhoulé, Oussoukra, Gomanasso, Boron, Sarhala, Madji, Djiguibala, Bohouo, Babien, Gouétogo, Guiborosso, Madina, etc. » (P. Marty, 1922 : 149).
274. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Guiberesso ».
275. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Karaniandougou, localité de Guiborosso, fiche de renseignements ouverte le 5 juin 1922 au nom de Nombo [ou Mombo] Dosso, dit Nombatié [ou Mombatié], almamy de Guiborosso.
276. Nous avons déjà précisé la position de ce village, à environ 120 km au nord de Mankono. Il y a autour de 90 km entre Guiborosso et Gomanasso (qui est au nord-est par rapport à Guiborosso).
277. Parmi les cantons qui composent le cercle du Ouorodougou, figurent alors celui de Yoro-Nigbi, où se trouve Gominasso, au nord de Mankono, et celui de Fanié-Nigbi, où se trouve Kani, au nord de Séguéla.
278. Nous avons évoqué cette destruction en traitant du village de Gomanasso/Gominasso (circonscription de Mankono).

« Paraît intelligent. Ne parle pas l'arabe. L'écrit et le lit en gros caractères.
Élèves : ses 2 fils »[279].
« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration »
« Sans influence ni relations. Peu aimé à Guiborosso »
« Attitude : bonne. Assez bonne moralité ».

C'est un almamy « de brousse » qui n'enseigne qu'à ses deux fils, et dont le niveau d'études est probablement limité. On retiendra ce lien transversal entre Guiborosso et Gominasso/Gomanasso.

Cette séquence Madji-Guiborosso désigne donc de petites implantations villageoises locales au milieu de populations animistes sur des pistes de circulation qui relient le nord du Ouorodougou à la région d'Odienné – Samatiguila.

Kani

Au début des années 1920, écrit Marty, « Kani est un noeud de routes important au croisement des voies commerciales, qui de Sikasso par Tombougou et de Bougouni par Odienné descendent vers le sud, et de Séguéla et de Mankono remontent vers le nord. Il n'est donc pas étonnant d'y trouver des Dioula musulmans de toute origine mandé »[280]. Cette position apparaît nettement sur la carte de Bourdariat (1902), qui présente Kani comme un carrefour de pistes, menant à l'ouest vers Guentéguéla et Touba, au sud vers Séguéla, au nord-ouest vers Odienné et à l'est vers Sakala (Sarhala).

Situé à une soixantaine de kilomètres au nord de Séguéla, Kani, aujourd'hui sur l'axe Sikasso-Séguéla, est un lieu nettement plus important que Madji. Selon un recensement effectué en 1899 dans le cercle de Touba, dont dépendait alors Kani, ce village comptait 1 500 habitants, soit le même chiffre que Touba[281]. En 1906, ce chiffre était monté à 2 813 habitants[282].

Sur le plan islamique, dans un rapport du « district de Mankono », non daté (années 1910), déjà cité, les *diamu* musulmans présents à Kani étaient les suivants : « Metè [Méité], Sérifou, Touré, Suaré, Samarhasi et Fofana ». Il était précisé qu'une branche des « Metè » était devenue animiste[283].

Le document daté le plus ancien à notre disposition est une fiche de renseignements ouverte en 1913.

279. Dans les Statistiques de 1916, les renseignements sont concordants : « khadri, 2 élèves ».
280. P. Marty, 1922 : 154.
281. J.M. Toungara, 1980 : 154, d'après les Archives nationales du Mali : 71 A.N.M. 50 – 18, Recensement du Soudan.
282. Lieutenant Bourgoin, « Région de Kong I – cercle de Séguéla », dans Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, Notices publiées par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille, 1906 : 287-288.
283. ANS, 5 G 64, District de Mankono, ms., s.d. [années 1910]. Marty utilise cette liste, avec une coquille probable dans l'orthographe qu'il donne du nom : « Samarkassi » au lieu de « Samarhassi » (P. Marty, 1922 : 154). À un autre endroit, Marty écrit effectivement « Samarhasi » (*op. cit.* : 150).

Baba Sérifou

Baba Sérifou est « né à Kani vers 1870 »[284]. Il réside à Kani, mais il a fait « un séjour prolongé à Boron[285] » deux ans plus tôt.

Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Khadri ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* était « Saïdi Karamorho, de Mankono ».

« Famille originaire de Kankan implantée depuis l'invasion mandé dans le Ouorodougou. Fils de Ousoumana Sérifou, décédé, qui jouissait d'une certaine réputation d'ailleurs purement locale ».

« A peu d'autorité. En a eu autrefois grâce à son intelligence et surtout à sa réputation d'honnêteté qu'il a depuis perdue ».

« Possède très peu d'influence et de relations. A cependant gardé quelques attaches avec les marabouts de Boron chez qui il est allé, il y a deux ans, passer quelques mois pour se soustraire un instant à ses créanciers ».

« S'est endetté à partir de 1907, date de l'exode des captifs, et a perdu de ce jour toute influence et toute vénération et presque tous ses élèves ».

« Vit de commerce et du produit de ses lougans ».

« Perdu de dettes. Ne possède rien. Avait mis toute sa fortune sur l'achat de captifs qui ont tous regagné leur pays d'origine ».

« Très intelligent. Ne parle pas mais écrit parfaitement l'arabe, dont il déchiffre aisément les textes les plus ardus ».

« 10 élèves de Kani, de Fortotou[286] et de … [nom de village illisible]. Parents : cultivateurs musulmans ».

« A très bien accueilli Samory et a été l'un des agents les plus actifs de sa venue dans le Ouorodougou. Était intime avec Sarantiémory [fils de Samori] qu'il accompagnait partout sauf naturellement dans la dernière phase où il devint un de nos agents ».

« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration. Intelligent mais de faible valeur morale. Sans influence ».

« Baba Sérifou est très intelligent mais sans aucune influence aussi bien pour nous servir que pour nous nuire. L'exode des captifs semble avoir porté un coup fatal à sa renommée en l'appauvrissant et en lui faisant contracter des dettes criardes qui ont mis fin à sa bonne réputation. L'épizootie de 1911 a consacré sa ruine[287] » – telles sont les conclusions de l'administrateur, qui attire l'attention sur deux élé-

284. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigbi, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 mai 1913, au nom de Baba Sérifou.

285. Boron est à environ 70 km au nord-est de Kani.

286. Village situé à 13 km au nord de Kani.

287. Il s'agit notamment de la peste bovine, entrée en Afrique par l'Éthiopie, probablement à partir de la péninsule arabique ou de l'Inde, à la fin du XIXe siècle. Elle provoqua la famine de 1888 en Éthiopie et se répandit en Afrique orientale et australe, ainsi qu'en Afrique de l'Ouest, tuant parfois jusqu'à 90 % du bétail. Il y eut ainsi des épisodes récurrents dans différentes régions de l'Afrique occidentale avant que la fabrication d'un vaccin permette une éradication progressive. Une autre maladie des troupeaux qui sévissait également était la péripneumonie contagieuse bovine. Ces épizooties s'inscrivent dans des cycles où se combinent et se renforcent mutuellement sécheresses, famines et épidémies sur des populations fragiles. Dans cette région, le passage de Samori et la conquête coloniale ont fortement affaibli tout le tissu social et l'élevage des bovins.

ments de la crise vécue par nombre de karamokos du Nord au début du XXe siècle : la libération des captifs et les pertes de cheptel.

Baba Sérifou porte un nom de chérif. Sa famille vient de Kankan. Pourvu d'un excellent niveau d'arabe, il a fait un séjour à Boron, peut-être pour fuir ses créanciers comme il est écrit, mais aussi pour y profiter d'un lieu d'études qui fut réputé. Il a eu, en outre, pour maître un des grands noms de Mankono, à cette époque, Saïdi Karamoko.

Il dispose donc d'un fort capital symbolique et « scolastique », qui passe par une généalogie chérifienne et par les villes de Mankono, centre d'études, et Boron, pépinière de marabouts. Nous avons affaire à une personnalité de haut niveau, à la différence des karamokos que nous avons croisés dans d'autres villages du Ouorodougou.

Le passage du service de Samori à celui des Français est récurrent dans plusieurs régions du Nord, comme nous avons pu l'observer. Déception ou loi du plus fort, ralliement aussi à un pouvoir quel qu'il soit, nombre de karamokos sont passés avec une certaine facilité du service de Samori à celui du pouvoir colonial. Baba Sérifou en offre un bon exemple. L'Administration, tout en surveillant ces transfuges, n'a eu, en général, qu'à se louer de leurs services. Seuls ceux des karamokos qui, après avoir servi Samori, adoptaient une position de prudente réserve étaient considérés comme suspects.

Marty a repris les informations contenues dans cette fiche de 1913. Il y ajoute ses propres commentaires : « Ces Sérifou de l'Ouorodougou jouissent d'une certaine considération. Cette famille prétend descendre de Choga de Tombouctou, ce qui lui assure l'auréole sainte que, dans les pays d'islam noir surtout, on accorde aux descendants du Prophète ». Nous avons de bonnes raisons de penser que ce « Choga », inconnu par ailleurs, est une coquille pour « Chorfa » (pl. de *sharif,* chérif), ce qui rétablit en ce cas la logique de la phrase.

Peut-être influencé par la qualité du personnage, Marty attribue aussi à Baba Sérifou la fonction d'almamy du village : « L'almamy et maître d'école est Baba Sérifou, né vers 1870 »[288] – bien qu'il n'y ait rien de tel dans la fiche de 1913 dont il s'est servi. En outre, nous allons voir ci-après, d'après une fiche ouverte en décembre 1921 au nom de « Karamorho Méité », que ce dernier était désigné comme l'almamy de Kani en 1921, et qu'il exerçait cette fonction « depuis plus de 15 ans ». L'affirmation de Marty sur ce point doit donc être reçue avec réserve.

Les Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1917)

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 signalent deux noms :
– Baba Samarhassi, khadri, 3 élèves
– Vazoumana Meyté, khadri, 5 élèves[289].

Pour l'année 1917, nous avons deux sortes de documents, l'un daté, l'autre non daté, lui-même comportant deux rubriques séparées sur Kani (ainsi que sur d'autres

288. P. Marty, 1922 : 154.
289. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kani.

lieux) que nous distinguerons ici, par commodité, par les lettres A et B, sans que l'on connaisse bien la logique de cette liste[290].

1917 : document daté[291] :

– Falikou Koné, Khadria, [a eu pour maître] Lancina Cissé, de Tonhoulé, 18 ouvrages, 3 élèves.
– Morhodiembo Meyté, Khadria, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 24 ouvrages, 4 élèves. Nous trouverons ci-dessous une fiche de renseignements sur lui datée de 1921.
– Gouanourou [Gouandourou] Meyté, Khadria, [a eu pour maître] Karamo Titi Karamoko, de Kani, 38 ouvrages, 7 élèves.

1917 : document non daté[292]

A

– Vasoumana Meité, 34 ans, Khadri, [a eu pour maître] [illisible] Touré, de Kani, 5 ouvrages, 1 élève.
– Yangoubou Méité, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] [illisible] Touré, de Kani, 10 ouvrages, 5 élèves.

B

– Falikou Koné, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lancina Cissé, de Tonhoulé, 18 ouvrages, 7 élèves.
– Morhodiembo Méité, 46 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 25 ouvrages, 5 élèves.
– Yangoubou Méité, 31 ans, Khadri, [a eu pour maître] Youssoufou Karamorho, de Massala, 12 ouvrages, 5 élèves.
– Gouandrou [Gouandourou] Méité, 29 ans, Khadri, [a eu pour maître] Titi Karamorho, de Oussoukra, 35 ouvrages, 7 élèves.

Soit, au total, sur deux années successives et trois listes, dont une double, six noms différents – dont cinq sont des Méité – avec quelques légères variations d'une liste à l'autre. Si l'on en croit la liste de 1917 non datée (B), quatre de ces karamokos sont alors dans la trentaine. En ce qui concerne le nombre de leurs ouvrages, dans la même liste, on atteint le total de 90 ouvrages. Même si nous n'en connaissons pas le contenu, et même si une partie d'entre eux étaient des Corans, ce résultat n'est pas négligeable. Les ressources sont beaucoup plus modestes dans d'autres endroits. Les karamokos de Kani ont fait leurs études auprès de différents maîtres. Sur les cinq pour lesquels cette indication figure, deux d'entre eux, Vasoumana Méité et Yangoubou Méité, ont eu le même

290. Il s'agit sans doute de deux recensements parallèles qui ont été compilés dans le même document à deux endroits différents.
291. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kani.
292. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Kani.

maître, un Touré de Kani, selon une liste – mais Yangoubou Méité a eu un autre maître de Massala[293], selon une autre liste. Pour un troisième, Gouandrou Méité, son maître Titi Karamorho, est situé à Kani dans une liste, à Oussoukra (près de Mankono) dans une autre[294]. Les deux autres sont allés, l'un à Mankono (à plus de cents kilomètres au sud-est de Kani), l'autre à Tonhoulé (près de Mankono). Celui qui est allé à Mankono, Morhodiembo Méité, a été l'élève de Gbouaké Fofana, l'une des principales figures islamiques de Mankono. Enfin, tous sont classés « Khadri ».

Les karamokos de Kani ont donc été, à la fin du XIXe et au début du XXe, pour l'essentiel, des élèves des maîtres de l'agglomération Mankono-Tonhoulé-Oussoukra/Oussougoula. Sur le plan des études islamiques, Kani est ainsi une dépendance de Mankono, et non de Séguéla, pourtant plus proche, qui est alors son chef-lieu de circonscription.

Plusieurs fiches de renseignements, ouvertes en 1921, vont confirmer cette tendance.

Les fiches de renseignements (1921)

Karamorho Méité[295]

Karamorho Méité[296] était alors l'almamy de Kani. « Né à Kani en 1864 », qualifié de « Mandé » et, du point de vue de sa « secte », d'« indépendant » – donc sans appartenance confrérique déclarée. Son maître avait été « Mayayadi Touré à Kani ».

« Est actuellement chef de famille et est almamy du village depuis plus de 15 ans. Son neveu Vassoumana [ou Vassouma], qui est lettré, le seconde ».

« Respecté à cause de son titre d'almamy ».

« Ressources très moyennes ».

« Ne professe pas ». « Illettré ».

« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». « Attitude : bonne » « Valeur morale : bonne ».

Cet almamy « illettré » – une situation sans doute relativement rare, sans que l'on sache ce qui est vraiment signifié ici par ce qualificatif, et avec quel degré d'exactitude – a un neveu, également enregistré en même temps que lui, nommé « Vassouma Méité dit Mohodiembo », et qui, ainsi qu'il a été dit, seconde son oncle. Lui est lettré. La fiche suivante est à son nom.

293. Massala est à 35 km au sud-ouest de Mankono, et autant au sud-est de Séguéla – lui-même à une soixantaine de kilomètres au sud de Kani.

294. Nous avons effectivement relevé le nom de Vassouleymana Karamoko, dit Titi, comme l'un des karamokos en vue d'Oussoukra dans les années 1910 et 1920.

295. Dans les documents de l'époque coloniale, le nom de cette famille est souvent orthographié « Meïté ». Nous avons préféré uniformiser avec l'orthographe actuelle : Méité.

296. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigby, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 13 décembre 1921, au nom de Karamorho Méité.

Vassouma Méité, dit Mohodiembo

« Vassouma Méité, dit Mohodiembo »[297] [appelé seulement Morhodiembo dans les Statistiques des écoles] est « né à Kani vers 1880 ». Qualifié de « Mandé » et de « Tidjani », il a eu pour maître « Bouakary [Bokéri, Gbouéké, Gbouekéri] Fofana » de Mankono. Considéré comme tijani dans cette fiche de 1921, il est cependant qualifié de qadiri dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et de 1917 – ce qui rend douteuse toute affirmation sur son appartenance. D'ailleurs son oncle n'avait pas d'affiliation confrérique déclarée, et son propre maître, Gbouékéri Fofana, de Mankono, était notoirement réputé qadiri.

Vassouma Meité dit Mohodiembo est présenté dans sa fiche comme le « fils d'un ancien almamy de Kani – famille autrefois influente mais qui fournit les almamys de Kani ».

« Neveu de l'almamy actuel Karamoko Meité », comme il est déjà indiqué dans la fiche précédente de son oncle.

« Parle très peu [l'arabe]. Écrit assez bien ».

Il a « une dizaine de talibés [élèves], de Kani même (parents cultivateurs et colporteurs) »

« Aucune influence bien qu'étant actuellement seul lettré à Kani ».

« Ressources très moyennes »

« Ne prend part à aucun évènement politique de la région. Se tient plutôt à l'écart ».

« Attitude : bonne ». « Valeur morale : bon esprit ». « Rien à craindre de lui ».

Une actualisation datée de 1922 indique : « Rien à signaler ».

On peut noter des discordances avec la notice de Marty. Celui-ci désigne, en effet, Baba Sérifou, sur la base d'une fiche de renseignements de 1913 qui ne l'indiquait pas, comme l'almamy de Kani[298]. Baba Sérifou a d'ailleurs disparu des listes des Statistiques des écoles et des fiches de renseignements des années 1916, 1917 et 1921. Réciproquement, Marty ignore l'almamy « illettré » Karamorho Méité (pourtant présenté, par sa fiche de renseignements de 1921, comme étant en fonction depuis 15 ans). Marty a eu accès, par contre, aux Statistiques des écoles coraniques que nous avons utilisées ci-dessus, puisqu'il ajoute ces quelques lignes après sa notice sur Baba Chérifou : « trois autres petites écoles fleurissent à Kani ; celle de Falikou Koné, Morhadiembo [*sic*] Méité, et Gouanmourou Méité, tous trois qadrïa et dont la clientèle scolaire varie entre 6 et 12 élèves »[299].

Dans les années 1910-1920, la société cléricale locale est entièrement dominée par les Méité, comme nous l'avons observé à la lecture des listes des Statistiques des écoles coraniques. Les Méité détiennent aussi la fonction d'almamy du village depuis, semble-t-il, plusieurs générations. Vassouma Meité dit Mohodiembo est, en effet, neveu et fils d'almamys de Kani. Qu'il soit qualifié de « seul lettré à Kani » est certainement à nuancer, compte tenu de la présence de cinq autres karamokos dans les Statistiques des écoles de 1916 et 1917.

297. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements, ouverte le 13 décembre 1921 au nom de Vassouma Méité, dit Mohodiembo.
298. P. Marty, 1922 : 154.
299. P. Marty, 1922 : 155.

Baba Chariffou, dit Kogouima

Nous disposons aussi, neuf ans plus tard, de la fiche de renseignements d'un quasi-homonyme de Baba Sérifou, éventuellement un membre de la même famille, en tous cas plus jeune que le précédent.

Il se nomme « Baba Chariffou, dit Kogouima »[300], « né à Kani en 1888 », où il réside. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjani ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* se nomme « Séko Djéné » [Sékou Diané] de « Gbongou (Boundiali) ».

Il est le « fils de feu Abdoullah Cheriffou ».

« Ressources : très moyennes ».

« Intelligent. Ne parle pas l'arabe, l'écrit et lit passablement ».

« Ne pratique pas l'enseignement ».

« A réussi à apaiser, à son retour du cercle de Korogo, où il resta quelques années, une querelle qui existait depuis plusieurs années entre la famille de l'ex-chef de groupe et de village de Kani destitué pour exactions (famille très importante) et les autres familles du village ».

« A une certaine influence sur tous les jeunes gens de Kani qu'il a initiés à la prière de la secte des Tidjanis ».

« Attitude : bonne ». « Bonne moralité ». « Ne voyage plus ».

Nous avons donc affaire, en la personne de ce nouveau « Chérif », à un Tijani militant. Son maître est de « Gbongou », c'est-à-dire Gbon, Bon ou Bong, un fief tijani à une cinquantaine de kilomètres au nord de Boundiali (qui est à 200 km au nord de Kani). Nous avons d'ailleurs déjà présenté longuement la biographie de son maître, Sékou Diané d'après la fiche de renseignements au nom de celui-ci et les traditions familiales.

La grande affaire de Sékou Diané fut précisément, selon ses descendants, la diffusion de la Tijaniyya[301].

Baba Chariffou fut donc un disciple de cette personnalité et il devint à son tour le relais d'une diffusion de la Tijaniyya qui, à Gbon comme à Kani, revêt une allure très prosélyte et dynamique.

Ouambourou Méité

Avec une fiche de renseignements ouverte en 1923, nous revenons à la famille Méité. Le karamoko dont il est question se nomme Ouambourou Méité[302]. « Né à Kani en 1884 », où il réside. Il est qualifié de « Mandé » et de « Khadri ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* est désigné sous le nom de « Souleymane Karamoko dit Titi, de Oussougoula (Mankono) ». C'est le « cousin de l'ancien chef de groupe et de village de Kani, destitué en 1916 pour exactions ».

« A quitté le village de Kani aussitôt que la querelle entre Korombo Méité, ex-chef de village, et Baba Méité se déclara ».

300. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigbi, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 août 1922 au nom de Baba Chariffou, dit Kogouima.

301. A.Touré, 2004: 27.

302. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanie-Nigby, village de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 juin 1923 au nom de Ouambourou Méité.

« Sans influence mais respecté ; a des relations avec la population de Koro (Touba) où il se retira pendant tout le temps que dura cette querelle ».
« Assez riche »
« Intelligent ; ne parle pas l'arabe mais l'écrit assez bien et le lit couramment, en explique les textes ».
« 10 élèves de Kani et 8 de la subdivision de Touba (parents cultivateurs) »
« Attitude : bonne ». « Bon esprit ».

Nous reviendrons plus loin sur le conflit local dont il est question dans cette fiche.

Les Statistiques des écoles de 1917 nomment, on l'a noté plus haut, un « Gouanourou Meyté » dans une liste, et, dans l'autre liste, « Gouandrou Meité » lesquels, compte tenu des variations dans les transcriptions, sont probablement la même personne que ce « Ouambourou Méité ». Le nom du maître, Titi Karamoko est identique dans les trois cas, mais, dans une liste de 1917, ce maître est dit de Kani, et dans l'autre liste de 1917, de Oussougoula, comme il est aussi indiqué dans cette fiche de renseignements de 1923. C'est effectivement à Oussougoula que nous l'avons recensé. Les trois sources s'accordent pour en faire un « Khadri ». Le nombre relativement important de livres dans sa bibliothèque (35 à 38 ouvrages selon les Statistiques des écoles de 1917) souligne, s'il s'agit bien du même, la notoriété de ce personnage, sans doute plus important que ne le laisse penser l'Administration. Nous allons d'ailleurs retrouver aussi dans nos sources la trace d'un fils et d'un disciple de Ouambourou Méité.

Le rayonnement des karamokos de Kani : migrants et disciples dans la région

Vassouleyman Méité, Kafoumba Bamba, Nomo Bakoyo

Nous allons précisément relever des exemples du rayonnement des karamokos de Kani dans les villages de la région, dans lesquels les Méité se taillent aussi une place particulière.

Nous avons ainsi une fiche, datée de 1922, au nom d'un karamoko du nom de Vassouleyman Méité[303], « né à Kani » et résidant « à Kamalo »[304]. Nous l'analyserons à propos de ce village.

Nous trouvons encore, en 1923, à Guentéguéla, à une centaine de kilomètres au nord-ouest de Séguéla, à peu près autant au sud-est de Kani et à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Touba, un karamoko originaire du lieu, qualifié de « marabout de la mosquée » (peut-être l'almamy), qui a fait, lui aussi, ses études auprès d'un Méité de Kani. Il se nomme Kafoumba Bamba[305], et son maître était « N'Gouamourou Mété », « à Kani (cercle de Séguéla) », où nous pouvons reconnaître Ouambourou/Gouandourou/

303. ANS, 5 G 59, cercle du Ourorodougou, canton de Gouran, village de Kamalo, fiche de renseignements ouverte le 20 septembre 1922 au nom de Vassouleyman Méité
304. Kamalo est à environ 45 km au sud-ouest de Séguéla, sur la route de Séguéla à Man (près du village de Tala).
305. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Téné, village de Guentéguéla, fiche de renseignements ouverte le 19 juin 1923 au nom de Kafoumba Bamba.

Gouanourou[306] Méité. L'administrateur, qui le qualifie de « jeune marabout sympathique et ouvert », note qu'il « est resté surtout en relations avec son maître à Kani ».

Nous avons analysé la fiche de Kafoumba Bamba à propos du village de Guentéguéla, l'un des foyers islamiques autour de Touba.

Nous avons également la trace d'un karamoko originaire de Kani, venu s'installer, à une plus grande distance, au sud-est de Touba, à Dotou. Nous avons aussi présenté sa biographie dans la section consacrée aux foyers islamiques autour de Touba.

Ce karamoko se nomme Nomo Bakoyo[307], « né à Kani… vers 1882 », résidant à Dotou. Il est qualifié de « Mandingue » et d'"indépendant". Il a eu pour maître « un marabout de Kani », sans autre précision. Venant de Kani, il « est depuis peu de temps installé à Dotou », où il est donc « peu connu ».

« Ânonne un peu le Coran et trace quelques caractères »

Pour l'administrateur, c'est un « personnage nul ».

À travers ces différents exemples, il apparaît que Kani – notamment la famille Méité – « exporte » des ressortissants du village et des élèves dans le Ouorodougou, et au-delà. Il a dû y en avoir d'autres.

Les Méité et la chefferie de Kani au début des années 1920

Korombo Méité

Les Méité sont également partie prenante dans le gouvernement politique du village. Après la série des karamokos Méité, nous rencontrons ainsi, en 1922, un autre secteur de la même famille en la personne de Korombo Méité, chef du quartier musulman de Kani, appartenant à une branche exerçant le pouvoir local. L'Administration a ouvert une fiche de renseignements sur lui, bien qu'il ne s'agisse pas d'un personnage proprement « maraboutique ».

Korombo Méité[308], « né à Kani vers 1853 », est qualifié de « Mandé dioula » et d'« indépendant » – donc sans affiliation confrérique.

Il est présenté comme « Chef de quartier musulman et oncle de l'ancien chef de groupe et de village de Kani ».

« A de l'influence sur le quartier Tiezoungoro (quartier musulman important à Kani) ».

« Fortune : moyenne »

« Très intelligent mais illettré. Ne parle pas l'arabe ».

« Ne pratique pas l'enseignement ».

« Attitude : douteuse. Moralité laissant à désirer »

« A suscité pas mal de difficultés à l'actuel chef de canton de Fanié-Nigbi et à son représentant, dans le but de le faire destituer. Était du parti de l'ancien chef. A été à

306. Le « m » et le « n » peuvent être facilement confondus dans les transcriptions et les lectures.

307. ANS, 5 G 59, cercle de Man, canton de Ouadougou, village de Dotou, fiche de renseignements ouverte « en 1923 » au nom de Nomo Bakoyo.

308. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigbi, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 23 août 1922 au nom de Korombo Méité.

plusieurs reprises invité à se tenir tranquille et à ne pas faire de politique. À surveiller ». « Rien » à craindre de lui.

La crise survenue autour de la chefferie dans les années 1910 est ainsi évoquée à plusieurs reprises dans ces fiches individuelles. Comme la question n'est pas toujours claire (risques d'homonymie), nous retiendrons l'essentiel.

D'après les fiches de renseignements de Baba Chariffou, dit Kogouima (1922), de Ouambourou Méité (1923) et de Korombo Méité (1922), la situation aurait été la suivante.

Un « chef de groupe et de village de Kani », fut « destitué en 1916 pour exactions ». Son nom n'est pas indiqué. Korombo Méité, chef du quartier Tiezoungoro, quartier musulman de Kani, en 1922, est l'oncle de cet ancien chef du groupe et du village de Kani destitué et son partisan.

Il est question, d'autre part, en 1923, d'un « cousin de l'ancien chef de groupe et de village de Kani », nommé Ouambourou Méité, dont il est dit : « A quitté le village de Kani aussitôt que la querelle entre Korombo Méité, ex-chef de village, et Baba Méité se déclara ».

On a appris, d'autre part, d'après sa fiche de renseignements de 1922, que Baba Chariffou, dit Kogouima « a réussi à apaiser, à son retour du cercle de Korogo, où il resta quelques années, une querelle qui existait depuis plusieurs années entre la famille de l'ex-chef de groupe et de village de Kani destitué pour exactions (famille très importante) et les autres familles du village ».

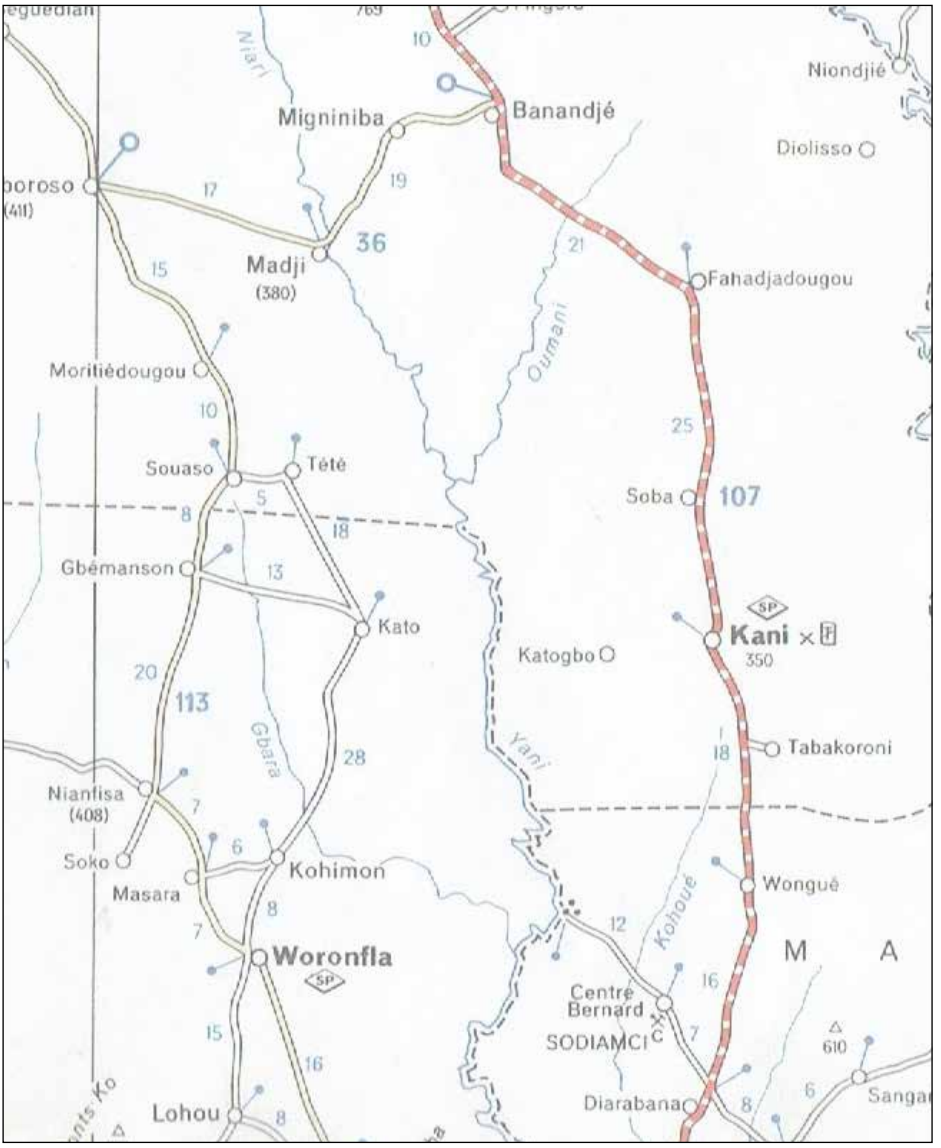
À défaut de disposer des détails du conflit et des noms de tous les protagonistes, notamment de celui du chef de groupe et de village déchu, il apparaît clairement que la famille Méité, famille dominante du village, est au cœur des luttes locales pour le pouvoir qui opposent certains de ses membres entre eux, et ceux de cette famille à d'autres familles du village. Dans une sorte de partage des tâches, la famille Méité compte dans ses rangs des karamokos influents et des notables engagés dans le jeu politique local. Trois niveaux de pouvoirs peuvent être distingués à cet égard : Tiezoungoro, le quartier musulman de Kani, – « le groupe et le village » de Kani (c'est-dire Kani et les villages proches) – le canton de Fanié-Nigbi, dont Kani est le chef-lieu. Les stratégies politiques des Méité se déploient à ces trois niveaux dans les années 1910 et 1920.

On notera que les Méité continuent à occuper, de nos jours, les fonctions de maire, de chef de quartier, de terre et de kabla à Kani[309]. Marie Miran signale, d'autre part, le rôle actif qui fut celui de Vaméké Méité, un cadre francophone et arabisant, originaire de Kani, dans le mouvement associatif islamique ivoirien entre 1979 et 1981[310]. Ainsi engagements religieux et politiques vont-ils de pair, sur la longue durée, dans cette famille, qui mériterait une étude particulière.

309. Juillet 2014 – http://www.necrologie.ci/communique.asp?id=30250. Avis de décès de El-Hadj Vagbo Meité, 12 juillet 2014, paru dans *Fraternité Matin*. Parmi les noms cités figurent : « M. Meité Yaya, Député-Maire de Kani, El-Hadj Meite Ismaïla dit "Tébo" Chef de la notabilité à Kani, El-Hadj Meité Vamoulè, notable à Kani, El-Hadj Meité Massoma, notable à Kani, El-Hadj Meité Vadjeneka, Chef de terre à Kani, M. Meité Valimamou, Chef de Kabla à Kani ».

310. M. Miran 2006 : 229-233.

Les villages à l'ouest de Kani



On reconnaît sur cette carte Kani, Soba, Katogbo, Kato, Tété, Gbemanson, Kohimon, Nianfisa, et, hors de la zone considérée, Madji au nord. Le fleuve Sassandra est au sud-ouest de la carte.

Source : extrait de la carte Michelin de Côte d'Ivoire (1969) au 1/800 000.

Notons, pour terminer, qu'il existe, en outre, à Kani, un lieu de mémoire du lignage Saghanogho. Al-Abbas Saghanogho, père de Muhammad al-Mustafa de Boron, déjà cité, et grand-père d'un autre Al-Abbas, fils aîné du précédent devenu imam de Kong, est enterré là. Selon une source, il serait mort en 1178 H./ 1764[311]. Mais, à la différence de sa descendance directe, il n'a pas laissé le souvenir d'un savant[312].

Soba, Katogbo

À une dizaine de kilomètres de Kani, on peut signaler les villages de Soba (au nord) et de Katogbo (à l'ouest), sur lesquels les Statistiques des écoles de 1916 fournissent un nom pour chacun d'entre eux.

À Soba : « Karamorho Karagboué, Khadri, 6 élèves », et à « Katagbo [*sic*] : Karamoho Niouma [?] Karaboué, Indépendant, 1 élève »[313].

Les Statistiques des écoles de 1917 mentionnent « Karamoko Karaboué, 27 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, 11 ouvrages, 5 élèves »[314].

Marty a repris ces informations : « Le village de Katogba [*sic*], dans le même canton, n'a qu'une famille musulmane : les Karaboué »[315]. Marty cite aussi les Karaboué, entre autres lieux, parmi les familles musulmanes représentées à Kato, un village situé à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Katogbo, et à Kangaran, dans la même zone[316]. Nous présentons ces deux villages ci-après. Marty mentionne encore des Karaboué, à Massala, au sud-est de Séguéla, et à Tonhoulé, près de Mankono[317]. Il ajoute d'ailleurs que nombre de Karaboué, comme dans d'autres familles musulmanes « ont, en partie, abandonné l'islam »[318].

Kito/Kati

Il existe aussi dans les Statistiques des écoles deux noms de villages, cités à la suite de celui de Katogbo. Ainsi, dans les Statistiques des écoles de 1916, on trouve un village du nom de « Kito », dont le karamoko est désigné sous le nom de « Soumaïla Sérifou, Khadri, 7 élèves »[319]. En 1917, et sous le nom de village de « Kati »[320] cette fois, on trouve « Soumaïla Sérifou, 36 ans, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 6 élèves »[321]. Ces deux karamokos de Kito et Kati portent le même nom et l'on

311. I. Wilks, 1969 : 173 ap. *Dukhul al-islam,* source manuscrite locale.
312. I. Wilks, *ibid*.
313. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Soba »,« Katagbo » [*sic*]. Il existe un village de Soba moins important, à une quinzaine de kilomètres au sud de Séguéla, en lisière de la forêt, mais, d'après le contexte, c'est celui situé au nord de Kani qui est ici concerné.
314. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Katogbo.
315. P. Marty, 1922 : 155.
316. P. Marty, 1922 : 155-156.
317. P. Marty, 1922 : 150 et 159.
318. P. Marty, 1922 : 149-150.
319. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla : 1916 : « Kito ».
320. Ce Kati est à distinguer d'un village homonyme situé à une centaine de kilomètres au sud de Man, près de Guiglo.
321. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : « Kati ».

a tout lieu de penser qu'il s'agit en ce cas du même personnage et d'un même village à la transcription fluctuante, que nous n'avons d'ailleurs pas localisé. Marty, pour sa part, ignore l'un et l'autre nom. Comme nous l'avons observé, le *diamu* Sérifou/Sarifou/Chariffou semble commun dans la zone. Marty l'écrit aussi Sirifou.

Comme à Soba précédemment, Mamadi Karamorho, l'une des deux personnalités islamiques de Mankono, est désigné comme maître.

Tété, Gbemanson, Kato, Kohimon, Maremlo, Kangaran

Kato, est à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest de Séguéla, à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Kani, et à peu près autant au sud de Madji. Tété est à mi-chemin entre Madji et Kato. Gbemanson est à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de Tété. Un peu plus loin vers le sud-ouest à une vingtaine de kilomètres de Kato, il y a le village de Kangaran, et à 28 km au sud de Kato, le village de Kohimon, ou Kwaimon. Selon la présentation qu'en fait Marty, « le canton du Ouattaradougou est en grande majorité fétichiste ; on n'y trouve que deux villages islamisés, et en partie seulement : Kato et Kangaran »[322]. Le canton du Ouattaradougou dont il est question, couvre la zone à l'ouest de Kani, jusqu'au fleuve Sassandra.

Tété (ou Toté, Toti)

À Tété, en 1916, les Statistiques des écoles coraniques signalent un karamoko : « Mamadou Soumahoro, Khadri, 2 élèves »[323]. Marty indique que le « diamou musulman » représenté à Toté (ainsi qu'à « Séguéla, Gouran, Ména ») est celui des « Barhayorho »[324], mais nous n'en avons pas trouvé de représentants dans nos sources.

Gbemanson (ou Gbemanzo, Gbémanzo)

Le nom de ce village apparaît dans les Statistiques des écoles de 1916 sous la forme de Gbemanzo avec la mention d'un karamoko local : « Vasoumana Samarhassi, Khadri, 15 élèves »[325]. Dans les Statistiques de 1917, on trouve, à Gbémanzo, « Vasoumana Touré, 30 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 10 ouvrages, 7 élèves »[326].

Kato

Marty introduit en ces termes sa brève notice sur Kato :

« Kato est un village important de la route d'Odienné à Séguéla. Il est peuplé de familles musulmanes, de diamou Touré, Sirifou, Karaboué et Fofana et d'un important élément fétichiste, les Dosso »[327].

À Kato, en 1916, les Statistiques des écoles signalent deux karamokos :

322. P. Marty, 1922 : 155.
323. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, 1916 : « Teté ».
324. P. Marty, 1922 : 149.
325. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla : 1916 : Gbemanzo.
326. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Gbémanzo.
327. P. Marty, 1922 : 155.

– « Valazé [Valadji] Salifou, indépendant, 1 élève »
– « Ahmadou Sarifou, indépendant, 1 élève »[328].

En 1917, elles en nomment trois :

« Ladji Fofana, Indépendant, [a eu pour maître] Mamady Karamoko, de Mankono, 3 ouvrages et 4 élèves ».

« Moro Vanli Salifou, Khadria, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 15 ouvrages et 4 élèves ».

« Ladji Fofana, Indépendant, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 4 ouvrages et 4 élèves »[329].

Il y a donc deux Ladji Fofana homonymes dans cette liste de 1917. Chacun d'entre eux a pour maître l'une des deux personnalités islamiques de Mankono.

Si nous passons à la version non datée des Statistiques de 1917, celle-ci ne mentionne plus que « Morho Vanli Serifou, 36 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, 15 ouvrages, 10 élèves »[330]. On note l'alternance, dans la transcription en français, d'une liste à l'autre, des formes, phoniquement proches, Sarifou/Salifou, pour désigner le même karamoko, sans que l'on sache avec certitude laquelle est l'originale.

Marty a reproduit les noms des Statistiques des écoles pour Kato, en les assortissant du genre de commentaire peu favorable qu'il réserve aux karamokos puisés dans les Statistiques des écoles, sur lesquels il ne sait pas grand chose d'autre, mais qu'il souhaite intégrer dans sa nomenclature et avec lesquels il boucle la notice d'un village.

« Trois maraboutaillons, dont les écoles comprennent de 5 à 8 élèves, méritent une mention ; deux portent le nom de Ladji Fofana, et l'autre celui de Morho Vanli Salifou, tous trois élèves des cheikhs de Mankono »[331].

Il a manqué à Marty deux fiches de renseignements ouvertes en 1923 – donc après la publication de son livre – et qui apportent sur deux de ceux qu'il appelle des « maraboutaillons » un certain nombre de renseignements biographiques.

Valadji Fofana

Nous avons, tout d'abord, un Ladji Fofana, mais un seul de ce nom. Il s'agit apparemment du second des deux Fofana de la liste de 1917 : Valadji Fofana[332], « né à Kato vers 1884 ». Qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri », il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « feu Bouakary [Bokéri, Gbouekéri] Fofana, almamy de Mankono ».

« Intelligent. Écrit et lit l'arabe en gros caractères, mais ne le parle pas ».

« 3 élèves dont 1 de Tôté [Tété] […] et 2 de la subdivision de Touba (parents : cultivateurs) ».

328. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kato.
329. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kato.
330. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Kato.
331. P. Marty, 1922 : 155.
332. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Ouattaradougou, localité de Kato, fiche de renseignements ouverte le 27 juin 1923 au nom de Valadji Fofana.

Il est « fils de Baba Fofana, notable très connu dans le Ouattaradougou ».
« Respecté à cause de son père, mais sans influence ».
« Fortune : moyenne ». « Attitude : bonne. Moralité : bonne ».

Mévanly Chérifou

L'autre fiche est établie au nom de : « Mévanly Chérifou »[333], « né à Kato en 1878 ». Qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri », il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Bouakary Fofana, almamy de Mankono ». Ces différentes caractéristiques permettent de reconnaître, sans hésitation, le « Moro Vanli Salifou » des Statistiques des écoles de 1917, dont le nom a été repris par Marty.

Dans cette fiche de 1923, ce personnage est déclaré « fils de Amadou Chérifou, notable connu à Kato » – peut-être celui qui a été enregistré sous le nom de « Ahmadou Sarifou » dans les Statistiques des écoles de 1916. Ainsi, sous la plume des administrateurs et des copistes, les diamu Salifou, Sarifou, Chérifou ou Chériffou, et Sérifou tendent ici, à certains moments, à se confondre. La prudence s'impose donc, de façon plus générale, dans l'exploitation des noms enregistrés par l'administration des cercles. Nous en avons là un bon exemple.

« Intelligent. Ne parle pas l'arabe. Écrit passablement et en explique les textes ».

Mévanly Chérifou a « 6 élèves dont 1 de Yanfissa[334] (Ouattaradougou) et 5 de la subdivision de Touba ».

Sa fortune est jugée « moyenne », son attitude « bonne », sa moralité « bonne ».

« Peu connu en dehors du Ouattaradougou ».

Mévanly Chérifou/Sarifou/Salifou et Valadji Fofana, attirent, l'un et l'autre, des élèves de la circonscription de Touba, qui est proche. Ils sont aussi, l'un et l'autre, des disciples de Gbouekéri Fofana de Mankono, l'une des deux principales personnalités islamiques de ce centre. Kato est géographiquement plus proche de Séguéla que de Mankono, mais, s'agissant de la transmission du savoir islamique, ce village s'inscrit, lui aussi, dans la zone d'influence de Mankono.

Kohimon (ou Kwaimon)

Ce petit village, situé à une vingtaine de kilomètres au sud de Kato et à une cinquantaine au nord-ouest de Séguéla, a droit à une ligne dans les Statistiques des écoles de 1917. Il compte, à cette date, un karamoko : « Ahmadou Dramé, Indépendant, [a eu pour maître] Souleymane Karamoko, d'Oussougoula, 3 ouvrages et 8 élèves »[335].

Ce karamoko porte, comme nombre de ses collègues, un *diamu* d'origine Soninké. Il a, lui aussi, fait ses études auprès d'un maître de la zone de Mankono, probablement Vassouleymana Karamoko, dit Titi, plusieurs fois cité.

333. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Ouattaradougou, localité de Kato, fiche de renseignements ouverte le 27 juin 1923, établie au nom de Mévanly Chérifou.
334. Yanfissa, ou Nianfisa/Nianfissa, se trouve à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Kato et à 60 km au nord-ouest de Séguéla. Il est aussi à 3 km au sud-est de Kangaran, le village dont la notice suit.
335. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kohimon.

Kangaran

Kangaran est situé à une vingtaine de kilomètres au sud de Gbemanson, près du village de Nianfisa. Nous sommes ici à une soixantaine de kilomètres au sud-ouest de Kani et autant au nord-est de Séguéla.

Valadji Salifou

Les Statistiques des écoles y connaissent, en 1916, un « Ladji Salifou, khadri, 1 élève », et, en 1917, le même, sous le nom de « Valadji Salifou, khadria, [a eu pour maître] Lancina Salifou, d'Oussougoula, 15 ouvrages, 1 élève »[336].

Marty consacre quelques lignes à ce village : « Kangaran est peuplé de musulmans Touré, Sérifou et Karaboué et d'animistes Ouattara (Dosso). Un petit marabout, Va Ladji Salifou, qadri de la zaouïa de Mankono, y fait l'école coranique à 3 ou 4 enfants »[337].

Valadji Chérifou

Nous disposons, d'autre part, d'une fiche de renseignements sur l'almamy de Kangaran en 1923. Il s'agit de Valadji Chérifou[338], « né à Kangaran vers 1854 ». Qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadri », il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « feu Vazoumana Meïté, marabout à Kani »[339].

« Sa famille : chef de quartier musulman de Kangaran »
« Fortune : moyenne »
« Peu intelligent. Ne parle pas l'arabe. Écrit passablement »
« N'a plus d'élèves »
« Attitude : bonne ». « Assez bon esprit ». « Sans grande influence ni relations ».
« Très quelconque ».

Il s'agit donc d'un almamy âgé, qui porte un nom de hadji[340] et de chérif et dont la famille détient la chefferie du quartier Dioula. La quasi-homonymie avec le personnage précédent (Valadji Salifou) ne suffit pas à prouver qu'il s'agisse du même.

Lacina Serifou

La version non datée des Statistiques de 1917 signale, en outre, « Lacina Serifou, 56 ans, Khadri, [a eu pour maître] Gbouaké Fofana, de Mankono, « 15 ouvrages, 5 élèves »[341]. Appartenait-il à la même famille que le précédent ? Nous n'en savons pas plus.

336. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kangaran, et cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Kangaran.
337. P. Marty, 1922 : 156.
338. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton du Ouattaradougou, localité de Kangaran, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Valadji Chérifou.
339. Ce nom figure dans les Statistiques des écoles coraniques : « Vazoumana Meyté, khadri, 5 élèves » (ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kani).
340. Rappelons que le nom de « El-Hadj », ici « Va-Ladji », n'est pas une preuve suffisante de la qualité de pèlerin de son porteur. Il y a des enfants qui sont ainsi nommés en référence à un hadji de la famille ou pour attirer une bonne fortune.
341. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] :

Maremlo

Le village de « Maremlo », que nous n'avons pas identifié, se situe dans la même zone que ce réseau de villages.

« Maremlo » n'apparaît qu'une fois dans les Statistiques des écoles de 1916. Son karamoko y est désigné sous le nom de « Moholamine Saranorho, Khadri, 2 élèves »[342].

Les écoles coraniques sont donc présentes jusque dans ces petits villages. Les karamokos locaux, qui assurent l'enseignement islamique de base, ont souvent fait leurs études à Mankono ou dans le village voisin d'Oussougoula/Oussoukra, notamment auprès de Gbouekéri Fofana, de Mankono, dont le nom revient à plusieurs reprises. Les transmissions de l'enseignement islamique (et, sans doute, du *wird* qadiri) remontent à lui, sans que l'on puisse parler, pour autant, comme le suggère Marty, d'une « *zawiya* » qadiri à Mankono. Cela impliquerait l'existence d'une institution organisée, qui n'est pas vraiment attestée par les sources disponibles. Sans doute Marty fait-il allusion à des réunions de récitations que les fidèles qadiri de Mankono pouvaient organiser entre eux.

On sera attentif au niveau d'arabe des karamokos enregistrés dans les fiches de renseignements pour Kato et Kangaran, en 1923. Comme nombre de leurs confrères, ils peuvent lire et écrire l'arabe, mais non le parler, c'est-à-dire l'utiliser dans une conversation. L'arabe est pour eux une langue savante, une langue des textes, mais non de communication orale. Ils pouvaient échanger entre eux des lettres rédigées dans cet arabe littéraire et religieux, mais non le parler.

Séguéla

Séguéla et sa région ont représenté, aux débuts de la colonisation, et non sans difficultés[343], un point d'appui stratégique pour les Français. La résistance à l'occupation française a été d'autant plus forte, dans tout le sud du Ouorodougou, que celle-ci remettait en cause le rôle d'intermédiaires des villages, en partie musulmans, situés au nord de la forêt, dans le commerce de la cola avec le pays Gouro. Comme nous l'avons déjà noté, les marchands venus du Nord avaient suivi l'avance des troupes françaises, accédant ainsi directement au pays Gouro[344], sans s'arrêter désormais aux villages courtiers, tel celui de Séguéla.

C'est en 1899 qu'un poste militaire fut créé à Séguéla, en même temps qu'à Mankono[345], l'autre pôle du Ouorodougou méridional. Séguéla devait devenir, ensuite, le chef-lieu du cercle du Ouorodougou et, à partir de là, s'agrandir en un noyau urbain actif. En 1906, Séguéla était crédité de 1 207 habitants (1 050 à Mankono)[346].

La position de la zone de Séguéla sur les pistes de la cola avait attiré depuis longtemps les commerçants musulmans venus du Nord. Certains d'entre eux s'y étaient ins-

342. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kangaran, et cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : « Maremlo ».

343. Le capitaine Ménard et ses tirailleurs furent tués le 4 février 1892 près du village fortifié de Séguéla par les sofas de Sekou Ba, un lieutenant de Samori. Cette mort eut, à l'époque, un certain retentissement.

344. N. Ouattara, 1992 : 107.

345. C. Aubertin, 1983 : 25.

346. Lieutenant Bourgoin, 1906 : 287.

tallés à demeure et avaient constitué une première communauté résidente, sur laquelle nous n'avons pas d'éléments d'information dans nos sources. Les premiers contacts entre celle-ci et l'administration coloniale furent empreints de méfiance, comme en témoigne indirectement ce commentaire du lieutenant Bourgoin, un des premiers officiers en charge :

« L'histoire de la circonscription de Séguéla est fort difficile à établir sur des bases précises vu l'absence générale de tous documents. Les seuls qu'il ait été possible de se procurer appartiennent aux musulmans, les derniers venus dans la région, encore n'en trouve-t-on qu'à Mankono. Les musulmans de Séguéla prétendent qu'un sinistre a brûlé leur intéressante bibliothèque. Il a donc fallu se baser sur les traditions, l'étude des langues, les mœurs des habitants, démêler le fond de vérité qui se trouve dans les légendes »[347]. Il y a évidemment, de façon implicite, dans ce propos, une conception très datée de l'histoire, fondée exclusivement sur les sources écrites[348]. Quant à ces manuscrits qui auraient été perdus dans un sinistre, il est peut-être permis d'y voir une réponse de circonstance de la part des musulmans de Séguéla soucieux de préserver leurs manuscrits. En tous cas, les musulmans occupent bien, à Séguéla, une place centrale.

Marty insiste sur cette présence musulmane : « Dans le canton de Bébala, c'est à la capitale, Séguéla, que sont concentrés les musulmans, où ils sont à égalité avec les fétichistes »[349]. Si l'on en croit un document du début des années 1910 sur la région, les noms de famille se partageaient alors de la manière suivante à Séguéla selon leur appartenance religieuse : « musulmans : Barhaïrho [Baghayogho], Binanté et Timité ; non musulmans : Diomandé et Soumahoro »[350].

Le nom des Baghayogho[351] vient en tête. Il est, en effet, étroitement associé à l'histoire des musulmans de Séguéla. Nous avons déjà évoqué, au chapitre 2, le rôle pionnier des Baghayogho[352] dans l'islamisation du nord-ouest de la Côte d'Ivoire au XVIIIe siècle[353]. Ces Baghayogho se réclamaient d'une origine tombouctienne. Cependant, comme nous l'avons rappelé, Hunwick a mis en garde contre une assimilation trop rapide entre les Baghayogho de Tombouctou et ceux des savanes du sud qui adoptaient volontiers des noms de famille empruntés à des savants de renom[354]. Il peut donc s'agir, dans le nord-ouest de la Côte d'Ivoire, de ces Baghayogho d'adoption, quels que soient par ailleurs leurs liens, tout à fait probables, avec les centres islamiques de la boucle du Niger. Cela n'enlève rien à leur rôle majeur dans la région, ou plutôt la revendication d'une noble origine va de pair avec leur ascension régionale. Ces Baghayogho des savanes du sud

347. Lieutenant Bourgoin, 1906 : 196.

348. Il s'y mêle une ignorance réelle, à ce moment là, de l'histoire et de l'anthropologie de la région lorsque, parlant des Bakayoko et des Fofana, il écrit : « Bien que les croisements successifs aient fortement altéré leur type, il est permis de les rattacher à la race Toucouleur dont ils sont en réalité les métis » (Lieutenant Bourgoin, 1906 : 244).

349. P. Marty, 1922 : 156.

350. ANS, 5 G 64, « District de Mankono », document manuscrit, s.d. [v. 1913 ?]. Cette information est reproduite textuellement par Marty (1922 : 156).

351. De préférence aux orthographes alors mal fixées de ce nom, nous avons choisi celle le plus souvent en usage actuellement : Baghayogho.

352. Sur les Baghayogho, voir I.Wilks (1968), J.O. Hunwick (1990) et A.W. Massing (2004).

353. I. Wilks, 1968 : 172-188.

354. J.O. Hunwick, 1990 : 152.

s'inscrivent, en effet, dans le récit fondateur des Douze marabouts, qui, vers le milieu du XVIIIe siècle, étaient partis en pèlerinage à La Mecque, et, à leur retour, est-il dit, s'étaient fixés en différents points des savanes du sud pour y diffuser l'islam.

Marty, d'après la monographie de Le Campion, distingue un nom de pèlerin pour la région qui nous intéresse : « Hadji Moussa Barhayorho, des douze compagnons le plus saint, le plus illustre, vint dans la région de Touba et fonda Koro »[355]. Différents miracles sont associés à sa vie et son tombeau à Koro, devenu un lieu de pèlerinage fréquenté, a été placé sous la garde des Baghayogho[356].

Koro, sur la route d'Odienné à Touba, est donc le lieu de mémoire du saint, mais les Baghayogo de Séguéla, vivant à environ 130 km au sud-est de Koro, sur un autre axe nord-sud, ont, comme on l'a déjà signalé, développé des traditions et des revendications concurrentes. Le saint avait, en effet, selon le récit des Douze marabouts, d'abord séjourné à Séguéla, sa base de départ dans la région.

Youssouf Baghayogho

À la fin du XIXe siècle, la figure islamique principale, à Séguéla, était un héritier de cette tradition du nom de Youssouf Baghayogho. Clozel (1902) se fait l'écho de ses revendications : « La branche aînée des Bakayoko est établie à Koro, mais Yousouf Bakayoko de Séguéla se prétend le chef religieux de la famille, à cause de l'ignorance de ses parents de Koro. Il prétend être le chef religieux du Koyassadougou [*sic* pour Koyaradougou[357]] parce que ses aïeux ont converti à l'islam les Fofana de race mandé qui habitent ce pays. […] Il est également en bonnes relations avec les païens de la forêt au sud de Séguéla. Il leur vend des amulettes pour des colas »[358].

Clozel précise encore que « Bamory Kamakaté, de Bouandougou, et Yousouf Bakayoko, de Séguéla, appartiennent à des familles originaires de Tombouctou, établies depuis plusieurs générations dans le pays. Ils jouissent d'un prestige héréditaire et d'une influence appréciable »[359]. « On n'a pu déterminer leur affiliation (confrérique) », est-il ajouté[360].

Le lieutenant Bourgoin, qui est l'auteur de la notice consacrée au cercle de Séguéla, dans le volume sur la Côte d'Ivoire publié par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille, en 1906, puise à la même source lorsqu'il reproduit un récit concordant :

« Autrefois à Séguéla, Yousouf Bakayoko était un chef religieux très influent. Cette influence a disparu à sa mort, et personne à Séguéla n'a relevé cette puissance. L'ancêtre de Yousouf Bakayoko, Mfafé Bolé Bakayoko, vint de Tombouctou sur la demande du chef des Diomandés […] La branche aînée des Bakayoko est établie à Koro, mais Yousouf se prétendait le chef religieux de ses parents de Coro et de ceux du Koyaradougou. Ses

355. P. Marty, 1922 : 130-131.
356. P. Marty, 1922 : 131-132.
357. Au sens large, comme ici, le Koyaradougou correspond aux pays de Séguéla et de Mankono, c'est-à-dire à la partie méridionale du cercle du Ouorodougou. Dans un usage plus restreint, on parle du Koyaradougou pour Mankono et sa circonscription, tandis que Séguéla appartient au Bébala.
358. F.J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 45.
359. F.J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 44.
360. F.J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.

aïeux ont, en effet, converti à l'islamisme les Fofana de race Mandé habitant ce pays et fondé Mankono »[361].

Youssouf Baghayogho, sur lequel nous ne savons pas grand chose d'autre, est donc le chef de file de cette branche locale du lignage Baghayogho, peut-être émergente à la faveur du rôle conféré à Séguéla par la politique d'occupation française. Il a, en tous cas, pris les Français à témoin de ses revendications puisque ceux-ci s'en font l'écho. On note ses échanges avec les Gouro non-musulmans voisins, intermédiaires du commerce de la cola. Nous verrons que ses successeurs ont poursuivi dans la même voie.

La première mention d'une personnalité musulmane à Séguéla dans les archives coloniales figure, en 1910, dans le courrier, déjà plusieurs fois cité, du Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF à propos de la diffusion, parmi les « marabouts notables » de la colonie, de la lettre de Saad Bouh à son frère Ma al-Aynin pour condamner le recours au *jihad* contre les Français. Un destinataire de cette diffusion est précisément mentionné au titre de « Séguéla (cercle de Mankono) ». Il s'agit de « Baba Bakaoko »[362].

Les fiches de renseignements (1913, 1920 et 1922)

Les premières fiches de renseignements disponibles sur le personnel islamique à Séguéla sont datées, elles, de 1913. Elles sont au nombre de quatre ouvertes à cette date et concernent des membres de la famille Baghayogho. On y retrouve « Baba Bakaoko », désigné ici sous le nom de « Baba Barhaiorho », ou « Baba Barhaïrho ». S'y ajoutent « Vassiafa Barhaïrho » et « Vasoumana Barhaioro ». Un karamoko d'une autre filiation, nommé Ladji Binanté, complète cette série de 1913. Pour échapper aux multiples variations dans l'orthographe d'époque de ces noms (que nous signalons cependant dans le cours des notices), nous désignons tous les membres de la famille sous un intitulé unique, celui de Baghayogho.

Pour les années suivantes, nous ajouterons les fiches de Vassendou Timité (1920) et de « Vassidiky Bagaïoko dit [Kara]Morho Saadi» (1922).

Baba Baghayogho

« Baba Barhaiorho » ou « Baba Barhaïrho »[363], ainsi qu'il est désigné, était, en 1913, l'almamy de Séguéla. Il avait été nommé à ces fonctions « à la suite de la mort de son père Anzoumana (5 G 59) – ou Ousoumana (5 G 64), Barhaïrho – ou Barhaioro[364] – almamy de Séguéla ».

361. Lieutenant Bourgoin, 1906 : 283 – 284.

362. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, Bingerville 15 décembre 1910. Séguéla n'était pas encore devenu le chef-lieu du cercle.

363. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 27 mai 1913 au nom de « Baba Barhaïrho ». Une copie de la même fiche, avec la même date d'ouverture, figure au nom de « Baba Barhaiorho » en ANS, 5 G 64. Certaines informations sont présentes dans une fiche, mais pas dans l'autre. Nous le signalons lorsqu'il y a lieu.

364. Dans le classement 5 G 59, on trouve l'orthographe Barhaïro. Dans le classement 5 G 64, on trouve successivement Barhaioro pour l'intitulé de la fiche, puis Barhaïro pour le nom du père dans le cours de cette même fiche.

Il était « né à Séguéla vers 1865 ». Qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Tidjani », il avait eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « feu Seko Karamoko de Mankono ».

« Paraît assez pauvre, mais on le dit assez fortuné et avare ».

« Au temps de Samory s'est sauvé à Kounana[365] où il avait des captifs. N'est revenu à Séguéla que lors de notre arrivée. Le capitaine Moreau a tenté, mais sans succès, de l'utiliser dans le Kounana, mais a dû s'en séparer »[366].

« Valeur médiocre. Ne parle pas mais écrit assez mal l'arabe.

3 élèves (son fils, son neveu et son frère, tous de Séguéla) » (5 G 64).

« N'a jamais eu de difficulté avec l'administration ».

« Assez méprisé. Sans relations. Renommée assez mauvaise à la suite d'une affaire d'adultère » (5 G 59). L'autre fiche est plus précise : « Assez méprisé […] à la suite d'une affaire d'adultère où il fut surpris avec la femme de son propre fils » (5 G 64).

« Est tourné en ridicule par sa famille. Valeur morale faible. On ne peut rien en attendre ou en craindre » (5 G 64).

Dans les mises au point annuelles, on trouve encore des commentaires péjoratifs de l'Administration :

1913 – « Baba Barhaïorho ne jouit d'aucune influence et ne reste almamy de Séguéla, malgré sa faible valeur morale connue [de] tous, qu'à cause de l'esprit routinier des Dyoulas du Ouorodougou. Il n'est ni dangereux ni utile » (5 G 64 – 27 mai 1913. Signé Ripert, commandant de cercle).

1915 – « Malgré son âge et son titre, n'a aucun sérieux » (5 G 64 – 25 avril 1915, signature illisible).

1916 – « Remplacé par Vasoumana Barahiorho [*sic*] en septembre 1915 [lequel est] sans expérience et d'ailleurs de bonne volonté » (5 G 59 – Séguéla, 24 octobre 1916, signé par « le commandant de cercle »). Marty a brouillé la succession en écrivant : « L'almamy de Séguéla est Baba Sarhoyorho, né vers 1865, et occupant cette place depuis la mort de son frère Oussoumana[367] ». Il s'agit de la mort, non de son frère, mais de son père, nommé Oussoumana comme il a été indiqué ci-dessus.

1920 – « N'est pas aimé des musulmans de Séguéla, même dans sa propre famille. Quelque peu palabreur et sujet à caution » (5 G 59 – 21 décembre 1920, signé par « l'administrateur » du cercle).

1921 – L'administrateur reprend les notations précédentes et ajoute : « Agit surtout de façon occulte. N'est d'ailleurs pas pris au sérieux » (5 G 59, signé par « le commandant de cercle »).

1922 – « Sujet peu sympathique sans considération » (5 G 59, signé par « l'administrateur »).

365. Dans l'ouvrage sur les *Coutumes indigènes en Côte d'Ivoire*, il est question des « deux localités (Kounana et Kamalo) situées à la lisière des pays Los [Gouro] » (F.J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 344). Kamalo est à environ 45 km au sud-ouest de Séguéla, sur la route de Man, au sud et à faible distance du village de Tala). Dans l'ouvrage de Marty, « Kounana » est devenu « Koumana » (P. Marty, 1922 : 156).

366. Cette dernière phrase ne figure qu'en 5 G 59.

367. 1922 : 157.

Baba Baghayogho est présenté, dans cette fiche, comme l'élève d'un Seko Karamoko de Mankono, inconnu par ailleurs. On pense à Saïdi Karamoko, l'une des deux grandes personnalités islamiques du moment à Mankono, mais compte tenu de la date de naissance de Saïdi (« en 1858 » ou « vers 1870 », selon ses fiches), ce dernier n'a sans doute pas pu être le maître d'un karamoko, son contemporain comme Baba, né vers 1865. D'ailleurs Saïdi Karamoko est bien vivant en 1913, comme en témoigne sa fiche, et non décédé comme il est indiqué à propos de « Seko Karamoko ».

Baba Baghayogho n'a pas, lui-même, en 1913, d'élèves en dehors de trois membres de sa famille très proche.

Comme on peut le noter, sa réputation, du côté français, n'est pas bonne. C'est probablement l'une des raisons de son remplacement, alors qu'il avait environ 50 ans, par « Vasoumana Barahiorho » en septembre 1915. On doit rappeler, à cette occasion – et cela est valable pour l'ensemble de cette documentation – que les jugements de valeur prononcés sur cette personnalité, comme sur d'autres, sont ceux de l'administration coloniale, qui est fortement tributaire des informations recueillies par ses interprètes, et est, en outre, elle-même guidée par ses propres grilles d'analyse. Cela ne signifie pas que nous y adhérons. Ces observations administratives peuvent ouvrir des pistes à des recherches plus approfondies sur la personne concernée, mais elles ne sauraient être retenues que comme un indicateur des relations entretenues par le pouvoir colonial avec cette personnalité. Dans le cas de cet almamy de Séguéla, et à la différence de ce qui se passe avec d'autres almamys locaux, confirmés ou soutenus par le pouvoir colonial, ces relations sont mauvaises.

Marty, qui le considère encore, en 1920-1922, comme l'almamy de Séguéla (nous y reviendrons), lui consacre quelques lignes entièrement tirées de la fiche de renseignements de 1913 et en reprend les commentaires péjoratifs[368]. Il insiste, au passage, sur le médiocre niveau d'arabe de Baba Baghayogho : « il n'a d'ailleurs qu'une instruction arabe des plus sommaires » – un signe rédhibitoire pour lui, surtout s'agissant d'un almamy.

Vasoumana Baghayogho

« La personnalité la plus remarquable de Séguéla est Vanzoumana Barhayorho », écrit Marty[369].

En septembre 1915, « Vasoumana Barhaïoro » est donc devenu le nouvel almamy. La fiche de renseignements établie à son nom est antérieure (1913) et ne fait donc pas état de ces fonctions. Selon cette fiche de renseignements[370], « Vasoumana Barhaïoro » est « né à Séguéla vers 1870 ». Il est qualifié de « Mandé-Dyoula » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Khalilou Sorhologho, marabout de Kong ».

368. P. Marty, 1922 : 157.
369. P. Marty, 1922 : 156.
370. ANS 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte, le 27 mai 1913, au nom de Vasoumana Barhaïoro. La fiche est signée par l'administrateur Ripert. Une fiche identique, avec une orthographe de son nom identique, figure en 5 G 59. Cette autre fiche à l'avantage de contenir les actualisations des notations administratives de 1915, 1916, 1920 et 1921, d'ailleurs brèves

« Fils de Ahmadou Barhaïoro assez connu dans le pays soudanais du nord de la colonie, décédé en 1900. Actuellement chef de la famille des Barhaïoro de Séguéla ».
« Ruiné par l'exode des non libres et l'épizootie bovine de 1911 ».
« Était, avant notre arrivée, assez partisan de Samory bien qu'habitant Kounana dont les habitants chassèrent Samory. Au retour de ce dernier de Boribana vers la forêt, il se déclara contre l'almamy et fit bon accueil à nos détachements ».
« D'un tempérament un peu sombre, peu bavard, Vasoumana s'est toujours tenu à l'écart, aussi bien des Européens que de sa famille ».
« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration ».
« Parle et écrit assez bien l'arabe ».
« 12 élèves. 7 sont ses frères. 5 sont étrangers : 2 de Kani, 1 de Sifié[371], 1 de Bouhouo, le dernier de Séguéla. Parents cultivateurs ».
« Bien que jouissant d'une certaine réputation d'honnêteté et de sagesse, Vasoumana n'a de relations que dans le Bébala voisin de Séguéla. Possédait une certaine influence en pays lô [Gouro] qu'il a mise sans compter à notre disposition ».
« Ne se déplace pas. Vasoumana reste à l'écart de toutes relations ».
« Paraît honnête et sérieux mais d'une intelligence un peu bornée ».
« Pouvait nous être utile en pays lô où il avait séjourné longtemps, et a été utilisé dans ce but. Il n'y a plus rien maintenant à en attendre ou à en craindre ».
« Vasoumana Barhaïro paraît honnête et jouit d'un certain ascendant sur sa famille dont il remplit assez dignement les devoirs de chef. N'est ni à craindre, ni à utiliser », conclut Ripert, signataire de la fiche.

L'appauvrissement des clercs à la suite de la libération des esclaves et de la peste bovine de 1911 est un thème récurrent dans plusieurs de ces biographies de karamokos : ainsi, par exemple, dans la fiche de Baba Sérifou, à Kani, à la même date[372] et dans celle de Vassiafa Baghayogho (voir ci-après).

Les Statistiques des écoles de 1917 mentionnent le personnage avec une transcription sans doute fautive du nom qui peut être source de confusion : « Vasoumana Baranoro [lire : Barayoro], Tidjania, [a eu pour maître] Abdoulaye Sogola [Soghologho], de Kong, 100 ouvrages, 20 élèves »[373]. L'autre version de ces Statistiques comporte quelques variantes : « Vasoumana Barhaïro, 51 ans, Tidjani, [a eu pour maître] Karamoko Barhaïro de Séguéla [peut-être son père ?], 100 ouvrages, 18 élèves »[374] Le nombre d'ouvrages dans sa bibliothèque, constant dans ces deux versions, constitue une information originale, qui souligne le savoir islamique d'un personnage dont il est dit, dans sa fiche, qu'il « parle et écrit assez bien l'arabe ».

371. Sifié est à 30 km à l'ouest de Séguéla, sur la route de Man.
372. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Fanié-Nigbi, localité de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 mai 1913, au nom de Baba Serifou.
373. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Séguéla.
374. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Séguéla.

Pour rédiger sa notice sur Vasoumana Baghayogho, Marty a fait usage de la fiche de renseignements de 1913 et ne le considère donc toujours pas comme almamy. Bien plus, il écrit à son sujet : « Depuis 1914, il est juge au tribunal de subdivision, mais les fonctions politiques ou judiciaires ne le tentent pas, dit-il, et il envie celles d'almamy », répétant ici textuellement ce qu'avait écrit l'administrateur du cercle, en août 1915 : « Vasoumana Barhaïorho a été nommé en 1914 juge au tribunal de subdivision. Cette distinction ne le comble pas de joie. Envie le titre d'almamy »[375]. Pour Marty, le calendrier s'est donc arrêté, au sujet de Vasoumana, en août 1915, date de cette appréciation, avant la nomination de celui-ci aux fonctions d'almamy en septembre 1915. Pour lui, comme il l'écrit, « l'almamy de Séguéla est Baba Sarhoyorho [*sic*, pour Baba Barhaiorho] »[376]. Or, en 1922, ce n'est plus vrai depuis sept ans. C'est là une indication utile sur le mode de composition de l'ouvrage de Marty, dont les sources, comme dans ce cas, n'ont pas toujours été actualisées. Marty est dépendant des documents à sa disposition au moment de sa rédaction, et ceux-ci sont parfois nettement plus anciens, comme c'est ici le cas.

Marty s'est cependant intéressé à ce karamoko, comme, semble-t-il, à tous ceux qui parlaient et écrivaient l'arabe et bénéficiaient, de sa part, à ce titre, d'un jugement favorable. Vasoumana Baghayogho a ainsi droit à une page presque complète, basée notamment sur la fiche de renseignements que nous venons de présenter. Nous ne reprendrons donc pas ces éléments de biographie déjà connus. Nous nous attarderons seulement sur sa conclusion :

« Il [Vasoumana Baghayogho] paraît verser dans le maraboutisme ; son école coranique augmente annuellement et atteint maintenant le chiffre de 21 élèves. Il achète des livres, en recopie et se perfectionne en arabe, où il est d'ailleurs assez érudit […]. Il a une fort jolie bibliothèque d'une centaine d'ouvrages se rapportant tous à la science sacrée »[377]. Marty a donc repris dans les Statistiques le nombre de livres de sa bibliothèque et celui de ses élèves et il a ajouté ces remarques sur ses achats et copies de livres, qui campent un lettré entreprenant. La copie de livres, en particulier, est une question importante sur laquelle nous avons peu de sources. On note aussi l'allusion au « maraboutisme » du personnage.

Vassiafa Baghayogho

« Vassiafa Barhaïro[378], né à Séguéla vers 1865 ». Qualifié de « Mandé Dioula », il est également classé « Tidjani ». Il a eu pour maîtres et/ou transmetteurs de *wird* « son frère[379] feu Ahmadou Barhaïro et feu Diamiatigui [?] Taraoré de Mankono ».

À la ligne suivante, il est déclaré « fils de Vassotié Barhaïrho, marabout sans grande influence, mort vers 1880 ». Il est précisé ensuite que Vassiafa appartient à « la famille des Barhaïro de Séguéla qu'il dirige avec son cousin Vasoumana ».

375. ANS, 5 G 59, *ibid.*, notation administrative datée du 25 août 1915.
376. P. Marty, 1922 : 157.
377. P. Marty, 1922 : 156-157.
378. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 27 mai 1913 au nom de Vassiafa Barhaïro.
379. Marty a lu « père », ce qui brouille encore l'ordre de succession. Il est vrai que les mots « frère » et « père » dans l'écriture manuscrite de l'époque peuvent être confondus.

La fiche poursuit :
« Assez pauvre depuis l'exode des captifs et l'épizootie bovine de 1911 ».
« S'est enfui chez les Los [Gouros] durant toute la période pendant laquelle Sarantié Mory demeura à Séguéla (1892-1894). A conservé chez les Los des relations ».
« Ne parle pas l'arabe. L'écrit assez mal. N'enseigne pas ».

« Est resté à l'écart depuis notre arrivée qu'il avait bien accueillie. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration.
Influence réelle chez les Los en pays fétichiste, influence qui fut utilisée de 1900 à 1907. A peu de relations ».
« Reste à l'écart tout en venant quelquefois au poste. En relation toutefois avec le chef de Kounana qu'il nous a servi à rallier.
Semble honnête. Rien à en attendre ni à en craindre ».

L'appréciation finale s'inspire des commentaires précédents : « Vassiafa Barhaïro mène une vie assez retirée. Il est d'ailleurs peu influent, ayant peu de fortune et ne s'adonnant pas à l'enseignement. Son influence est cependant certaine dans sa propre famille et il a possédé chez les Los des relations qui pourraient être utilisées ».

Les noms des transmetteurs du *wird* tijani ne nous apprennent rien sur les rattachements propres de ces derniers, ni sur les modalités de cette transmission (à la différence de ce qui a été rassemblé sur les transmissions tijani à Gbon et à Kouto).

On remarquera que comme son cousin, le futur almamy Vasoumana (on est en 1913), Vassiafa a fait des études à Mankono. Marty précise que « Vassiafa n'a qu'une petite instruction arabe ; jadis il la distribuait dans une école coranique d'une dizaine d'élèves : il l'a fermée depuis plusieurs années »[380]. Apparemment, Vassiafa Baghayoho n'est donc plus un karamoko. Il a été enregistré en 1913 parce qu'il est surtout, semble-t-il, un des chefs de file de la famille Baghayogho et qu'il entretient, comme son cousin Vasoumana, des relations suivies avec les Gouro animistes très proches au sud, fournisseurs de colas et consommateurs de talismans.

On notera enfin que, comme dans d'autres cas dans la région, la libération des esclaves et la peste bovine ont entraîné une chute de revenus chez ce personnage, pourtant membre d'une famille influente.

Vassidiky Bagaïoko dit [Kara]Morho Saadi

Nous trouvons encore, dans une fiche de renseignements ouverte en 1922, un Baghayogho, avec un profil voisin du précédent. C'est pourquoi nous l'intégrons à cette série de fiches de 1913. Il s'agit, en effet, d'un autre « cousin germain de Vazoumana Bagaïoko, Almamy de Séguéla ».

Ce cousin se nomme « Vassidiky Bagaïoko dit Morho Saadi »[381], « né à Séguéla vers

380. P. Marty, 1922 : 157.
381. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 2 décembre 1922 au nom de Vassidiky Bagaïoko dit Morho Saadi.

1878 ». Qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjani »[382], il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Mamadi Karamoko, marabout de Mankono »[383].

« Fortune : moyenne ».

« S'est enfui avec son père [devant Samori ?] à Ténéfiéro (Vavoua). Son oncle Karamoko Amadou, almamy de Séguéla l'en fit revenir. N'a jamais eu de difficultés avec l'administration.

Assez connu dans le cercle du Ouorodougou et chez les Lôs avec qui il a des relations à cause de son père, qui, lui-même, à des relations avec tous les chefs Lôs ou Gouros » [le nom de ce père n'est pas indiqué].

« Assez intelligent. Ne parle pas l'arabe mais il écrit assez bien et en explique les textes. 6 élèves (ses 2 fils et 4 neveux). Parents cultivateurs et colporteurs ».

« Attitude : bonne. Bon esprit ».

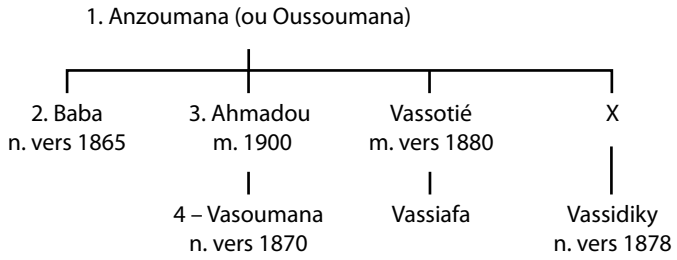
Nous retrouvons avec lui les schémas familiaux que nous avons décrit précédemment à propos de Vassiafa. C'est, lui aussi, un cousin germain de Vasoumana. « Karamoko Amadou » (Amadou Baghaïoko) est, cette fois, clairement désigné comme son oncle. Cette biographie souligne à nouveau ces points forts que sont, localement, les études avec un maître réputé de Mankono et les relations privilégiées avec les Gouro.

C'est lui que signalent les Statistiques des écoles coraniques de 1916 : « Vassidiky Bagaioko, indépendant, 5 élèves »[384] et de 1917 : « Sidiky Barahaïro, 33 ans, Tidjani, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 18 ouvrages, 4 élèves »[385]. On remarque qu'il n'était pas classé tijani en 1916.

Marty n'a pas relevé son nom.

La structure familiale, même de façon partielle, se dessine dès lors avec une certaine précision.

Les almamys Baghayogho de Séguéla au début du XXe siècle : essai de reconstitution généalogique.



382. Une mention antérieure dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 le qualifie d'« Indépendant ». Il a certes pu devenir tijani entre temps. Du moins cette qualification différente incite-t-elle à une certaine prudence.

383. Si l'on suivait à la lettre le formulaire tel qu'il est rempli par l'administration du cercle, Vassidiky aurait été « initié » à son *wird* (tijani) par « Mamadi Karamoko ». Or ce dernier était qadiri. Il convient donc d'y voir le nom de son maître des études, et non de son initiateur à la Tijaniyya.

384. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Séguéla

385. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] :

Tous ont été almamys (les numéros indiquent l'ordre de succession), sauf Vassotié, Vassiafa et Vassidiky. Tous sont nés à Séguéla.

Chose remarquable, quatre de ces Baghayogho, dont deux almamys (Baba et Vasoumana), sont classés tijani par l'Administration (Baba, Vasoumana, Vassiafa et Vassidiky dit Morho Saadi – sauf dans une des trois sources pour ce dernier), sans que l'on sache vraiment qui leur a transmis le *wird*. La confusion habituelle entre le maître des études et le transmetteur de *wird* ne facilite pas l'analyse. Notons, d'autre part, que trois d'entre eux ont eu un maître de Mankono (Baba, Vassiafa et Vassidiky). Mankono a donc joué, vers la fin du XIXe siècle, le rôle de métropole savante pour Séguéla.

Ladji Binanté

Avec Ladji Binanté, nous clôturons la liste des personnalités islamiques de Séguéla enregistrées dans les fiches de renseignements en 1913. C'est le seul à ne pas être un Baghayogho, et il occupe, semble-t-il, une position à part dans la société de Séguéla.

Ladji Binanté[386] est « né à Séguéla « vers 1873 » (5 G 59), ou « vers 1875 » (5 G 64) ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadria » et il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Youssuf Karamorho de Massala ».

« Fils de feu Amadou Binanté, marabout très connu au Bébala, surtout comme chef de guerre qui fut cause de la venue de Samory à Séguéla et, par suite, de la mort du capitaine Ménard à Séguéla vers 1894 [*sic*, pour 1892]».

« Assez aisé, bien que sa fortune ait été bien amoindrie depuis la libération des captifs et l'épizootie de 1911 ».

« Trop jeune avant notre arrivée pour avoir joué un rôle, mais il semble avoir bataillé sous les ordres de son père lors des guerres de Séguéla contre les gens de Massala et de Mankono ».

« Pourtant les attaches avec Samory étaient connues. Il resta longtemps isolé au poste sans jamais avoir eu de difficultés avec l'administration ».

« S'est créé beaucoup d'inimitiés à cause de son orgueil. A gardé quelques relations avec le Fama [Samori]».

« Attitude… bonne

« Très intelligent. Ne parle pas mais écrit parfaitement l'arabe.

4 élèves. Ses trois frères et un enfant de Kani. Parents : Cultivateurs ».

« Se déplace mais surtout pour faire du commerce et seulement à proximité de Séguéla ».

« Très intelligent mais très orgueilleux ».

« Ladji Binanté possède fort peu d'influence et il n'est mentionné ici qu'en raison de son intelligence vraiment remarquable, mais son esprit vaniteux lui a valu de très nombreux ennemis et a chassé de son école autrefois florissante la plupart de ses élèves (Signé : Ripert) ».

386. Sur Ladji Binanté, il existe deux fiches à peu de choses près identiques : ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Bébale, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 27 mars 1913 ; ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Séguéla, fiche de renseignements ouverte le 27 mai 1913 au nom de Ladji Binanté (fiche en double). La fiche classée en 5 G 59 contient les actualisations des appréciations des années suivantes.

Des informations concordantes figurent dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 : « Ladji Binanté, Khadri, 6 élèves »[387], et de 1917 : « Ladji Binanté, Khadria, [a eu pour maître] Youssoufou Karamoko, de Massala, 80 ouvrages, 6 élèves »[388]. Cependant, une autre version de ces Statistiques, introduit des variations : « Ladji Binanté, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] Lansina Karamorho, de Mankono Tonhouli, 80 ouvrages, 12 élèves »[389].

D'après ces deux dernières versions, convergentes sur ce point, il possédait « 80 ouvrages » dans sa bibliothèque, un chiffre remarquable dans la région, qui le place, selon les mêmes sources, en seconde position dans la ville, après « Vasoumana Barayoro » (100 ouvrages), l'almamy présenté ci-dessus, et avant « Vassindou Timité » (40 ouvrages) – dont nous allons parler ci-après.

Si nous reprenons la suite de la fiche de renseignements, trois actualisations annuelles méritent d'être signalées, les autres se contentant de reproduire celles qui précèdent :

> 1916 : « En dispute constante avec son chef de famille, Ladji Binanté a eu un moment toute la population de Séguéla contre lui. L'administrateur du cercle a tenté vainement de les réconcilier. Il est à craindre que ces mauvais sentiments réciproques ne fassent passer cette querelle à un état aigu. Ladji Binanté a cependant, en apparence tout au moins, une attitude très satisfaisante à l'égard de l'autorité (23 octobre 1916, le commandant de cercle) ».
> 1920 : « Assesseur au Tribunal de cercle. Généralement peu aimé de ses congénères (31 décembre 1920, le commandant de cercle) ».
> 1921 : « N'a pas fait parler de lui cette année. Toujours en délicatesse avec les membres de la famille des Binanté » (31 décembre 1921, le commandant de cercle).

C'est donc un portrait contrasté. Les relations avec Samori du père de Ladji Binanté et de lui-même l'ont rendu suspect à l'Administration. La page est cependant tournée puisqu'il est nommé assesseur au Tribunal de cercle en 1920. Il a sans doute rendu quelques services entre temps. L'homme est plutôt aisé, mais il a subi, comme les autres, le contrecoup de la libération des esclaves et de la peste bovine de 1911. On ignore, par ailleurs, ses relations avec les Baghayogho, mais on peut penser que ses conflits à l'intérieur du village impliquaient également ceux-ci.

Marty a utilisé, parfois textuellement, cette fiche de renseignements, en la complétant à la marge et en lui donnant quelques inflexions et interprétations, commettant aussi une erreur sur la date de décès de 1894, qui n'était pas donnée, dans la fiche, comme celle d'Amadou Binanté, le père, mais celle, d'ailleurs erronée, du capitaine Ménard.

387. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Séguéla.
388. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, circonscription de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Séguéla.
389. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Séguéla.

Les informations utilisées par Marty remontent donc à 1913. Ainsi la nomination de Ladji Binanté au Tribunal de cercle, signalée en 1920, n'est-elle pas évoquée.

Vassendou Timité

Avec Vassendou Timité, nous passons à une fiche de renseignements ouverte en 1920. C'est un membre de la troisième famille « cléricale » alors présente à Séguéla.

Vassendou Timité[390] est « né à Séguéla en 1885 ». Il est qualifié de « Mandé » et de « Khadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Lanzina Cissé, de Tonhoulé ».

« Son oncle Moussa Timité est le chef de la famille des Timité, d'ailleurs peu importante à Séguéla ».

« Peu de ressources ».

« Parle un peu l'arabe et l'écrit assez bien. Une quinzaine d'élèves, des divers cantons du cercle. Parents : cultivateurs et colporteurs »

« Aimé et respecté. A peu d'influence parce qu'il est de petite famille ».

« Attitude : très bonne. Valeur morale : bonne »

« À craindre ? Rien »

Les appréciations annuelles suivantes ajoutent quelques indications.

1920 – « Serait plus aimé et plus respecté que Ladji Binanté, parce que plus modeste. Jouit d'une bonne réputation et le mérite ». « Signé : le commandant de cercle ».

1921 – Mêmes notes.

1922 – « Vit tranquille et retiré ».

En 1917, les Statistiques des écoles le mentionnent avec des informations concordantes : « Vasindou Timité, Kadria, [a eu pour maître] Lassana Cissé à Tonhoulé, 19 élèves »[391]. Sa bibliothèque se compose alors de « 40 ouvrages », un chiffre significatif. L'autre version des Statistiques de 1917 lui donne 31 ans et confirme les informations sur son affiliation confrérique, le nom de son maître et le nombre d'ouvrages de sa bibliothèque, mais réduit le nombre de ses élèves à 6[392].

À la différence de Ladji Binanté, qui appartient à l'une des grandes familles du village, ce qui peut expliquer l'attitude arrogante qui lui est reprochée, Vassendou Timité, lui, appartient à une famille de statut social localement plus modeste.

Il s'agit cependant d'un lettré d'un bon niveau, comme en témoigne sa bibliothèque. Il a eu aussi pour maître une personnalité de Tonhoulé, Lanzina (ou Lanziné) Cissé, dont nous avons analysé la biographie ci-dessus dans la section consacrée aux villages voisins de Mankono. En 1913, Lanziné Cissé, né vers 1860, était l'almamy de Tonhoulé. Selon l'appréciation de l'administrateur que nous avons déjà relevée,

390. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Bébala, localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 31 décembre 1920 au nom de Vassendou Timité.

391. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Séguéla.

392. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Séguéla.

« Lanzina Cissé est, avec Saïdi Karamorho, de Mankono, l'un des marabouts les plus renommés du cercle du Ouorodougou. »[393]. Vassendou Timité avait donc été à bonne école. Le magistère exercé à Séguéla et dans l'ouest du Ouorodougou par les maîtres de Mankono et de ses villages attenants est ici, à nouveau, confirmé.

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917

Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917, auxquelles nous venons de faire référence à différentes reprises, nous offrent des informations qui comportent parfois des contradictions. Elles sont cependant utiles par les traces qu'elles contiennent sur des personnages dont certains sont déjà identifiés et d'autres ne le sont pas.

Sur les huit enseignants recensés dans ces Statistiques au titre de Séguéla, nous disposons, dans quatre cas, de fiches de renseignements, celles de Vasoumana Baghayogho (1913), Ladji Binanté (1913), Vassendou/Vasindou Timité (1920) et de Vassidiky Baghayogho (1922). Nous avons donc pu procéder, ci-dessus, à des recoupements et des rapprochements entre les deux types de sources.

Nous avons donné à l'ensemble des informations sur ces 8 karamokos (ceux sur lesquels nous avons une fiche de renseignements et ceux sur lesquels nous n'en avons pas) la forme d'un tableau.

Une difficulté particulière tient au fait que, au titre des Statistiques des écoles de 1917, Séguéla a quatre entrées, et que leurs données peuvent diverger. Pour 1917, nous avons d'abord des Statistiques du cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, dûment datées, que nous appellerons : « 1917 A », puis des Statistiques non datées à l'appui d'un « rapport sur l'islam » dans le cercle du Ouorodougou, que, par recoupement, nous datons de 1917 et que nous appellerons « "1917 B". Ce document a lui-même trois entrées « Séguéla », sans que nous comprenions la logique de ces trois entrées placées à des endroits différents, intercalées parmi les entrées d'autres villages. Pour les distinguer, nous les appellerons : 1917 B1, 2 et 3[394].

Nous avons donc, en y ajoutant les Statistiques de 1916 qui, elles aussi, ont deux entrées distinctes (soit 1916 A et B), cinq listes courtes successives que nous allons essayer de confronter dans le tableau ci-dessous. On notera que la liste de 1916 n'indique pas l'âge du karamoko, ni le nom de son maître, ni le nombre de ses ouvrages.

Enfin, pour mieux rassembler toutes les données, nous avons, en ce qui concerne les karamokos titulaires d'une fiche de renseignement, rappelé, en premier, les informations correspondantes qui y figurent. Cette source est appelée dans le tableau : fiche 1913, 1920 ou 1922.

393. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 29 mars 1913 au nom de Lanzina Cissé, appréciation de l'administrateur {Ripert ?], 29 mai 1913.

394. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Séguéla. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : Séguéla. Liste A. ANS, 5 G 63, « Á l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Séguéla. Listes B 1, 2, 3.

Les karamokos de Séguéla (1913-1920), d'après les fiches de renseignements (1913, 1920 et 1922) et les Statistiques des écoles coraniques (1916-1917)

Source	Nom du karamoko	Âge	Confrérie	Nom et localité du maître	Nombre d'ouvrages	Nombre d'élèves
Fiche 1913	Baba Baghayogho	né v. 1865	Tijani	Seko Karamoko Séguéla		3
1916 A	Morhosougoué Binanté		Khadri			8
1917 B2	Morhosougoué Binanté	46 ans	Khadri	Vamamou Binanté Séguéla	20	3
1917 B3	Morhosoufia [?] Binanté	39 ans	Khadri	Youssoufou Karamoko Massala	10	4
1916 A	Lancina Binanté		Khadri			5
1917 B2	Lanziné Binanté	39 ans	Khadri	Vamamou Binanté Séguéla	10	5
1916 A	Vasoumana Binanté Peut être rapproché éventuellement de Oussoumouna Binanté ci-dessous		Khadri			2
Fiche 1913	Ladji Binanté	né v. 1873	Khadria	Youssoufou Karamoko Massala		4
1916 B	Ladji Binanté		Khadri			6
1917 A	Ladji Binanté	1875	Khadria	Youssoufou Karamoko Massala	80	6
1917 B1	Ladji Binanté	35 ans	Khadria	Lansina Karamorho Mankono Tounhouli	80	12
1917 B3	Ladji Binanté	29 ans	Khadri	Youssoufou Karamoko Massala	5	1
Fiche 1913	Vasoumana Barhaïoro		Tidjani	Khalilou Sorhologho, Kong		
1917 A	Vasoumana Barhaïro		Tidjani	Abdoulaye Sogola Kong	100	20
1917 B1	Vasoumana Barhaïro	51 ans	Tidjani	Karamoko Barhaïro Séguéla	100	18

Fiche 1920	Vassendou Timité	né v. 1885	Khadria	Lanzina Cissé Tonhoulé		env. 15
1917 A	Vasindou Timité		Khadria	Lassana Cissé Tonhoulé	40	19
1917 B1	Vasindou Timité	31 ans	Khadri	Lancina Cissé Tonhouli	40	6
1917 B2	Oussoumouna Binanté Peut être rapproché éventuellement de Vasoumana Binanté, ci-dessus	31 ans	Khadri	Vamamou Binanté Séguéla	18	3
Fiche 1922	Vassidiky Baghayogho, dit Morho Saadi	né v. 1878	Tidjani	Mamadi Karamoko, Mankono		6
1916 B	Vassidiky Bagaioko		Indépen-dant			5
1917 B2	Sidiky Barhaïro	33 ans	Tidjani	Mamadi Karamorho Mankono	18	4

Soit 10 karamokos au total.

On n'accordera qu'une importance relative aux variations dans l'orthographe des noms, dans les âges, dans le nom des maîtres, et dans le nombre d'ouvrages ou d'élèves. Nous les avons observées ailleurs. Certaines sont d'ailleurs mineures. En fait, si l'on y regarde de plus près, les concordances entre les sources sont plus nombreuses que les divergences : les orthographes des noms sont parfaitement compatibles et les affiliations confrériques indiquées sont stables, sauf dans un cas. C'est surtout à l'intérieur de la même série, entre les différentes entrées des Statistiques de 1917 (B1, B2, B3), que l'on peut observer des disparités.

Ainsi, il n'est pas vraisemblable que Ladji Binanté n'ait eu que 29 ans en 1917 (B3), et 35 ans, la même année, en 1917 (B3). Dans sa fiche de 1913, c'est déjà un notable reconnu. Cette dernière le fait naître vers 1873 – ce qui lui donnerait environ 40 ans en 1913 et 44 ans en 1917. Enfin, le nombre des ouvrages de sa bibliothèque est tombé de 80 (1917 A et B1) à 5 (1917 B 3), la même année, ce qui est également très problématique.

C'est sur ce personnage que se concentrent les contradictions les plus manifestes. Elles illustrent la faillibilité toujours présente de ces matériaux biographiques, mais on ne peut exclure un homonymat qui expliquerait aussi une telle disparité. Était-ce donc le même karamoko ? Avait-il 29 ans ou 44 ans en 1917, et 80 ouvrages dans sa bibliothèque ou 5 ? On mesure bien à un tel exemple la difficulté d'une analyse prosopographique sûre sur de telles bases.

Ce cas est extrême. En dépit de ces contradictions finalement limitées, l'un des intérêts de ce tableau est de faire surgir plusieurs karamokos Binanté. Ils se présentent même, en 1916-1917, en position dominante puisque nous en comptons 6 (sur 10) dans les noms cités par les Statistiques des écoles. Tous sont également classés, sans aucune ambiguïté, comme qadiri. Les quatre autres karamokos figurant dans les Statistiques des écoles sont 1 Timité qadiri et 3 Baghayogho tijani (même si pour l'un d'entre eux, une

des sources le qualifie d'« indépendant »). À cette exception près, ces affiliations confrériques sont confirmées d'une source à l'autre. Est-ce à dire que, en ces années là, les Baghayogho, représentant l'aristocratie islamique du village, auraient – du moins certains d'entre eux – rejoint la Tijaniyya, tandis que l'encadrement scolaire, le niveau des maîtres d'école, aurait été assuré, notamment, par des Binanté qadiri ? C'est une hypothèse de travail possible.

Les élèves originaires de Séguéla présents à Mankono

Sur les 10 karamokos enregistrés ci-dessus, 4 d'entre eux ont eu des maîtres localisés dans l'agglomération Mankono-Tonhoulé. Si nous effectuons une recherche à partir de Mankono, nous trouvons la confirmation des liens pédagogiques entre maîtres de Mankono et élèves de Séguéla. Mais les sources disponibles nous placent une génération plus tard. Ce ne sont plus les maîtres de la fin du XIXe siècle qui sont nommés, mais la trace, anonyme, de nouveaux élèves de Séguéla au début des années 1910. Ces exemples épars, glanés dans ces documents, ne représentent sans doute, d'ailleurs, qu'une petite partie d'un mouvement plus large d'élèves de la région de Séguéla venant étudier auprès de maîtres de Mankono.

En 1913, la fiche de renseignements de Saidi Karamoko[395], présenté comme « le marabout le plus connu et le plus influent du Ouorodougou » – et dont il est dit, qualité rare, qu'il « écrit parfaitement l'arabe qu'il connaît à fond. Possède parfaitement la grammaire et la syntaxe de cette langue et peut expliquer les textes les plus ardus » – a « 18 élèves dont 17 de Mankono et 1 de Séguéla ». On sait qu'il possède l'une des deux grandes bibliothèques de la Mankono, que nous analysons au chapitre 14.

En 1922, un cousin de Saïdi Karamoko, nommé « Mandian Karamoko, dit Diabaté »[396], qui « parle un peu l'arabe, l'écrit parfaitement et en explique les textes », a 4 élèves dont « son fils, et un enfant de Séguéla et deux du cercle des Tagouanas ».

La même année, un autre cousin (« cousin germain ») de Saïdi Karamoko, nommé « Vasséko Karamoko, dit Béma »[397], qui « ne parle pas, mais écrit l'arabe et en explique les textes », a « une vingtaine d'élèves dont un de Séguéla, deux du cercle de Beyla (Guinée française) et un de la subdivision de Touba ».

En 1922 encore, mais cette fois à Siana, un village proche de Séguéla, un cousin de Saïdi Karamoko, nommé « Kansala Karamoko, marabout de Mankono », est désigné comme le maître de l'almamy du lieu, du nom de « Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla », dont nous allons analyser la biographie ci-dessous.

Ces quatre exemples convergent ainsi vers Saïdi Karamoko et sa famille, dont les membres occupent donc une position centrale et rayonnent dans le Ouorodougou et au-delà à travers un réseau de talibés.

395. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton et localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 1er mai 1913 au nom de Saidi Karamorho, dit Mamadi.
396. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton et localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de Mandian Karamoko, dit Diabaté.
397. ANS, 5 G 64, cercle du Ouorodougou, canton et localité de Mankono, fiche de renseignements ouverte le 12 août 1922 au nom de Vasséko Karamoko, dit Béma.

En conclusion, nous observons que Séguéla fait partie de cette chaîne d'agglomérations de la zone de contact savane-forêt, propice à l'essor du commerce dioula et au développement de communautés musulmanes, d'ailleurs d'importance inégale. La dynastie Baghayogho, et quelques familles plus ou moins satellites, ont encadré ici, aux débuts du XXe siècle, l'organisation de la communauté musulmane. Celle-ci a souvent trouvé à Mankono ses maîtres et ses modèles. La diffusion de la Qadiriyya a accompagné le plus souvent ces relations de maître à disciple. Par contre, l'implantation, sélective, de la Tijaniyya dès les années 1910 à Séguéla, en particulier chez des Baghayogho, paraît étrangère à l'influence de Mankono et reste mal documentée. C'est là un domaine d'enquête pour l'avenir.

À partir de Séguéla : les villages du sud du Ouorodougou. Siana, Massala, Djiguila, Sifié, Kamalo,Touna

Séguéla est au cœur d'un réseau de villages dans un rayon d'une trentaine de kilomètres à la ronde qui, à des degrés divers, composent la carte islamique de cette partie du Ouorodougou (dite « Subdivision de Séguéla » par l'administration coloniale à cette époque). Comme nous venons de l'observer, l'influence des maîtres en islam de l'agglomération de Mankono, le chef-lieu de l'autre subdivision, est sensible dans cet espace.

Siana

Siana est situé à 17 km au nord-est de Séguéla, sur la route de Mankono.

Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla

En 1916, le nom de « Ladji Sylla, Khadri, 1 élève »[398] est cité dans les Statistiques des écoles à Siana. Une fiche de renseignements, ouverte en 1922, vient préciser ces brèves indications. Il s'agit de «Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla », et c'est alors l'almamy du village [399].

D'après cette fiche, il est « né à Siana en 1877 » et est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Khadria ».

Il a eu pour maître « Kansala Karamoko, marabout de Mankono ».

« Assez intelligent. Ne parle pas l'arabe. L'écrit passablement. Ne pratique pas l'enseignement ».

C'est un « notable du village de Siana dont il est almamy ».

« Juge au tribunal de subdivision de Séguéla ».

« Fortune : très moyenne ».

« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration ». « Attitude : bonne ». « Bon esprit ».

« Peu connu et sans influence »

398. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Siana.

399. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton d'Assoullou, village de Siana, fiche de renseignements ouverte le 25 août 1922 au nom de Vazoumana Dosso dit Laadji Sylla.

Dans la section consacrée à Mankono, nous avons mentionné ce Kansala Karamoko, connu seulement par Marty, qui l'appelle Kansana et le désigne comme « le second Karamorho notoire de Mankono », après « son cousin Saidi »[400].

Dans les Statistiques de 1917, on trouve, au titre de Siana, une ligne sur un autre karamoko du nom de « Vasoumana Sia, 32 ans, Tidjania, [a eu pour maître] Kansala Karamorho, 15 ouvrages, 5 élèves »[401]. C'est donc encore un élève de Kansala Karamorho. Vasoumana Sia est, pour sa part, classé tijani, comme les Baghayogho de Séguéla.

Massala, Diakala

Massala (ou Masala), situé à mi-chemin entre Séguéla et Mankono, à 35 km à l'est de Séguéla, est un village qui entretenait des relations commerciales suivies avec les Gouro pour le commerce de la cola. Ce fut l'un des villages rebelles qui, touché dans ses intérêts économiques, résista à la conquête coloniale. Marty classe Massala parmi les « plus grosses agglomérations musulmanes » au sud du Ouorodougou. Il note aussi qu'une telle densité dans cette zone est à mettre en rapport avec l'attraction des colas pour les « marabouts venant du Nord »[402]. Sans être un haut lieu d'islam, Massala est, en tous cas, un marché important et un relais islamique sur une piste transversale venant de Séguéla et menant, à l'époque, à Mankono, Bouandougou et Marabadiassa.

Nous avons noté que Ladji Binanté, cette personnalité de Séguéla dans les années 1910 et 1920, avait eu pour maître « Youssuf Karamorho de Massala ». À défaut de fiche à son nom, « Youssuf Karamorho » est connu par une mention dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916, au titre de « Massala (Diakala) » : « Youssoufou Karamorho, "indépendant" [sans confrérie], 4 élèves »[403]. Dans les Statistiques de 1917, au titre de Massala, on trouve « Youssoufou Karamorho, 61 ans, Khadri, [a eu pour maître] Ahmadou Karamorho, à Mankono, 28 ouvrages, 8 élèves »[404]. Compte tenu de cette variation entre les deux sources, l'affiliation confrérique n'est donc pas sûre. Marty n'en conclut pas moins que Ladji Binanté « a été affilié au qadérisme par Youssoufou Karamorho de Massala »[405], amalgamant en même temps, comme souvent dans la documentation administrative, la relation maître/disciple et l'affiliation confrérique.

Dans les Statistiques des écoles de 1916, au titre de « Massala (Diakala) », figure également « Vakoulanzi [?] Karamoho, Khadri ». Le nombre de ses élèves est illisible. En 1917, les Statistiques des écoles nomment, pour Massala : « Vakoulaye Karamoko, Tidjania, [a eu pour maître] Yousoufou Karamoko, de Massala ». Il a « 28 ouvrages, 5 élèves »[406]. Dans l'autre version des Statistiques de 1917, on trouve « Vakoulagi [?]

400. P. Marty, 1922 : 163.
401. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », suivi d'un document manuscrit non daté [1917] contenant des Statistiques des écoles coraniques : Siana.
402. P. Marty, 1922 : 153.
403. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Massala.
404. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Massala (Diakala).
405. P. Marty, 1922 : 158.
406. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, année 1917 : Massala.

Karamorho, 33 ans, Khadri, [a eu pour maître] Youssoufou Karamorho, de Massala, 6 ouvrages et 3 élèves »[407]. C'est évidemment le même karamoko dont le nom est transcrit de façon variable. D'un document à l'autre, l'affiliation confrérique a changé. Le nombre d'ouvrages n'est pas davantage fiable.

Diakala est le nom du pays de Massala. C'est aussi un nom de village[408], qui comporte, dans les Statistiques des écoles, une entrée distincte, avec la mention d'un enseignant : « Bakary Karamoho, indépendant, 1 élève »[409].

Un autre Karamoko (est-ce la même famille ?) apparaît encore, en 1922, en la personne d'un autre enseignant portant ce nom à Massala, en 1922. Il s'agit d'une personnalité locale du nom de « Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky »[410], qui se partage entre Mankono, où il occupe les fonctions d'almamy de quartier, et Massala où il est également almamy. Il appartient à l'influente famille des Karamoko de Mankono. Nous avons analysé sa fiche dans la section consacrée à Mankono.

Dans les années 1920, Diakala est donc placé, sur le plan islamique, dans l'orbite de Mankono.

Djiguibala (Digibala, Djiguila)

Djiguila est à 10 km au sud-est de Massala, soit à une trentaine de kilomètres au sud-est de Séguéla. Nous avons noté que, d'après Marty, c'est un village entièrement islamisé, ainsi qu'un foyer de *diamu* Fofana et Cissé[411]. Nous n'avons, au sujet de Djiguila, qu'une mention dans les Statistiques des écoles de 1916 : « Mesami Cissé, indépendant, 1 élève »[412].

Sifié

Tandis que Massala est à une trentaine de kilomètres à l'est de Séguéla, de façon quasi symétrique, Sifié est à une trentaine de kilomètres à l'ouest, en direction de Man. Les mêmes Statistiques des écoles de 1916 y signalent un karamoko : « Vassidiky Meité, khadri, 4 élèves »[413]. Celles de 1917 en signalent deux : le même et un autre :

> « Vassidiky Méité, 35 ans, Khadri, [a eu pour maître] Mamadi Karamorho, de Mankono, 12 ouvrages, 5 élèves ».
>
> « Vafougué Méité, 29 ans, Khadri, [pas de nom de maître], 13 ouvrages, 5 élèves »[414].

407. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, subdivision de Séguéla, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », suivi d'un document manuscrit non daté [1917] contenant des Statistiques des écoles coraniques : Massala.

408. Diakala, ou Dyakala, est le nom d'un village situé à 10 km à l'ouest de Massala.

409. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Diakala.

410. ANS 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Diokala, localité de Massala, fiche de renseignements ouverte le 8 août 1922 au nom de Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky.

411. P. Marty, 1922 : 149 et 194.

412. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : « Djiguibala ».

413. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Sifié.

414. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Sifié.

Village de Diakala (entre Séguéla et Massala), représenté par le point rouge.

Source : données cartographiques Google.

Ancienne mosquée du village de Gbogolo (à 11 km au sud de Massala, dans le canton de Tiéma). On remarque l'utilisation de l'architecture villageoise pour bâtir cette case-mosquée circulaire.

Source : http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dd/L%27ancienne_mosqu%C3%A9e_de_Gbogolo.jpg (consulté le 18 septembre 2014)

Kamalo

Au-delà de Sifié, à une quinzaine de kilomètres de là, au sud-ouest, se trouve le village de Kamalo, à 3 km au sud du village plus important de Tala. Nous sommes là à environ 45 km au sud-ouest de Séguéla, sur la route de Man. Nous sommes aussi à 16 km au nord-est de Kouroukoro, que nous avons analysé dans l'orbite de Man. Ici, dans cette zone intermédiaire, nous sommes dans l'orbite de Kani et de Séguéla. Nous disposons, en effet, d'une fiche, datée de 1922, au nom d'un karamoko qui est issu de Kani et qui est venu s'installer à Kamalo.

Vassouleyman Méité

Il s'agit de Vassouleyman Méité[415], « né à Kani » et résidant « à Kamalo ». La fiche le qualifie de « Mandé-Dioula » et de « Khadri ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* est « Lassina Karamoko, marabout à Tonhoulé (subdivision de Mankono) »

Il est le « fils de feu Ouambourou Méité, notable à Kani »[416].

« Fortune : très moyenne ». « Sans influence ».

« S'est enfui à Kounana lors du premier passage de Samory ».

« Peu intelligent. Ne parle pas l'arabe. L'écrit assez bien et en explique les textes ».

« 11 élèves, dont 2 de Tiébasso[417] et 1 de Sifié (parents cultivateurs) et ses 8 fils ou neveux »

« N'a jamais eu de difficultés avec l'administration. Attitude : bonne. Bonne moralité ».

Touna

Touna est à 5 km au nord-ouest de Kamalo. On y trouve, en 1916, un karamoko Méité : « Ahmadou Meyté, indépendant, 6 élèves »[418]. En 1917 un autre nom apparaît : « Baba Samarhaté [Kamarhaté ?], 46 ans, Khadri, [a pour maître] Sidiki Samarhaté de Kani, 10 ouvrages et 5 élèves »[419].

Ainsi, dans ces villages, proches les uns des autres, de Sifié, Kamalo et Touna, des Méité, originaires de Kani, tiennent des écoles. Bien que Séguéla soit plus proche, nous sommes, pour l'enseignement islamique, dans la zone d'influence de Kani.

415. ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Gouran, village de Kamalo, fiche de renseignements ouverte le 20 septembre 1922 au nom de Vassouleyman Méité.

416. Ce « Ouambourou Méité, notable », déclaré décédé dans cette fiche de 1922, devrait être distingué, à moins d'une erreur, toujours possible, sur l'affirmation de son décès, du Ouambourou Méité, personnalité religieuse de Kani dont nous avons analysé la biographie d'après ANS, 5 G 59, cercle du Ouorodougou, canton de Fanie-Nigby, village de Kani, fiche de renseignements ouverte le 25 juin 1923 au nom de Ouambourou Méité, déclaré « né en 1884 » et alors vivant. On ne peut cependant exclure la réalité d'une telle filiation.

417. Tiébasso est à 9 km au sud-est de Kamalo et de Tala, soit à une cinquantaine de kilomères au sud-ouest de Séguéla.

418. ANS, 5 G 63, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Touna.

419. ANS, 5 G 63, « À l'appui d'un rapport sur l'Islam [au Ouorodougou] », Statistiques des écoles coraniques, document manuscrit non daté [1917] : Touna.

Bilan des chapitres 7 à 10

Esquissons maintenant un bilan plus général du dispositif islamique dans ce quart Nord-Ouest de la colonie, le long des deux axes Nord-Sud : Odienné-Touba-Man et Tingréla-Boundiali-Séguéla/Mankono, tel qu'il ressort principalement de la documentation administrative. En laissant de côté des villages mineurs, nous avons pu identifier les principaux nœuds de la carte musulmane de l'époque. La dissémination des musulmans est partout la règle. Cet islam de la dispersion dispose de sa géographie propre et s'organise autour de carrefours commerciaux, de centres politiques et de pôles du savoir, comme Férentéla, Koro, Samatiguila, Odienné, Séguéla, Mankono et Boron. Les lieux principaux évoluent dans le temps et se déplacent.

La plupart des lignages religieux recensés par les autorités coloniales au début du XXe siècle dans le Nord-Ouest ivoirien sont en place depuis le milieu du XVIIIe siècle, mais cette chronologie tend à devenir stéréotypée et l'on a vu que, dans le cas de Tiémé, les affirmations de Marty et de ses informateurs peuvent être mises en doute. Cependant, même si cette chronologie peut être reculée, il reste que l'encadrement religieux local ne remonte qu'à quelques générations, dans une zone où les non-musulmans sont nombreux à cette époque.

La plupart des villages de cette zone sont partagés entre musulmans (le plus souvent Mandé-Dioula) et animistes (le plus souvent Sénoufo, mais aussi Mandé-Malinké). Il apparaît clairement que les implantations musulmanes suivent les pistes marchandes nord-sud et que, à distance de celles-ci, l'islam est absent. Le paradoxe, à souligner dès maintenant, c'est que l'islamisation plus ou moins générale du Nord-Ouest s'effectuera pendant la période coloniale, notamment sous l'effet induit par les migrations économiques de la main d'œuvre vers le sud. Au début du XXe siècle, l'enracinement de l'islam dans le Nord-Ouest est donc encore fragmentaire. Comme en d'autres points de l'Afrique de l'Ouest des savanes, on trouve des chaînes de quartiers ou de villages Dioula qui sont autant d'enclaves musulmanes et d'escales sur les voies du commerce. On remarque aussi, de façon constante, les deux directions qui correspondent à l'origine de

ces pionniers. Il s'agit, soit de Marka venus du delta intérieur du Niger, notamment de la région de Djenné et de Dia, soit de Malinké venus de la Haute Guinée actuelle, la région de Kankan ou celle de Beyla. Les conquérants Diomandé animistes, auxquels les pionniers musulmans apportent leur soutien en plusieurs points, sont, eux aussi, originaires de ces régions guinéennes.

Cela nous amène aussi à nous interroger, plus particulièrement, sur le rôle et la place des principaux foyers islamiques du Ouorodougou, zone de transition entre le Nord et le Sud, dans la diffusion de l'islam dans l'espace colonial.

Cette région du Ouorodougou est, nous l'avons vu, un pôle d'attraction économique et une base de communications vers le Sud. Faut-il y voir, pour autant, une plateforme de diffusion et de développement de l'islam vers le sud ? Nous verrons que quelques marabouts viennent, certes, de Mankono, mais pas autant que d'Odienné et de Samatiguila. Mankono a même joué, à cet égard, un rôle apparemment moins important que Marabadiassa. En dépit de leur position proche de la forêt, Mankono et Séguéla, comme centres islamiques, exercent d'abord leur influence sur la chaîne des implantations Dioula voisines. Mankono est un foyer islamique de premier plan dont l'influence s'exerce principalement sur une partie du Nord-Ouest ivoirien, un de ces pôles de savoir et d'enseignement qui ont pris le relais de Kong.

Plusieurs autres remarques peuvent être retirées de cet inventaire. Nous avons d'abord noté que nombre de personnages religieux du Nord-Ouest se sont engagés aux côtés de Samori lorsque celui-ci a conduit sa migration à travers la région. La classe maraboutique de cette zone a donc vu en Samori un leader possible. Les réticences sont venues plus tard. Le souvenir de Samori et des positions que chacun a prise en face de lui reste alors très vif.

Il vaut encore la peine de souligner que l'affiliation à la Tijaniyya a fait une percée significative en plusieurs points, même si cette affiliation est surtout une affaire de lettrés qui y trouvent un enseignement complémentaire, une forme de *tajdid* – de renouvellement – de leur engagement religieux, et qu'elle ne prend pas la forme d'adhésions de masse. Il y a une affiliation tijani à Odienné, mais c'est plus à l'est et au sud-est que la diffusion semble s'être développée. Il y a ainsi un réseau tijani, apparemment actif, au nord de Boundiali, entre Kouto et Tombougou, en passant par Bong et Kolia, avec une extension à l'est de cet axe à Kasséré et Tiasso. Kouto et Bong, en tête de ligne, semblent être les points de première diffusion. Dans la direction du sud, on trouve des connexions à Touba, et, de là, jusque dans le quartier Dioula de Man. Il en est de même à Séguéla.

Enfin, on a observé à plusieurs reprises, que les marabouts locaux se servent de l'écriture arabe pour transcrire la langue malinké. La fréquence de cette utilisation « profane » témoigne de l'émergence d'une culture écrite autochtone dans le monde Mandé-Dioula, à l'initiative de ces *karamoko* et *mori* locaux et grâce au support de l'écriture arabe. La conquête coloniale viendra interrompre ce processus en donnant l'avantage au français et aux caractères latins.

11

Le centre nord

Nous abordons un nouvel axe Nord-Sud, plus central dans la colonie de Côte d'Ivoire. La tête de ligne est ici la ville de Korhogo, une des héritières de Kong, dont elle a fini par prendre la place dans l'organisation administrative coloniale[1]. Avant cette promotion, Korhogo était à l'écart des principales voies du commerce Nord-Sud. Launay parle même de « bras mort »[2]. C'est donc, à cet égard, une nouvelle venue, dont l'essor est lié au nouvel ordre colonial[3], mais dont la montée en puissance, on l'a dit, est plus ancienne et liée aux personnalités de Zwakonion Soro et de son fils Gbon Coulibaly.

Kong n'était plus qu'un nom dans la mémoire coloniale, par référence, sinon aux mythiques « montagnes de Kong », du moins à la Compagnie française de Kong qui avait essayé de faire la jonction avec le commerce soudanais à partir de la côte. Sa destruction par Samori lui avait ôté définitivement sa position prééminente antérieure. Les Français avaient d'abord fait de Dabakala leur premier centre de commandement dans le Nord, avant d'établir à Korhogo le pôle stratégique de leur dispositif.

Le discours de l'administration coloniale sur les musulmans et l'islam dans les cercles de Kong et de Korhogo (1907-1914)

Plus encore qu'Odienné et ses satellites, Kong et Korhogo occupaient une place centrale dans la perception que l'administration coloniale avait de la question islamique en Côte d'Ivoire. Pour l'administration coloniale, le Nord ivoirien était une région

1. Kong est resté une désignation éponyme sans être un chef-lieu effectif.
2. R. Launay, 1997 : 419.
3. Le poste administratif est fondé en février-mars 1903 (P. Marty, *op. cit.* : 172).

témoin et, pour cette raison, le laboratoire de la colonie en matière d'islam. Ainsi qu'il est écrit dans un rapport de 1911 :

> « L'habitat des groupements musulmans, en Côte d'Ivoire, est presque exclusivement limité aux régions soudanaises de la colonie, c'est-à-dire aux cercles de Touba, Korhogo, Kong, Bondoukou et Mankono. Dans la région des forêts, l'islam n'est représenté que par quelques Dioulas nomades ou tirailleurs sénégalais, perdus dans la foule des fétichistes, se bornant à réciter leurs prières quotidiennes, sans aucun souci de prosélytisme »[4].

Les administrateurs et chefs de postes dans les cercles du Nord furent, en conséquence, régulièrement sollicités, plus particulièrement ceux de Kong et Korhogo, comme si leur position géographique centrale et l'évocation du nom de Kong leur conféraient une connaissance supérieure. Il en est résulté une production très inégale, dans laquelle quelques « pépites » pour l'historien côtoient des séries de jugements de valeurs et de stéréotypes propres à l'époque, qui rendent beaucoup plus compte des représentations françaises du moment que de la situation des musulmans et de l'islam dans leurs circonscriptions. Cette littérature est fastidieuse, mais elle induit des attitudes politiques et elle nourrit la science coloniale. Elle mérite donc une certaine attention.

Les administrateurs ne cessent, en fait, d'osciller entre des positions de compromis et des positions dures à l'égard de l'islam et des musulmans. Entre le musulman dioula, jugé plus cultivé et « civilisé » que le fétichiste, et qui, en outre, anime le commerce et peut donc être un bon collaborateur de l'œuvre coloniale, et le musulman jugé obscurantiste dont les écoles entretiennent, aux yeux de l'Administration, l'ignorance et éloignent d'une éducation française et moderne, on observe toute une gamme de positions qui penchent davantage, selon les circonstances, dans un sens ou dans l'autre. L'équilibre entre ces différents arguments est toujours instable et peut varier d'un administrateur à l'autre, d'une circonscription à une autre.

Le premier rapport de l'administrateur du cercle de Korhogo, dont nous disposons, rédigé à l'occasion de l'envoi de Statistiques d'écoles coraniques, est daté de 1907[5]. Ce texte, qui offre une bonne illustration des problématiques de cette littérature administrative, contient beaucoup de généralités et reproduit surtout le point de vue personnel de son auteur en matière de « politique musulmane » – mais un point de vue construit à partir des stéréotypes qui avaient cours dans le petit monde des administrateurs coloniaux et des publicistes en métropole.

L'auteur entend montrer que l'islam a, dans sa circonscription, une influence limitée, tout en offrant, en même temps, la preuve, pour ses supérieurs, de sa propre vigilance en éveil. Il s'agit, tout à la fois, de minimiser les risques éventuels, d'indiquer que le calme règne mais que la surveillance ne se relâche pas.

4. AN.S., 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, le 26 juin 1911. « Objet : situation de l'islam dans le cercle de Korhogo ».

5. ANS, 5 G 63, Administrateur commandant le cercle de Korhogo à Administrateur commandant la Région de Kong, Korhogo, le 30 septembre 1907.

« Il ne me semble pas – commence l'auteur – que les fétichistes de cette région aient tendance à devenir musulmans. Les indigènes de la classe aisée : chefs, notables etc., pour suivre l'exemple des égreneurs de chapelets, ont adopté, non dans la vie courante, mais dans les grandes circonstances, le costume musulman, cela sans intention de se convertir ou de chercher à comprendre l'islam. Ils se laissent séduire par le culte extérieur mais nullement convaincre par le dogme de Mahomet.

D'un autre côté, marabouts ou almamys, [qui] se heurtent à des croyances fétichistes profondément enracinées, se rendent parfaitement compte du succès de faible estime que rencontreraient leurs tentatives de prosélytisme direct et préfèrent, en majeure partie, s'abstenir.

Je n'ai pas ouï dire, en effet, que les enfants ou les adolescents de la population autochtone fréquentassent les écoles coraniques. C'est heureux pour nous, car il est préférable d'avoir comme administrés des gens sur lesquels l'islam n'a pas de prise, ou, tout au plus, une prise aussi rare que superficielle, que des musulmans ou apprentis musulmans, intraitables, qu'on ne pourrait jamais faire évoluer selon nos idées.

L'élément musulman du pays est uniquement composé d'étrangers ou d'individus d'importation étrangers plus ou moins récents. Il nous est, par conséquent, facile de ne point devenir dupes et de ne pas faire leur jeu. Pour cela, il suffit, à mon avis, de ne point se laisser prendre aux filets de leur dévotion d'emprunt, puis, tout en surveillant étroitement, de respecter leurs croyances et de les traiter sans plus d'égards et sans plus de bienveillance que les Sénoufo. Si nous favorisons le moindrement, et même d'une façon indirecte, l'influence qu'ils sont toujours prêts à se donner, nous travaillerions non au profit de notre civilisation, mais au profit de la leur, et nous ferions involontairement preuve de prosélytisme.

En effet, si l'élément musulman du pays est, en même temps, celui dont le niveau intellectuel est le plus élevé, il convient de remarquer que ce développement est susceptible de devenir une menace perpétuelle pour notre prestige, notre occupation, notre influence et notre autorité.

Les musulmans forment une espèce de coterie qui prendrait le plus grand soin, si l'on n'y veillait, à ne jamais faire intervenir l'élément européen dans le règlement de ses affaires.

Aussi bien semble-t-il évident qu'à l'école islamique comme dans toute école religieuse, on commence par apprendre aux enfants le respect et l'obéissance qui sont dus aux auxiliaires du culte. Ceci afin de s'assurer par la suite une autorité sans conteste et une influence très puissante puisque basée sur le sentiment religieux. Le doute est donc permis en ce qui concerne l'enseignement donné dans les écoles coraniques à l'obéissance de l'autorité française. Il est probable que les marabouts s'abstiennent d'en parler. On peut être autorisé à le croire, si l'on considère avec quel soin jaloux tous les musulmans gardent le secret de ce qui se passe entre eux, dans leurs réunions et dans les moindres actes de leur existence religieuse.

C'est pour cela qu'il est pour ainsi dire impossible […] de déjouer leur vigi-

> lance et d'obtenir les renseignements utiles. On se heurte toujours, soit au silence, [soit] à des allégations évidemment fausses, soit à une mauvaise foi flagrante. La plupart du temps, on invoque l'ignorance pour échapper à l'obligation de donner le renseignement demandé. Il ne semble pas toutefois que l'instruction des marabouts ait eu, jusqu'à l'heure actuelle, une influence néfaste, ou même nuisible, pour notre autorité. D'autre part, il n'est pas démontré qu'ils entretiennent des relations avec les marabouts d'autres contrées et presque tous ont reçu leur enseignement dans le pays ».

Ce long texte contient la plupart des rubriques qui composent l'argumentaire habituel en la matière. C'est un véritable exercice de style. Les jugements portés sur les musulmans, et donc les « Dioula », recoupent d'ailleurs, dans ce cas, ce qui a été observé sur les attitudes différenciées des Français à l'égard des Sénoufo et des Dioula, et les préjugés bienveillants, selon les cas ou les moments, accordés aux uns ou aux autres. Ici l'accent est mis sur la qualité d'« étrangers » des musulmans, qui, eux-mêmes, tout en connaissant leurs origines, ne se reconnaissent plus, en fait, comme des étrangers : « by the twentieth century, the Dyula of Korhogo defined themselves as an indigenous, rather than immigrant, community », observe ainsi R. Launay[6].

On notera aussi la manière dont l'administrateur se plaint des difficultés qu'il éprouve à recueillir des informations en milieu musulman. Cette rétention de l'information n'était d'ailleurs pas spécifique aux groupes musulmans. Du moins cette remarque éclaire-t-elle les difficultés de l'appareil colonial à obtenir des informations fiables face aux attitudes de silence et d'évitement de ses interlocuteurs. En ce qui concerne plus particulièrement Korhogo, Mamadou Soumaré et son frère Soulayman, qui deviendront des interlocuteurs de l'Administration, et dont nous parlerons plus loin, n'étaient pas encore là. Ils offriront bientôt une solution apparente à ce problème de l'information.

Ce rapport est ensuite retransmis par l'administrateur de la région de Kong à Bingerville, qui l'envoie, à son tour, à la direction de l'Enseignement du Gouvernement général, puisqu'il accompagnait des Statistiques sur les écoles coraniques du cercle de Korhogo[7] et diverses considérations sur la question de l'enseignement[8].

Benquey, alors en charge de la Région, assortit cette transmission d'un commentaire critique :

> « Je partage entièrement l'avis de l'administrateur du cercle de Korhogo sur l'islamisme en pays noir. Je crois toutefois qu'il s'abuse en disant que les conversions sont peu nombreuses parmi les noirs fétichistes ; c'est hélas le contraire qui est vrai. Quoique ces conversions se bornent aux gestes exté-

6. R. Launay, 1997 : 66.

7. Ces statistiques ne figurent pas au dossier.

8. « Comme suite à ma lettre du 31 mai 1907, n° 322, j'ai l'honneur de vous envoyer les statistiques des écoles coraniques des différents centres où l'élément musulman est représenté ainsi que des rapports des Administrateurs des cercles de Koroko et de Bondoukou » (ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur p.i. de la Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Inspection de l'Enseignement, 27 novembre 1907). À la main, une mention a été ajoutée : « Original transmis pour attribution Enseignement le 20 décembre 1907 », signé Nebout.

> rieurs de l'islamisme, elles n'en sont pas moins regrettables car les enfants de ces convertis iront à l'école coranique et ils seront perdus pour notre civilisation, but vers lequel doivent tendre nos efforts.
> L'islamisme est peut-être une religion parfaite en théorie, mais il n'y a qu'à jeter les yeux autour de soi pour voir ce qu'elle donne dans la pratique. Très peu de choses au point de vue politique et rien au point de vue moral.
> Enfin je suis d'avis que la propagation de l'islamisme en pays noir est un danger pour l'avenir. Les colonies musulmanes établies dans les différentes régions de l'Afrique sont à l'heure actuelle isolées et sans liens entre elles, mais l'union se fera certainement. Et alors nous pouvons être assurés que, si certaines questions les divisent, il en est une sur laquelle tous les musulmans seront d'accord : faire la guerre à l'infidèle et le chasser du pays »[9].

C'est là un bon exemple de la manière dont les administrateurs ne cessent de déplacer le curseur. Aux yeux de Benquey, les réserves de son subordonné de Korhogo n'allaient pas assez loin. Le « danger de la propagation de l'islamisme en pays noir » est donc ici clairement réaffirmé.

En mars 1911, le Gouverneur de la colonie, Angoulvant, envoie à Dakar une « étude sur la situation et l'évolution de l'Islam à la Côte d'Ivoire » en réponse à une instruction du Gouvernement général[10]. On peut relever[11] cette description positive du rôle du « Dioula », qui illustre le débat que nous venons d'évoquer ci-dessus :

> « …Malgré cette décadence littéraire, le musulman représente encore pour le fétichiste le savant, l'être supérieur qu'il envie, qu'il cherche à égaler. On peut dire, en somme, que l'influence actuelle de l'Islam est surtout intellectuelle.
> Les adeptes de l'islam jouent un rôle autrement considérable au point de vue commercial et industriel. Considérant le travail agricole auquel se livraient autrefois leurs captifs comme occupation indigne d'eux, les musulmans consacrent au commerce toute leur activité. Ils servent d'actifs intermédiaires entre les grosses factoreries et les indigènes de l'intérieur ; visitant les plus petits villages perdus dans la brousse, ils opèrent l'échange de verroteries, des pagnes multicolores, du sel nécessaire à l'alimentation des indigènes contre les produits naturels du sol : colas ou caoutchouc. […] L'islam crée […] un lien entre tous ses adeptes, lien qui facilite les voyages, aiguise les initiatives et fait naître une audace commerciale, audace souvent téméraire par son excès même. En tant que commerçant, le musulman dioula doit être protégé ; petit

9. ANS, 5 G 63, Observation du commandant de Région [de Kong], signé par l'administrateur Benquey, Korhogo, le 20 octobre 1907. L'administration de la Région de Kong et celle du cercle de Korhogo sont alors basées toutes les deux à Korhogo.
10. « en exécution des instructions contenues dans votre dépêche 580 du 9 août 1910 ».
11. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, administratives et économiques, Bingerville, le 3 mars 1911. « Objet : situation actuelle de l'Islam en Côte d'Ivoire ».

> agent de notre commerce, s'insinuant partout, répandant jusque dans le moindre village les marchandises européennes, preuves tangibles de notre force, de notre richesse, de notre habileté, le Dioula est presque autant un agent de notre civilisation qu'un colporteur de nos marchandises.
> Il faut cependant noter que le rôle commercial du Dioula, tel qu'il existe en ce moment, est en voie de presque complète disparition. À mesure que les voies de communication (chemins de fer et routes) se développeront, le commerce européen aura de plus en plus tendance à se passer de cet intermédiaire et à se rendre directement sur les lieux de consommation… »

Ce passage sur le musulman dioula, qui « doit être protégé » parce qu'il est un « agent de notre civilisation », est un discours familier. Nous y reviendrons. L'énoncé d'une telle position prend exactement le contre-pied du commentaire de Benquey cité ci-dessus et d'autres déclarations du même type. Le musulman n'est plus le fourrier d'un islam subversif mais un agent du commerce colonial. Loin de partager l'idée d'un péril de l'islam, ce rapport de la colonie conclut plutôt à son entrée en crise : « cette influence est actuellement en complète décadence. Cette décadence est religieuse par suite du contact de pratiques fétichistes que l'islam ne sut pas ou ne voulut pas détruire, elle est aussi commerciale et industrielle par suite du développement d'une industrie et d'un commerce supérieurs, l'industrie et le commerce européen ».

Mais il manquait alors, dans ce rapport de la colonie, « les renseignements se rapportant au cercle de Korhogo », arrivés en retard[12]. À leur réception, en juin 1911, afin de compléter le dossier, Bingerville en transmet un résumé à Dakar[13]. On y retrouve d'abord les formules rhétoriques déjà connues, où se trouvent réitérés les thèmes du rapport de Korhogo de 1907 :

> « Aucun des éléments de propagande islamique en Afrique occidentale – conquérant, marabout, maître d'école ou dioula – ne paraît avoir exercé sur la masse des autochtones du cercle de Korhogo une influence politique et religieuse qui ait eu pour conséquence des conversions nombreuses […].
> L'ignorance des dogmes, le peu de prestige des musulmans venus de ces régions, expliquent l'inefficacité – au point de vue religieux – de leur présence dans un milieu fétichiste où les individus sont eux-mêmes très attachés à leurs superstitions et à leurs traditions. On peut constater, dans cet ordre d'idées, que les marabouts et les maîtres d'école sont encore étrangers au pays, et que les écoles coraniques sont fréquentées uniquement par les enfants des familles immigrées. […] Si, dans le cercle de Korhogo, les musulmans sont devenus plus nombreux […], c'est plutôt par la fixation provisoire ou définitive dans la région de ces Dioulas eux-mêmes.

12. La raison alléguée de ce retard est la suivante : « l'administrateur, depuis peu dans la colonie, tenait au préalable à bien connaître les populations musulmanes dont l'administration venait de lui être confiée ».
13. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, le 26 juin 1911. « Objet : situation de l'islam dans le cercle de Korhogo ». Ce courrier débute ainsi : « J'ai l'honneur de vous adresser le résumé du rapport de M. Graffe que je viens de recevoir ».

En admettant qu'on puisse enregistrer des conversions, elles n'ont pas fait des « croyants » au sens propre du mot, mais des adhérents à cette religion mitigée à laquelle on donne en Afrique occidentale le nom d'« islamisme soudanais »[14]. Il suffit que les causes qui ont poussé les nouveaux adeptes à la conversion viennent à disparaître pour que, dans la plupart des cas, du monothéisme ils retournent au polythéisme d'auparavant. En réalité, la valeur intellectuelle des musulmans établis dans le cercle est trop restreinte pour qu'ils aient ce prestige qui permet à toute élite d'influer sur la mentalité de la masse ».
Il y a donc, à nouveau, dénégation, contrairement à la critique exprimée précédemment par Benquey dans son rapport de transmission, de l'existence d'une tendance lourde aux conversions
En rendant compte de ce rapport, le Gouverneur de la Côte d'Ivoire ajoute, de façon plus statistique :

« Monsieur l'Administrateur du cercle de Korhogo constate une tendance remarquable des musulmans à s'affranchir des sectes et des confréries auxquelles ils étaient affiliés. Sur les 12 300 musulmans recensés, on compte :
1 968 Kadria, avec 32 marabouts enseignants.
492 Tidjanias, avec 8 marabouts enseignants.
9 840 indépendants, avec 30 marabouts enseignants
Les connaissances religieuses déjà faibles des affiliés se perdent ainsi peu à peu ; elles se réduisent finalement aux prières ordinaires et au dikr de la secte. La cohésion entre musulmans décroît et l'influence de ces éléments dispersés se fait moins appréciable encore ».

Le gouverneur Angoulvant reprend, à cette occasion, le débat, ouvert dans son propre rapport de mars, sur le « rôle civilisateur du Dioula » :

« Une des conclusions du rapport qui vous a été adressé précédemment a trait au rôle civilisateur du Dioula, considérable parce que le musulman estimant les travaux agricoles indignes de lui, s'adonne au commerce de colportage.
Cette aptitude commerciale, particulière aux musulmans, est contestée par Monsieur l'administrateur du cercle de Korhogo. Selon lui, ce n'est pas la répulsion pour les travaux de la terre qui a fait du musulman un commerçant, mais plus souvent le manque de ressources dans son pays d'origine (Sarakolé), où le désir de besoins nouveaux, contracté au contact de civilisations supérieures (Peuls) ».

Depuis 1907, l'exercice de style se poursuit donc, avec des nuances multiples. On peut observer les mouvements du balancier dans cette casuistique sur les mérites allégués du musulman et du Dioula. Ainsi l'administration coloniale a-t-elle été constam-

14. L'expression d'islam soudanais, ou soudanien, pour désigner cette « religion mitigée » préfigure celle d'islam noir, qui surgit au début des années 1920.

ment partagée sur la question de savoir quelle attitude adopter à l'égard des musulmans et de l'islam, dans la colonie en général et aussi, plus particulièrement, dans les régions, comme Korhogo, où il est implanté de longue date. Ces débats étaient d'ailleurs bien souvent purement théoriques, comme c'est le cas de ces différents commentaires. Du moins éclairent-ils les attitudes de la hiérarchie administrative.

Ces exposés permettent de glaner, au passage, quelques informations, à enregistrer avec prudence, tels ces chiffres qui mettent en évidence l'existence d'un nombre important de personnages religieux sans affiliation confrérique (80 % du total)[15], ainsi que l'affirmation d'une nette prédominance de la Qadiriyya (4 Qadiri pour 1 Tijani).

D'après ce rapport de 1911, l'administrateur de Korhogo a recensé 12 300 musulmans dans son cercle, un chiffre difficile à confirmer et comparer. Dix ans plus tard, Marty indique que : « la subdivision de Korhogo, incluse actuellement dans le cercle de Kong[16], […] comprend 110 000 imposés, soit 160 000 habitants environ. Les trois quarts sont Senoufo et animistes. Un quart, soit 40 000 âmes, est musulman et Mandé-Dioula ». Les musulmans ne représenteraient donc qu'un quart de la population de la circonscription, mais leur nombre aurait, en dix ans, été multiplié par 3 et plus. Une grande circonspection s'impose cependant dans l'exploitation de ces différents chiffres.

Un nouveau rapport est préparé et envoyé par le « cercle de Kong » en avril 1914[17]. Cette fois, les considérations générales font place à des informations plus factuelles. Le texte est divisé en deux parties : d'abord « Les Personnes », puis « Les Institutions » :

> « L'ancien cercle de Korhogo compte environ 16 500 croyants ou soi-disant tels, répartis principalement dans le nord du district de Boundiali et le sud du district de Korhogo.
> Il sont de race Mandé-Dioula, et n'ont que des rapports très vagues avec l'islam, leurs marabouts n'ayant eux-mêmes qu'une vague teinture d'éducation mais ayant par contre beaucoup d'indépendance.
> […] Les Sienemanas [Sénoufo] leur témoignent du respect, les consultent quelquefois, mais ne sont nulle part dominés par eux, tandis qu'ils continuent à rester profondément attachés à leurs croyances païennes.
> Du reste, ces Mandés-Dioulas sont très dispersés, ne comptant qu'une ou deux familles dans certains centres de population. Parfois, cependant, ils forment tout un quartier ou même constituent à eux seuls un village, par exemple Tengréla, dans le district de Boundiali, Kaouara, Marandougou, Ouangolo-

15. Cela ne peut étonner que ceux qui ont fait de la confrérie une clé explicative généralisée. Sur cette permanence du thème confrérique dans la littérature coloniale (la confrérie comme cadre universel d'organisation de l'islam et foyer de résistances et de complots), formulé pour la première fois en Algérie, puis diffusé en Afrique occidentale, voir J.-L. Triaud, 1986b, 1987 et 1995.

16. Il y a eu un nouveau découpage administratif entre temps. Le Nord comprend alors les cercles d'Odienné, de Kong et de Bondoukou, ainsi que celui du Ouorodougou. La subdivision de Korhogo est rattachée au cercle de Kong. Cependant Korhogo reste le chef-lieu de ce cercle de Kong. Voir la carte administrative dans P. Marty, 1922, Annexe 1 [p. 461].

17. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Adjoint d'administration Falip, Rapport d'enquête sur l'islam, 20 avril 1914, 11 p.

dougou, dans le district de Korhogo. Dans un seul cas, ils forment la majorité des habitants d'un canton (canton de Boron, dans le district de Korhogo) ».

L'auteur donne ensuite des descriptions dévalorisantes du personnel religieux, puis poursuit sur les « Institutions », en parlant successivement des mosquées, des écoles, des bibliothèques et des ordres religieux :

« L'ancien cercle de Korhogo compte environ soixante quinze mosquées dont une vingtaine pour le district de Boundiali […] Une fois édifiées, elles sont confiées aux soins et à la garde d'un chef de case choisi parmi les notables ; cette charge est gratuite et purement honorifique ». L'architecture est modeste. Il s'agit de constructions en terre ou en briques séchées.
« En entrant aux écoles [coraniques], ils [les élèves] donnent des colas et des cauries (une centaine de colas et environ une cinquantaine de francs en cauries) et, une fois leur instruction terminée, versent des sommes variant entre 25 et 70 francs ».

Le niveau des marabouts est jugé médiocre : « Seul un marabout de Nambérégué (district de Korhogo) nommé Mamadou Soumaré[18] possède quelque instruction et peut bien traduire l'arabe imprimé. Il commente les textes saints, les lois et leur jurisprudence ».

Il n'y a pas, selon l'administrateur, de justice musulmane organisée – ce qui paraît surprenant.

Quant aux bibliothèques, elles ne contiennent, selon lui, que quelques exemplaires du Coran, et quelques ouvrages : la *Risala* « livre de secret » [*sic* !][19] et « l'Alfia [*al-Alfiyya*], grammaire[20] ».
Concernant les « Ordres religieux », l'auteur affirme que « les seules confréries ayant des adeptes dans la région sont celles des Kadrias et des Tidjanias ». Il cite aussi le cas, que nous commenterons plus loin, d'un marabout qualifié de « Sénoussi ». « Les Kadria forment la majorité. Ils se réclament à peu près tous de la zaouïa de Djenné mais s'en sont rendus indépendants. Les Tidjania sont peu nombreux et presque tous étrangers à la région. Il n'existe pas de zaouia dans la région »

L'auteur conclut qu'il convient de « surveiller » et de « développer l'école française ».

18. La personnalité de Mamadou Soumaré est étudiée plus loin. « Nambérégué » correspond à « Nambingué ».
19. Loin d'être un ouvrage d'occultisme, la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H/ 996), est un livre de référence du malikisme. On le trouve présent partout.
20. *Al-Alfiyya* (de alf, « mille ») est effectivement, un manuel de grammaire, qui rassemble sous forme versifiée (en mille vers, d'où son nom) les points essentiels de la syntaxe arabe. Ce livre, qui n'est pas un ouvrage pour débutants, est universellement connu dans le monde arabo-musulman. Son auteur est Ibn Mālik (1204-1274), né en Andalousie.

La tonalité générale, notamment sur le niveau des marabouts, est, dans l'ensemble, négative. Cela s'accorde assez bien avec le discours sur la décadence de l'islam évoqué précédemment.

Sur la qualité de ce rapport de Korhogo, le Gouvernement général est plutôt réservé. Compte tenu de la date du document (1915), ce commentaire a probablement pour auteur Paul Marty, alors Chef du Service des Affaires musulmanes du Gouvernement général. :

> « Vous avez bien voulu, à la date du 12 juillet 1914, […] me transmettre quatre dossiers constitués en exécution des prescriptions pour l'enquête sur l'islam en Afrique occidentale (circulaire du 1er août 1913). Ces quatre dossiers concernaient les cercles d'Odienné, de Kong, de l'Ouorodougou et des Tagouanas [Dabakala]. Vous ajoutiez que M. l'Administrateur Joseph[21], nouvellement arrivé dans le cercle de Bondoukou, fournirait le travail demandé dès qu'il serait au courant des mœurs et coutumes de ses administrés musulmans.
> J'ai parcouru avec un grand intérêt les monographies islamiques de votre colonie.
> De celles de Kong et des Tagouanas, il n'y a rien à dire sinon qu'elles sont inégales de valeur dans leurs différentes parties et qu'à côté d'études fouillées et tout à fait sérieuses, il y a nombre de sections qui ne sont pas dignes de retenir l'attention.
> La monographie islamique du cercle d'Odienné par M. l'Administrateur Le Campion m'a vivement intéressé. Je vous serais obligé de vouloir bien transmettre mes félicitations à cet administrateur.
> Quant à l'enquête sur l'islam dans le cercle de l'Ouorodougou, elle mérite vraiment toute louange. M. l'Administrateur Ripert l'a effectuée avec le soin le plus éclairé, ainsi que vous l'avez reconnu vous-même. Je suis heureux de lui accorder un témoignage officiel de satisfaction »[22].

Nous retrouvons ainsi au tableau d'honneur les administrateurs Ripert et Le Campion, dont nous avons, plusieurs fois, croisé les contributions et dont Marty, qui en fait également usage, cite les noms. Par contre, on ne sait pas très bien pourquoi le rapport sur le cercle de Kong a été mal reçu. Il est vrai qu'il était signé par un simple Adjoint d'administration, nommé Falip[23].

Entre 1907 et 1914, les administrateurs de Korhogo ont donc constitué un argumentaire en constante évolution, avec lequel leurs successeurs continueront, ensuite, à

21. Il s'agit de Gaston Joseph (1884-1977), plus tard gouverneur du Cameroun, puis directeur des Affaires politiques au ministère des Colonies.

22. ANS, 5 G 63, Gouvernement général de l'AOF au Gouverneur de Côte d'Ivoire, minute (manuscrite) n° 286, 15 août 1915.

23. Dans le Bulletin administratif [puis Bulletin officiel] du Gouvernement général de l'Afrique occidentale française – 1904/05, édité par le Gouvernement général de l'AOF, 1904, on trouve la mention de « *Falip* (Edouard), commis de 3e classe, en service à la Côte d'Ivoire » (p. 68). Marty en 1920-1922, lui, n'a pas, ou plus, les mêmes réserves. Dans l'introduction au chapitre 1 de son ouvrage, il rend hommage « aux travaux si pleins d'intérêt de Maurice Delafosse, de Ripert, de Chartier, de Le Campion, de Falip » (1922 : 77).

« faire des gammes ». Leur position oscille et hésite entre deux éléments de langage relativement contradictoires : celle de la déchéance de l'islam et celle du danger qu'il représente. Des informations fragmentaires, mais très inégales, sur la situation concrète dans la circonscription émergent de ce corpus, celles concernant, notamment, les secteurs islamisés, les confréries, les bibliothèques et les livres. Les mosquées sont dénombrées mais non nommées et quelques noms, dont celui de Mamadou Soumaré, présenté comme un savant local, apparaissent. Le bilan d'une prose aussi diserte est donc, en ce qui concerne la connaissance de l'islam et des musulmans dans la zone, assez médiocre.

L'affaire Ladji Coulibaly

Cette affaire[24], survenue en 1911-1912, peut servir d'application pratique. Elle illustre l'attitude des administrateurs, ou, du moins, de certains d'entre eux, en matière d'Affaires musulmanes et de contrôle des personnages « maraboutiques ». Elle éclaire aussi les contradictions qui entourent la gestion de ces questions par les administrateurs en place : vision complotiste de l'un, approche plus descriptive de l'autre. En cas de doute, la répression préventive l'emporte.

Une succession de télégrammes et de dépêches montre, en effet, comment Ladji Coulibaly, un marabout de Kong, jouissant d'une petite notoriété locale, va être pris dans la tourmente d'une enquête dont les conclusions restent peu claires. C'est aussi l'occasion, pour les différents postes du Nord concernés, d'échanger des informations et des mises en garde.

Ladji Coulibaly a été remarqué, en 1911, par l'Administration, parce qu'il a effectué le pèlerinage à La Mecque.

« On ne cite, dans toute la colonie, qu'un seul musulman (Ladji Coulibaly) ayant fait le pèlerinage de La Mecque. Malgré le prestige du pèlerinage à la ville sainte, son influence ne s'en est nullement accrue car le seul musulman réellement influent dans la colonie est l'Almamy de Kong Allemory Sogodaho »[25]. Nous en reparlerons à propos de Kong.

Début mai 1912, l'administrateur du cercle de Korhogo informe, par télégramme, son collègue du cercle de Kong (qui réside à Dabakala) des sanctions prises contre Ladji Coulibaly, un personnage inconnu pour lui, venu de Kong :

24. Cette affaire est connue par un dossier constitué de différentes pièces, rassemblées d'abord à Bingerville, puis transmises au Bureau des Affaires musulmanes du Gouvernement général, dans les archives duquel elles sont conservées. Les dates et les noms des expéditeurs et des destinataires des lettres ou télégrammes échangés entre les différents acteurs administratifs font parfois défaut. C'est la trame logique du déroulement des faits qui permet de reconstituer l'enchaînement exact des courriers. La plupart des pièces mentionnées sont des copies qui ont été transmises au chef-lieu. Leurs références sont indiquées au fur et à mesure de la présentation.

25. ANS, 5 G 63, Lieutenant Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, administratives et économiques. Bingerville, le 3 mars 1911. Objet : Situation actuelle de l'islam en Côte d'Ivoire. Le nom de l'almamy de Kong est transcrit plus loin sous la forme Sokotogo. Marty le nomme Ali Mori Sogodogo et le désigne comme « la personnalité la plus importante de Kong » (1922 : 191-192).

> « Nommés Ladji Coulibaly, Bilaré Coulibaly, Alahéma Coulibaly, Adama Sokotogo à allures tout à fait suspectes sont installés Korhogo depuis dizaine jours. Prétendent venir de Kong et n'ont aucun papier. Reconnaissant donner renseignements si possible. Signé : Huguenin »[26].

Le 15 mai 1912, Chartier, administrateur du cercle de Kong, répond à son collègue de Korhogo, également par télégramme :

> « Ladji Coulibaly chef case Kong est parti avec quatre personnes voir son frère Gaoussou Coulibaly à Ferkessédougou, et ensuite voir Gbon Coulibaly Korhogo dans but qu'ignore. Ladji a fait pèlerinage La Mecque jouit peu considération parmi musulmans de Kong. Adama Sokotogo appartenant famille Allemori Sokotogo Almamy Kong est parti Korhogo pour avertir Antioumana Souharé [Anzoumana Souaré] habitant Korhogo que sa fille Marama Souharé est décédée Kong et d'autre part demander Antioumana autorisation marier son autre fille Nana Souharé résidant Kong avec Mouroulé Sokotogo fils almamy ; tous ces indigènes sont sédentaires Kong où ils paient l'impôt. Signé Chartier »[27].

Cette réponse tend à montrer que le poste de Kong, auprès duquel l'administrateur Chartier s'est informé, est parfaitement au courant des mouvements des personnages incriminés, que les motifs de ces voyages, du moins ceux qui lui sont connus, n'ont rien de délictueux et que les intéressés, non seulement sont en règle avec l'Administration (« paient l'impôt »), mais qu'ils appartiennent aussi à l'élite locale : ici, l'almamy respecté de Kong, Allemory Sokotogo, qui communique avec l'autre almamy respecté de Korhogo, Anzoumana Souaré, dans le but d'une alliance matrimoniale entre les deux familles.

Début juin 1912, Huguenin, qui est alors en tournée à Ferkessédougou, soit aux limites du cercle de Kong (Kong étant elle-même à 80 km de là), expulse Ladji Coulibaly vers Kong à la fin de sa peine, en le munissant d'une lettre pour le chef de poste et d'une autre pour l'administrateur du cercle de Kong. Ladji Coulibaly est vraisemblablement accompagné, à cet effet, par des gardes :

> « Koumbala (Pallaka)[28], le 3 juin 1912
> Le marabout porteur de cette lettre vient de purger quinze jours de prison à Korhogo pour s'être fait donné [*sic*] des cadeaux sous le faux prétexte d'une vague parenté et en se livrant aux pratiques de charlatanisme habituelles aux marabouts quêteurs.
> Je le soupçonne très fort d'être venu à Korhogo pour apporter des ordres

26. ANS, 5 G 64, Copie d'un télégramme officiel (s.d. [début mai 1912]) reçu à Dabakala). Cette copie porte le cachet du gouverneur de Côte d'Ivoire à la date du 22 août 1912 (enregistrement à Bingerville, avec cachet du gouverneur postérieur aux évènements).
27. ANS, 5 G 64, télégramme, cercle de Kong à cercle de Koroko, le 15 mai 1912.
28. Koumbala est à 9 km au sud de Ferkessédougou. Pallaka, ou Palaka, est le nom donné alors au canton, d'après celui de la population Sénoufo qui l'occupe (Palaka, Gpalaga).

> secrets aux marabouts de la région, ou tout au moins répandre les bruits qui courent actuellement jusqu'à Dimbokro, à savoir que les Blancs ayant assez gagné d'argent sont fatigués et vont rentrer à Bingerville pour s'en aller définitivement et que, eux, marabouts prendront le commandement du pays.
> J'écris à ce sujet à votre administrateur la lettre que vous trouverez ci-jointe et que je vous serai obligé de lui faire tenir le plus tôt possible »[29].

La lettre en question, datée de la veille, figure dans le dossier. Elle présente les faits incriminés en ces termes :

> « J'ai l'honneur de vous faire connaître que le marabout Ladji Coulibaly de Kong et deux de ses acolytes sont renvoyés à Kong après avoir purgé quinze jours de prison à Koroko pour s'être livrés à des pratiques de charlatanisme à l'effet de se faire donner des cadeaux par les chefs de canton chez lesquels ils avaient jugé bon de s'installer sous prétexte de vague parenté.
> Je saisis cette occasion pour signaler à votre attention qu'il m'est revenu à plusieurs reprises que des indigènes de Kong profitaient de la renommée de sainteté qui plane encore sur Kong pour aller quêter un peu partout et se faire livrer de nombreux cadeaux sous la menace des foudres d'Allah.
> Pour éviter de semblables pratiques ne serait-il pas possible que M. le chef de poste de Kong se tienne très exactement au courant des déplacements des marabouts notoires de [ce] centre et qu'il les signale aussitôt aux cercles vers lesquels doivent se diriger ces indigènes ? La surveillance générale en serait très facilitée et nous pourrions peut-être ainsi, en empêchant de nombreuses escroqueries, enrayer la circulation de tous ces bruits tendancieux (départ prochain des Européens, fusils qui ne partent pas etc.) qu'ils ne cessent de répandre et qui nuisent beaucoup à notre sécurité. Signé : Huguenin »[30].

Nous disposons ensuite de la fiche de renseignements ouverte peu après, en août 1912, au nom de « Ladji Koulibaly » par le cercle de Kong. Elle illustre certains décalages entre les différents niveaux administratifs. L'administrateur de Korhogo estimait avoir affaire à un personnage dangereux porteur d'« ordres secrets » (l'une des versions, complotiste, de l'accusation), quêteur et charlatan (l'autre version, plus classique). La partie de la fiche de renseignements rédigée par le chef de poste de Kong, dont Ladji Coulibaly est un des administrés directs, est assez anodine et décrit, de façon plutôt indulgente, un personnage islamique qui, en dépit de son pèlerinage, n'a pas une grande autorité locale. La condamnation subie à Korhogo est simplement mentionnée au passage. Par contre, l'administrateur du cercle de Kong, Chartier, dans son évaluation finale, ne retient que cette condamnation et dresse un portrait entièrement négatif du personnage. Nous reviendrons sur ce dossier à propos de Kong.

29. ANS, 5 G 64, Koumbala (Pallaka), le 3 juin 1912, [Huguenin, administrateur du cercle de Korhogo au chef de poste de Kong]. C'est une copie versée au dossier, sans nom d'expéditeur ni de destinataire.
30. ANS, 5 G 64, Huguenin, administrateur du cercle de Korhogo à administrateur du cercle de Kong, Koumbala (Pallaka), 2 juin 1912.

« Ladji Koulibaly »[31] est « né à Kong vers 1855 ». Il est qualifié de « Mandé-dyoula » et de « Tidjania ». Son maître et/ou transmetteur de ce *wird* est le « nommé Birahima Taraoré, marabout de Kong décédé ».
« Son père est né à Kong et a toujours habité le village. Il était également marabout »
« Ladji est actuellement seul de famille [célibataire].
Sans fortune. Étant chef de case il fait cultiver la terre par des gens pour les besoins de la famille. Il fait faire également du colportage ».
« Chef de case à Kong. Aucune influence. Ses relations intérieures et extérieures n'ont pas beaucoup d'importance, l'intéressé se déplaçant très rarement. De plus Ladji ne jouit à Kong d'aucune autorité ni de quelque considération que ce soit ».
« Ne lit pas et n'écrit pas l'arabe ». « Ladji n'a aucun élève depuis bientôt deux ans. Précédemment il en avait trois à qui il enseignait la lecture du Coran manuscrit ».
« A effectué le pèlerinage à La Mecque ».
« Il a été récemment puni disciplinairement par monsieur l'administrateur du cercle de Korhogo pour mendicité et pratiques de sorcellerie.
Attitude déférente. Assez dévoué. Peu intelligent. Âgé.
Depuis treize mois s'est déplacé une fois.
Valeur morale bonne.
Son influence est nulle ou peu s'en faut, tout au moins à Kong et dans le district. Se montre dévoué vis-à-vis de l'autorité. Il n'y a rien à craindre de lui ».

Ces renseignements nominatifs sont signés par le chef de poste de Kong, qui en est donc l'auteur, à la date du 14 août 1912.

L'appréciation générale finale, formulée, au bas de la fiche, par l'administrateur Chartier, à Dabakala, ne retient, par contre, que les accusations portées contre lui :

« 1er semestre 1912. Ladji Coulibaly a été condamné à quinze jours de prison à Korhogo pour mendicité et pratiques de sorcellerie. C'est un vulgaire escroc sans influence réelle du point de vue musulman. Signé : Chartier ».

Ce dossier montre comment un administrateur, celui de Korhogo, peut, sur la base de ses seules spéculations, bâtir un dossier à charge contre un personnage, jugé finalement assez falot, et reprocher implicitement aux autorités du cercle voisin un manque de vigilance.

L'accusation d'« ordres secrets » et de complot ne tient pas et n'est d'ailleurs pas reprise par Chartier, l'administrateur du cercle de Kong, dans ses conclusions. On accuse donc Ladji Coulibaly, de façon plus classique, d'avoir reçu des cadeaux et de s'être livré à des actes de charlatanisme (c'est-à-dire, dans le langage colonial, d'avoir fourni des amulettes islamiques) – ce que le chef de poste de Kong et Chartier vont jusqu'à qualifier de « sorcellerie ». Quant aux rumeurs sur le départ des Blancs, elles circulent dans toutes

31. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton et localité de Kong, fiche de renseignements ouverte le 13 août 1912 au nom de Ladji Koulibaly.

les colonies. Quand ce n'est pas une pure spéculation de l'Administration, c'est une forme de résistance dans l'imaginaire qui transforme un espoir en réalité imminente. En imputer la responsabilité à Ladji Coulibaly sert surtout à charger son dossier.

On remarque au passage – et c'est là le véritable sujet – les liens et projets d'alliances matrimoniales entre les familles des deux almamys de Kong et de Korhogo, deux personnages entourés, par ailleurs, d'une grande réputation. On note aussi l'affiliation de Ladji Coulibaly à la Tijaniyya, ce qui est plutôt, si l'information est exacte, une nouveauté à Kong, et l'on observe le rapport de concomitance qui s'établit entre l'accomplissement du pèlerinage et l'affiliation à la Tijaniyya – une sorte d'« ouverture » hors des cadres habituels à la fois géographiques et confrériques – sans que l'on puisse affirmer, à propos de Ladji Coulibaly et d'autres, que cette affiliation soit toujours le résultat de son voyage aux Lieux saints. Nous en trouverons d'autres exemples.

Voilà comment un personnage local, jugé « dévoué vis-à-vis de l'autorité » à Kong, et parti à Korhogo pour ses affaires privées et celles de l'almamy de sa localité, se retrouve suspect sans autres preuves, dans le dossier, que les conjectures inquiètes d'un administrateur qui interprète les ventes d'amulettes et les remises de cadeaux, lors de ce qui est une tournée de *ziara*[32], comme autant de signes fâcheux. Ainsi en est-il dans toute la colonie (et dans les autres d'ailleurs) où aucun sujet administré, et, en particulier, aucun clerc islamique, n'est à l'abri des pouvoirs discrétionnaires d'un administrateur. Il suffisait qu'un marabout venu de l'extérieur du cercle vienne faire une tournée de *ziara* sans avoir de laissez-passer réglementaire et sans venir se présenter au poste administratif pour que les sanctions s'abattent sur lui. Ce fut sans doute ce qui arriva à Ladji Coulibaly. Nous reviendrons à l'étude de son cas dans le contexte de la ville de Kong plus loin dans ce chapitre.

Les acteurs musulmans dans le cercle de Korhogo au début du XXe siècle

Nous pouvons maintenant approfondir ces premières données très partielles et inégales avec d'autres instruments. Nous commencerons par la ville de Korhogo, avant d'élargir notre enquête aux villages ou noyaux urbains qui l'entourent dans un rayon d'environ 80 km.

Elle était divisée en deux parties selon un modèle ouest-africain connu : d'un côté, la localité des Sénoufo animistes, et, de l'autre, Koko, le centre musulman et Dioula, situé à l'ouest, qui comportait aussi des quartiers Sénoufo[33]. Un petit ruisseau servait à délimiter les deux parties[34].

32. *Ziara* : litt. « visite ». Désigne la tournée que fait un marabout auprès de ses disciples et des fidèles. Ceux-ci lui font des offrandes en échange des enseignements, des bons conseils et des objets de protection.

33. P. Marty, 1922 : 172.

34. Robert Launay (1992) a précisément intitulé son étude de la Korhogo contemporaine : *Beyond the stream,* que l'on peut traduire par « De l'autre côté du ruisseau ». « If one travels to Koko from the central marketplace, one must cross a little bridge over a tiny brook » (R. Launay, 1992 : 37-38).

Sur la composition du milieu islamique de Korhogo, il convient de distinguer plusieurs strates historiques, dont la conjonction a conféré à Korhogo une réputation de centre d'enseignement. On y trouve des guerriers et des lettrés de Kong venus faire souche à Korhogo à partir du XVIIIe siècle, puis, à la fin du XIXe siècle, ceux venus à l'invitation de Zwakonion Soro et de son fils Gbon Coulibaly, lorsque Kong connut la ruine. Il y avait aussi les marabouts venus de Dia, de Djenné ou Bobo-Dioulasso, qui suivaient les routes anciennes du commerce. On y ajoutera l'influence de Kadioha à 75 km au sud. Labazée considère que ces flux répondaient « à la demande des chefs kiébabélés [du Kiembara[35]], soucieux d'entretenir la concurrence entre les différents prétendants aux hiérarchies et aux prestiges religieux »[36], soucieux aussi qu'ils étaient d'élargir et diversifier le marché des talismans protecteurs.

Pour caractériser la Korhogo islamique, Marty nomme les deux principales familles religieuses de l'agglomération : celle des Soumaré (« C'est dans la famille des Soumaré qu'on trouve les marabouts les plus distingués et les plus instruits de Korhogo et même de la région »), et celle des Souaré (Suware) qui détient l'imamat[37].

« La puissance des Soumaré »

Clozel, sur la base d'une enquête sur les personnages religieux du Nord menée en 1900-1901, nomme, pour Korhogo, un premier Soumaré : « Padibé Soumaré à Koroko », qu'il range parmi les « Kadria »[38]. Comme nous le verrons plus loin, cette famille est originaire de Bakel (Sénégal). Dès 1900-1902, un de ses membres, ce « Padibé Soumaré », est donc remarqué par les enquêteurs français. Il n'est pas autrement identifié sous ce nom. Mais la figure centrale de la famille, au début du XXe siècle, est celle de Mamadou Soumaré. Celui-ci a occupé, avec sa famille, entre les deux guerres mondiales, d'importantes positions dans la cité. C'est d'ailleurs un interlocuteur apprécié de l'Administration

Marty fait de lui un éloge appuyé : « C'est un arabisant des plus distingués, le seul à vrai dire de toute la Haute Côte d'Ivoire qui puisse soutenir facilement une conversation en arabe littéraire. C'est, de plus, un homme intelligent et dévoué. Il se rattache au tidianisme omari par son père, son oncle Fodé Ladji Daramé de Bakel, Cheikh Ibrahima Diallo de Kaédi, et Fodé Mamadou Ane de Bakel, disciple du grand Torodo [al-Hajj 'Umar »] »[39]. Nous analyserons plus loin, à propos de la question confrérique dans le cercle de Kong, cette chaîne de transmission à la Tijaniyya 'umarienne.

La première trace que nous trouvons de ce personnage dans les archives remonte à 1910. « Mahmadou Soumaré » figure, seul au titre de Korhogo, parmi les 15 « marabouts notables » de la colonie jugés à la fois capables et dignes de recevoir et de lire « les vingt exemplaires […] de la lettre du Cheikh Saad Bouh à son frère Ma el Ainine »[40] transmise à cet effet par le Gouvernement général dans toutes les colonies de l'AOF[41]. Ce sont

35. Le Kiembara est le pays dont Korhogo est la capitale historique.
36. P. Labazée, dans E. Grégoire et P. Labazée, 1993a :534.
37. P. Marty, 1922 : 174.
38. F.-J. Clozel, 1902 : 42.
39. *Op. cit.* : 174, n.
40. Dans cette lettre, Saad Bouh dénonçait la stratégie du *jihad* contre les Français choisie par son frère Ma al-'Aynin (voir Dedoud Ould Abdallah, 1997).
41. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires poli-

ensuite les « Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong » (1916), dans laquelle Mamadou Soumaré et son père Ibrahima sont mentionnés. Ils sont alors installés à Nambingué[42] et, selon ce document, ont alors, respectivement, 82 ans et 43 ans. Tous les deux y sont désignés comme Tijani. Le nom du maître d'Ibrahima Soumaré, à Bakel, était Fodi Doumani, et celui de Mamadou Soumaré, à Bakel également, était Fodé Mamadou Ouané[43] – des noms Soninké tous les deux.

L'Administration a tôt repéré Mamadou Soumaré comme un bon arabisant. Dans le rapport sur l'islam présenté par le cercle de Korhogo en 1914, il était indiqué, comme nous l'avons déjà relevé, que « seul un marabout de Nambérégué[44] (district de Korhogo) nommé Mamadou Soumaré possède quelque instruction et peut bien traduire l'arabe imprimé. Il commente les textes saints, les lois et leur jurisprudence »[45].

C'est une des raisons pour lesquelles il lui a été demandé, pendant la Première Guerre mondiale, de soutenir la cause française. Comme d'autres personnalités religieuses de l'AOF, il s'est distingué, en effet, par la rédaction d'une lettre des « musulmans de Korhogo aux gens de La Mecque » dans laquelle il déclare à ces derniers à quel point ils étaient satisfaits de la protection française, qui les avait, entre autres, libérés de Samori. Il leur demande, en conséquence, d'appuyer les Français contre les Allemands (les Ottomans, alliés des Allemands, et véritables adversaires des Mecquois n'étaient pas nommés). Marty reproduit, en l'absence de l'original en arabe, la traduction en français faite par Mamadou Soumaré lui-même, fautes de langue comprises[46].

Launay propose un commentaire de cette lettre[47], qui est autant destinée, dit-il, aux autorités françaises qu'aux « gens de La Mecque ». Pour les Français, c'était un geste de loyalisme attendu en réponse à leur demande expresse. Du côté de Mamadou Soumaré, il s'agissait du service normal qu'un clerc devait rendre à un pouvoir en place, dans la tradition cléricale sunnite en général, et, à plus forte raison, dans cette culture musulmane des savanes imprégnée par la tradition pacifiste suwarienne de cohabitation pacifique avec les pouvoirs non musulmans. Il est donc vain, dit Launay, de lui chercher une signification politique de « collaboration » avec les Français. Loin de trahir sa commu-

tiques, Bingerville, le 15 décembre 1910. Le cachet d'arrivée à Dakar porte les dates du 20 décembre 1910 pour le Service des Affaires politiques et du 24 décembre 1910 pour le cabinet du Gouverneur général. Dans cette lettre, Saad Bouh dénonçait la stratégie du *jihad* contre les Français choisie par son frère Ma al-'Aynin (voir Dedoud Ould Abdallah, 1997).

42. Nambigué, Nambingué ou Nanbingué est un village du canton de Niellé, situé sur la route de Ferkessédougou à Sikasso. Nambingué est à 66 km au nord de Ferkessédougou (lui-même à 55 km à l'est de Korhogo).

43. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. ; ANS, 5 G 64, Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (s.d.). La date est donnée dans ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, Année 1916, où figurent les mêmes listes, datées.

44. Sans doute Nambingué.

45. ANS, 5 G 63, cercle de Korhogo, « Rapport d'enquête sur l'islam », signé par l'Adjoint d'administration Falip, 20 avril 1914, 11 pp. dactyl.

46. P. Marty, 1922 : Annexe XIV : 486-487. Marty indique, en note, que la lettre a été rédigée en arabe en avril 1916 et il ajoute, concernant la traduction : « Mamadou Soumaré qui se pique de savoir le français en a fait lui-même une traduction : c'est celle que nous donnons ici dans toute sa fraîcheur. Le texte arabe est, heureusement pour les Mecquois subtils, beaucoup plus conforme aux lois de la grammaire ». Cette version française est datée du 19 août 1916.

47. Voir R. Launay, 1996.

nauté, Mamadou Soumaré fait un geste utile et nécessaire afin de mieux la protéger. Il agit donc là comme représentant des intérêts bien compris de cette communauté. Nous adhérons tout à fait à ce commentaire de Launay.

On peut ajouter quelques observations supplémentaires qui illustrent certaines particularités de ce document. Mamadou Soumaré n'est pas l'almamy de la cité, lequel aurait pu être le porte-parole naturel des « Musulmans de Korhogo ». Soumaré ne donne d'ailleurs pas les titres ou accréditifs qui auraient permis aux destinataires de sa lettre de l'identifier clairement comme une personnalité locale. Seul son nom et celui de son père figurent. S'il appartient bien à l'establishment islamique de la ville, Soumaré n'en est pas moins le fils d'un immigrant, et non un Korhogolais de plus ancienne souche. D'une certaine manière, ce n'était pas à lui de parler au nom des « musulmans de Korhogo ». Les destinaires ne sont pas, non plus, expressément désignés. On pourrait s'attendre à ce que le bien connu « Chérif de La Mecque »[48], l'autorité locale, soit clairement nommé. Il n'en est rien. On trouve, d'autre part, dans cette lettre aux Mecquois (du moins dans la version française) des affirmations ou des lacunes qui en diminuent singulièrement la crédibilité.

Ainsi, les malédictions à l'endroit des Allemands sont accompagnées d'éloges hyperboliques rendus aux Français : « nous notons toujours que la race française est la race par excellence, la meilleure de toutes les autres ». Quelques naïvetés sur les mérites des Français se terminent par « Nous prenons Monsieur le Gouverneur comme notre père et mère ». Mais le passage le plus étonnant est le suivant : « D'ailleurs le Mahomet (notre maître coranique), pendant son existence dans la Ville sainte, adorait très bien la race française. Ce qui s'explique pourquoi tous les musulmans devraient continuer aussi à bien aimer les Français comme ce premier ».

Outre cette affirmation étonnante et éminemment suspecte, rien, dans ce document, ne correspond aux codes habituels d'une correspondance islamique, notamment les indispensables citations du Coran. Si l'on compare cette lettre à la déclaration de l'almamy Kounandi Timité de Bondoukou, qui figure, en traduction française, dans l'annexe suivante de l'ouvrage de Marty[49], et dans laquelle ce dernier appelle à l'obéissance à la France et dénonce l'Allemagne, le contraste est saisissant, même s'il est vrai que l'almamy Timité s'adressait là « aux Timité », donc à son clan, et non « aux Mecquois ». Par ses affirmations pro-françaises trop voyantes et par son style peu conforme aux usages des clercs, ce document est donc problématique. Cette lettre dut, en outre, avoir un bien médiocre impact sur les « gens de La Mecque », si tant est que les agents diplomatiques français l'aient effectivement acheminée.

Toutes ces incongruïtés surprennent donc. L'absence des codes de reconnaissance habituels pourraient même laisser penser que Mamadou Soumaré les a délibérément omis. Le texte était, en effet, d'abord destiné à plaire aux autorités françaises. Nous n'épiloguerons pas davantage car, en l'absence de l'original arabe, on ne saurait multiplier les interprétations. En réponse aux exigences de l'Administration qui cherchait partout des lettres de soutien, Mamadou Soumaré s'est exécuté à sa manière, introduisant peut-être,

48. Il s'agissait alors de Hussein b. 'Ali. Soumaré parle seulement de « nos sentiments respectueux à tous les musulmans de la Ville sainte et Mamadou Lhamissou (chef des musulmans) » – un nom que nous n'avons pas identifié.

49. P. Marty, 1922 : Annexe XV, pp. 488-489.

dans la façon dont il s'en est acquitté, des nuances qui ont pu échapper à ses commanditaires.

Un autre élément trouvé dans les archives nous pousse encore à nous interroger sur le rôle de Mamadou Soumaré. Après son passage à Korhogo en 1920, Marty a écrit à l'administrateur du cercle pour lui demander quelques précisions, entre autres, sur un nommé Mamadou Daw, dont le nom a été trouvé dans un rapport antérieur. Après avoir consulté Mamadou Soumaré, l'administrateur lui fit la réponse suivante :

> « Il a bien existé dans le cercle un marabout originaire de Bobo-Dioulasso nommé Mamadou Daw ou encore Dafing Karamoko. Il résidait habituellement à Kaouan [Kaouara ?][50] et venait assez souvent à Korhogo. Remarqué par M. l'Administrateur Graffe qui démontra aux indigènes qu'il était incapable de lire un texte arabe et n'avait aucune science coranique, il quitta le cercle il y a environ huit ans [v. 1912] et serait à Bondoukou. D'après Mamadou Soumaré, il était bien sénoussiste, mais très peu lettré. Il n'a laissé aucun disciple »[51].

Tout part du rapport de 1914 sur l'islam dans le cercle de Korhogo, déjà cité. Selon ce rapport, « il existait…autrefois à Korhogo un "Senoussi" originaire de Bobo-Dioulasso nommé Hamadou [*sic*] Daou qui était d'ailleurs, je crois, le seul de cette confrérie. Ce marabout a quitté le cercle il y a environ quatre ans [v. 1910] pour aller se fixer dans la région de Sikasso »[52]. C'est en consultant ce rapport que Marty a voulu en savoir plus et a questionné l'administrateur du cercle de Korhogo.

Sur le sort de Daw, les deux déclarations de 1914 et 1920 ne sont pas tout à fait concordantes : Hamadou/Mamadou Daw a-t-il quitté le cercle en 1910 ou en 1912, et est-ce pour Sikasso ou Bondoukou ? La réponse de 1920 ne fait cependant, pour l'essentiel, que reproduire le rapport de 1914, dont Mamadou Soumaré est venu authentifier l'information, en sa qualité d'expert reconnu auprès du cercle.

Mais on peut s'interroger sur la valeur de cette expertise ponctuelle. Sans exclure qu'au hasard de ses voyages et de ses rencontres, un originaire de Bobo-Dioulasso ait pu recevoir une affiliation sanusi, il reste que, dans ce secteur géographique, la chose paraît exceptionnelle[53]. D'autre part, nous avons déjà constaté les approximations multiples des administrateurs, mal ou insuffisamment informés, en matière d'affiliations confrériques.

50. Kaouara, ou Kawara, est à une centaine de kilomètres au nord de Ferkessédougou.

51. ANS, 5 G 64, administrateur du cercle de Kong à « Monsieur le directeur du Bureau des Affaires musulmanes à Dakar en mission à Bingerville », Korhogo, le 10 avril 1920 : « J'ai l'honneur de vous donner ci-dessous les renseignements que vous avez bien voulu me demander avant votre départ de Korhogo ». Cette lettre confirme la tournée faite en 1920 par Marty pour la préparation de son ouvrage.

52. ANS, 5 G 63, cercle de Korhogo, Falip, Adjoint d'administration, « Rapport d'enquête sur l'islam », 20 avril 1914.

53. Clozel (1902), s'appuyant sur une enquête menée en 1900-1901, avait recensé « trois Senoussia », chacun d'entre eux dans trois petits villages situés au nord-ouest de Kong (F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42-43). Le premier des trois fut ensuite qualifié de Qadiri dans les sources administratives ultérieures, et les deux autres sont inconnus par ailleurs. Nous avons toutes les raisons de douter de la pertinence d'une telle affiliation alléguée (Voir la section concernant les villages musulmans de la région de Kong).

Mamadou Soumaré a abondé dans le sens de l'Administration, confirmant finalement ce que Marty et l'administrateur local avaient dans leurs dossiers, sur un sujet alors très sensible[54]. Mamadou Soumaré avait pu effectivement avoir entendu parler de Hamadou/Mamadou Daw. Mais n'a-il pas voulu plaire à ses interlocuteurs en leur disant ce qu'ils avaient envie d'entendre ? Il serait vain de conclure. Du moins l'analyse de ce cas mineur montre-t-elle que Mamadou Soumaré pouvait exercer un contrôle sur le savoir de l'administration du cercle en matière d'Affaires musulmanes.

Mamadou Soumaré avait aussi un cousin bien placé, Souleyman Soumaré, interprète du cercle, dont Marty dit que « c'est aussi un bon arabisant et un serviteur dévoué »[55]. Il est la figure principale sur le plan politique. Resté pendant plus de vingt ans l'interprète des commandants de cercle successifs, il avait accumulé beaucoup de richesse et de puissance dans son rôle d'intermédiaire obligé entre l'Administration et la population locale[56]. Nancy Lawler décrit en ces termes son action et son ascension :

« Dans le district de Korhogo, où […] l'enthousiasme pour le service militaire faisait largement défaut, un commandant peu dynamique abandonnait la plus grande partie de son travail à son interprète malien, qui s'enrichit en négociant les quotas de recrutement avec les chefs de canton. […] "La puissance de Soumaré", lisait-on dans un rapport de l'époque[57], "se concrétiserait par les nombreuses sommes d'argent et les cadeaux importants qui lui seraient faits" à l'occasion de demandes diverses à lui adressées, car rien "ne peut se faire sans l'intermédiaire de Soumaré" »[58]. Lawler ajoute qu'il pourrait fort bien avoir été un modèle du fameux personnage de Wangrin, l'interprète abusif décrit dans le roman d'Amadou Hampaté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin* (1973)[59].

Nous avons aussi trouvé une brève mention du nom de cet interprète à Dabakala. La fiche de renseignements de Senoussi Diabi[60] – un personnage étonnant de Dabakala, d'abord très engagé dans les forces samoriennes, puis emprisonné par le pouvoir colonial avant de passer au service de celui-ci et de devenir chef du village Dioula de Dabakala et assesseur au tribunal de cercle[61] – fait état du mariage d'une de ses filles avec l'interprète Soulayman Soumaré. Ce lien matrimonial était, sans doute aussi, affinitaire : Senoussi Diabi portait, en effet, comme Soulayman Soumaré, un nom d'origine Soninké

54. Rappelons les obsessions françaises de l'époque sur le péril sénoussiste (voir J.-L. Triaud, 1995). Dans les questionnaires envoyées aux administrateurs de l'AOF figurait souvent la question : « Y a-t-il des Sénoussistes dans votre cercle ? ». L'influence religieuse, voire politique, de la Sanusiyya s'est exercée, à certains moments, dans quelques régions de la colonie du Niger et dans certaines zones sahariennes. Elle n'a pas touché le reste de l'AOF où elle était inconnue. Elle représentait, tout au plus, pour ceux qui étaient un peu mieux informés, une confrérie étrangère lointaine.

55. P. Marty, *op. cit.* : 174.

56. Nancy Ellen Lawler, 1992 : 43, citée par R. Launay ; 1996: 316.

57. ANCI, rapport n° 10992, Police et Sûreté, Inspecteur Jean Coustère au commissaire de police, 26 novembre 1943, cité par. N.E. Lawler, 1992 : 63, n. 4, et 1996 (tr.fr.) : 69, n. 4

58. N. Lawler, 1996 : 50-51.

59. N. Lawler, 1996 : 69.

60. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton et localité de Dabakala-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Senoussi Diabi, et ANS, 5 G 64, cercle des Tagouanas, canton et localité de Dabakala, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Senoussi Diabi. Les deux fiches sont pratiquement identiques.

61. Ses déchéances et rétablissements successifs témoignent à la fois d'un sens politique aigu et d'une assise locale solide. Son dossier est examiné par ailleurs dans la partie consacrée à Dabakala.

et était dit appartenir, comme Soulayman, à la Tijaniyya. Peut-être avons-nous là quelques indices sur un réseau de relations discret et plus vaste.

Ces liens entre l'interprète du commandant à Korhogo et le chef du village Dioula de Dabakala (deux villes distantes d'environ 300 km), probablement entretenus également par des relations d'affaires, étaient connus de l'Administration, puisque la fiche de Senoussi Diabi en fait état et que Marty, lui-même, le signale : « Il [Senoussi Diabi] a marié en 1914 une de ses filles à l'interprète Souleyman Soumaré »[62].

Tels étaient les deux frères Soumaré, le savant et l'homme d'influence, qui « encadraient » le commandant de cercle de Korhogo, lequel était doublement tributaire de leur information.

Nous disposons encore, sur Mamadou Soumaré, d'une fiche ouverte en 1923[63], qui vient attester la stature du personnage, ainsi que la faveur durable dont il jouit du côté des autorités.

Il est « né à Bakel en 1875 ». Présenté comme « marabout à Korhogo », où il réside, il est qualifié de « Sarakoulé » et de « Tidiani ». Son maître et/ou transmetteur du *wird,* se nomme « Fode Mamadou Houane, marabout à Bakel, décédé ».

Il est le « fils de Ibrahima Soumaré, marabout à Bakel, puis à Nambingué (canton Niellé), décédé à Nambingué »[64]. « Vit avec son frère Bakary Soumaré, colporteur, et ses 3 femmes, dont il a 2 fils et 2 filles. Deux de ses enfants sont à Bakel, deux à Korhogo ».

« A rejoint son père au moment de notre arrivée dans le pays. S'est déplacé de Nambingué à Korhogo par suite du plus grand nombre d'aumônes qu'il reçoit ici ».

« A trois boys qui sont d'anciens captifs. Vit du colportage de son frère, de ses boys et d'aumônes ».

« Reçoit des cadeaux de Gbon Coulibaly au moment des fêtes (en nature) ».

« Marabout le plus influent du cercle dans lequel il est fort connu. Doit avoir une assez grosse renommée. En 1916, a lancé l'adresse protestant du dévouement de ses coreligionnaires à notre cause. Très bonne attitude à l'égard de l'autorité. Possède même une attestation du capitaine Marty pour services rendus ».

« Lettré. Parle et écrit l'arabe[65]. Très intelligent. Se pique de connaître assez bien notre langue.

62. P. Marty, 1922 : 203. Cette phrase écrite en français d'Afrique (ici, « a marié une de ses filles », au lieu de : « s'est marié avec… », ou « a épousé… ») fait penser à une note prise dans un entretien.

63. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton Kiembara, localité Kong, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Soumaré.

64. Nambingué est un petit village proche de la frontière ivoiro-burkinabé, à environ 70 km au nord de Ferkessédougou. Le chef-lieu de canton, Niellé, est à 39 km vers le nord-ouest.

65. Marty le place au nombre des meilleurs arabisants de la colonie : « On peut en citer quelques-uns qui sont vraiment remarquables à cet égard. Mamadou Soumaré, de Korhogo ; Kounandi Timité de Bondougou [Bondoukou] ; Saléa Cissé de Bouna ; Mamadi Karamorho de Mankono, et Lanzana Cissé de Tonhoulé ; ces marabouts sont arrivés à une connaissance très réelle de la langue, de sa syntaxe, de son esprit, allant même jusqu'à une explication rationnelle des textes, une recherche remarquable des racines et une véritable exégèse. Ils en arrivent à parler très correctement cette langue, mais en lui faisant subir dans la prononciation une monstrueuse déformation ». Suivent des exemples de ces déformations propres aux locuteurs subsahariens, mais dont plusieurs sont finalement assez communes dans le monde arabe (tel le gh prononcé comme un g dur etc.). Voir P. Marty, 1922 : 266.

« [Il enseigne la] lecture du Coran. Il enseigne de plus à ses talibés le Salatou et le Rissala. Possède le Moudiarabati, le Kounoudiou Lassari. A un embryon de bibliothèque ».
« 3 talibés ; un fils de Gbon Coulibaly, Madou Coulibaly, et deux colporteurs : Toumani Sangaré, Moktar Soumaré. Un des talibés vient d'Odienné »
« 7 élèves, de Korhogo ». Il enseigne à « un de ses fils. Les parents des autres élèves sont colporteurs en majorité ou tailleurs ».

Il a des « relations avec Gbon Coulibaly. Quelques relations avec Lalango [?] Coulibaly, chef de canton de Sinématiali[66].
« Se place bien au-dessus de ses coreligionnaires. A la réputation d'un homme juste et droit. Est le seul marabout réellement intéressant du cercle. Semble dévoué ».

Cette fiche de 1923 est intéressante à plusieurs égards. Son adresse de 1916 aux musulmans de La Mecque, dont on a souligné les particularités, lui a valu la reconnaissance durable de l'Administration, qui en garde encore le souvenir. L'attestation de Marty qui est mentionnée est aussi le signe qu'il fut un interlocuteur apprécié lors du passage du chef du Bureau des Affaires musulmanes à Korhogo. Il est, de plus, présenté comme proche de Gbon Coulibaly, le détenteur du pouvoir local, cité trois fois. On découvre enfin un autre frère, Bakary Soumaré, le colporteur de la famille, certainement un cadet, qui contribue alors à sa subsistance et l'on note ces liens maintenus, à travers ses fils, avec Bakel, sa ville d'origine.

La fiche signale, d'autre part, sans commentaires, les titres de deux livres de la bibliothèque de Mamadou Soumaré. Ces titres ne figurent pas dans les deux bibliothèques de Mankono, qui nous servent de référence pour le nord de la Côte d'Ivoire. Le second est toutefois présent dans la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou.

Le premier, le « Moudiarabati », peut évoquer le *Kitāb al-Mujarrabāt* (« Le livre sur les expériences [médicales] »). Cet ouvrage d'un médecin andalou nommé Abū l-ʿAlāʾ Zuhr (m. 525 H. /1130), fut compilé, après la mort de ce dernier, par un de ses étudiants. Il a été publié en édition bilingue[67]. Longtemps considéré comme un recueil de recettes magiques, il présente, en fait, une série de cas médicaux[68]. La marge entre les deux approches est d'ailleurs, à cette époque, assez ténue, tant il est vrai que médecine et prescriptions « magiques » se tiennent alors dans une chaîne de continuité. Le champ sémantique du terme *mujarrabāt*[69] est lui-même suffisamment ouvert pour autoriser les hésitations.

66. Sinématiali est à une trentaine de km au nord-est de Korhogo.
67. Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, *Kitāb al-Muŷarrabāt*, éd. avec une traduction espagnole et une étude par Cristina Álvarez Millán, Madrid, CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1994, 312 (esp.) + 187 (ar.). L'ouvrage décrit plus de 300 cas et leurs traitements.
68. C. Álvarez Millán, « The Case History in Medieval Islamic Medical Literature : *Tajārib* and *Mujarrabāt* as Source », *Medical History, An International Journal for the History of Medicine and Related Sciences,* April 2010, 54 (2) : 195-214. En ligne : http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2844281/ (consulté le 20 mars 2013).
69. Le terme signifie à peu près « les recettes expérimentées » et s'applique à des pratiques « magiques » aussi bien que « médicales ».

Compte tenu de l'environnement, il est probable qu'il s'agisse ici d'un ouvrage homonyme de recettes magico-médicales. Sur le versant magique et occultiste, le terme *mujarrabāt* désigne, en effet, des formules, des diagrammes, des carrés magiques, et des talismans à usage propitiatoire, inspirés pour la plupart de l'ouvrage fondamental en la matière, le *Shams al-maʿārif* du shaikh Ahmad b. ʿAlī al-Būnī (né à Annaba, Algérie, m. 1225 en Égypte).

Le titre du deuxième livre cité, le « Kounoudiou Lassari », renvoie à deux identifications possibles : le *Kitāb Shumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār* (« Les soleils lumineux et les trésors secrets »), ouvrage sur les secrets des lettres, dont l'auteur est Muḥammad Ibn al-Ḥājj al-Tilimsānī (m. 737 H./1336)[70]. Ce livre, très connu dans le monde musulman, figure dans la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou[71] et il a fait, d'autre part, l'objet de plusieurs éditions imprimées. Le second titre possible est un ouvrage intitulé *Kunūz al-asrār fi al-salāt ʿalā al-Nabī al-mukhtār* (« Les trésors des secrets concernant la prière sur le Prophète Élu »), dont l'auteur est ʿAbd Allah al-Khayyat b. Muḥammad al-Harūshī[72]. Un petit fragment (37 fol.) figure également dans la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou[73]. Il s'agit d'un exposé consacré aux prières sur le Prophète. Secrets des lettres et dévotions adressées au Prophète font partie des thématiques en honneur au sud du Sahara. Elles sont donc toutes les deux vraisemblables.

À défaut de pouvoir choisir entre ces différentes hypothèses, on serait tenté de penser que, par leur voisinage dans cette bibliothèque, ces *mujarrabat* et ces *asrar* sont des livres de recettes de talismans et autres protections, ce qui ne saurait surprendre dans le milieu dans lequel évolue Mamadou Soumaré, où il existe une forte demande, source de profits non négligeables pour les prescripteurs. Il ne serait pas surprenant que Mamadou Soumaré ait aussi usé d'une telle ressource et complété ainsi son capital matériel et symbolique.

L'auteur de la fiche a noté que Soumaré enseignait à ses talibés « le Salatou et le Rissala ». Avec la *Risāla,* universellement connue, nous sommes dans le registre du *fiqh*[74]. Le terme de « Salatou », qui désigne la prière (*ṣalāt*), est, lui, très général. Nous allons souvent retrouver ce même titre en plusieurs points du cercle de Kong/Korhogo. Bien que Marty, pour sa part, ne mentionne pas ce nom de *Salatou*, il apparaît qu'il s'agit d'un ouvrage très en usage localement. Il vient parfois aussitôt après le Coran, notamment quand il n'y a pas d'autres livres disponibles. Après avoir considéré plusieurs hypothèses, l'identification qui nous paraissait la plus vraisemblable était celle du *Dalā'il*. Elle nous a été confirmée, de façon circonstanciée, par M. Issouf Binaté, enseignant à l'université de Bouaké : « J'ai eu des communications téléphoniques avec des enfants et petits-enfants de lettrés du début du XXe siècle résidant à Kong. Ils confirment que le "Salatou" était le *Dalā'il al-Khayrāt*. Effectivement, c'était une appellation courante qui, aujourd'hui encore, est d'actualité. Elle est plus employée par les vieux karamokos que par la nouvelle

70. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (2e édition), Leiden, Brill, II, 1949 : 83.
71. N. Ghali et al., 1985 : 49, n° 5440, 1a-124b – soit 124 folios.
72. Comme ses *nisba* l'indiquent, le Cheikh ʿAbdallah ibn Muhammad al-Khayyat al-Harūshī al-Fāsī, est né au Maroc, puis il a vécu à Tunis où il est enterré (m. en 1175 H. / 1761).
73. N. Ghali et *al*., 1985 : 49, n° 5477, 156-192.
74. Son auteur est le Tunisien Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996).

génération arabisée pour qui "Salatou" ou "Salat" renvoie directement à la prière »[75].

Le *Dalā'il al-Khayrāt* (« Les guides des bonnes actions ») est, on le sait, un recueil de prières prononcées en faveur du Prophète (*ṣalāt 'alā al-nabī*)[76]. Cet ouvrage, très répandu au nord de la Côte d'Ivoire, comme dans le reste de l'Afrique de l'Ouest musulmane et au-delà, est réputé apporter au récitant de nombreuses bénédictions. Nous allons le retrouver à plusieurs reprises, soit sous son titre connu, soit sous celui de Salatou. Mamadou Soumaré, comme beaucoup d'autres karamokos, l'enseignait donc à ses éléves.

Un rapport administratif de 1931[77] indique que Mamadou Soumaré a quitté définitivement Korhogo pour Abidjan cette année là. Quant à Souleyman Soumaré, Lawler signale qu'il était encore en place à Korhogo en 1943[78].

Ces deux cousins Soumaré étaient aussi, on l'a dit, en excellentes relations avec Gbon Coulibaly, le chef Sénoufo incontesté. Le système colonial local avait donc pris appui sur une telle constellation, dont les membres construisaient, de leur côté, leurs réseaux d'influence et d'intérêts.

Les Souaré (Suware)

Les Souaré font partie de ces familles qui, comme le souligne Launay, avaient quitté Kong au milieu du XIXe siècle, attirées par Zwakonion Soro, le père de Gbon Coulibaly. Le chef Sénoufo cherchait à accueillir les spécialistes islamiques dont les talismans étaient, à ses yeux, indispensables à son pouvoir. Clercs et artisans Dioula se pressaient à Korhogo pour y faire fortune sous sa protection. Launay cite ainsi l'exemple d'un jeune clerc, nommé Sory Cissé, venu de Kadioha, qui servit d'abord de boucher rituel et auquel Zwakonion demanda « un "remède islamique" pour multiplier le nombre des habitants du village et de la chefferie. Le patronage de Zwakonion permit à Sory d'accumuler des esclaves… ». Il ajoute que la réussite de Sory attira d'autres Cissé de Kadioha. « D'autres familles jula, nombre d'entre elles originaires de Kong – les Saganogo et les Suware, par exemple – ont des récits similaires d'installation à Korhogo »[79].

Anzoumana Souaré

Sur Anzoumana Souaré, qui fut la principale figure de la famille lors de l'arrivée des Français, et devint l'almamy de la ville, le rapport le plus ancien dont nous disposons à son sujet, qui date de 1904, n'est pas très bienveillant.

Ce personnage est désigné sous le nom de « Karamoko Zoumana Souaré », habitant « Koko (Korhogo) […] Fils de Sidiki Souarri et de Nasara Cissé, est né à Kong, âgé d'environ soixante-huit ans »[80].

75. Communication par mail, 20 avril 2013. Nous le remercions pour sa disponibilité.
76. Il a été composé par un soufi marocain shadhili, Muḥammad b. Sulaymān al-Jazūlī (m. 1465).
77. ANCI IV- 40 – 3, cité par R. Launay, 1996 : 301.
78. N. Lawler, 1996 : 69, n. 4.
79. R. Launay, 1997 : 419.
80. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, poste de Koroko, fiche de renseignement au nom de Karamoko Zoumana Souaré, dactyl., 19 janvier 1904. C'est un des premiers formulaires de renseignements individuels sur des personnalités dites maraboutiques. Sa structure est un peu différente de celle qui va prévaloir ensuite. Il est ainsi divisé en trois parties : « I. Influence morale et politique, II. Influence religieuse, III. Notice sur la zaouia », précédées d'une « Notice succincte », qui donne son état-civil et une appréciation générale. Nous

Dans la présentation générale, intitulée « notice succin[c]te », on lui prête un « caractère renfermé ».

« Paraît être dévoué à notre cause. N'a pas l'air intelligent et d'une moralité difficile à comprendre [*sic*]. Fait l'instituteur (dioulas et musulman). Est bien avec l'autorité française. N'a aucun fait, ni à son actif, ni à son passif. A une fortune moyenne, six captifs, trois femmes, cinq enfants, ne peut pas expliquer la composition généalogique de sa famille… ».

Au titre de la rubrique « Influence morale et politique », le rédacteur indique : « A une influence appréciable sur les musulmans de la région, y compris ceux de Kapélé[81], influence due à sa vieillesse. N'entretient pas de relations avec les Européens ».

La rubrique « Influence religieuse » précise que « son chef spirituel est Almori Sokoloro[82] de Kong. Il lui serait, paraît-il, dévoué et soumis, mais aurait très peu de relations avec lui et avec les autres dignitaires de son ordre. Fait du prosélytisme indirectement et très probablement, lorsqu'il n'est pas dans ce village, Zoumana Souari propage ses doctrines dans son école, et apprenant aux enfants qu'il instruit les principes de ses croyances. Ne paraît pas s'occuper s'il pourrait avoir des adeptes [*sic*], et n'a pas d'affiliés directs ».

Vient enfin une rubrique inhabituelle intitulée « Notice sur la zaouia »[83], libellée en ces termes, dans un style approximatif : « La zaouia existe chez ce musulman, mais en partie seulement, une case servant de mosquée et une autre case servant d'école composant la zaouia nullement sanctifiée par aucun pèlerinage. Dans l'école, il représente le directeur et a un musulman adjoint appelé Moriba Fofana qui fait ce que l'état de vieillesse de Zoumana ne lui permet pas de faire.

Le prix de l'instruction est pour un débutant : en entrant 2, 50 [francs] en cauris, quelques colas, et, en sortant, une barre de sel. L'instruction dure de 4 à 5 ans.

La case servant de mosquée est ouverte à tout le monde. Zoumana ne reçoit pas d'aumônes, et fait lui-même la charité telle que cette dernière est comprise ici (il donne à manger à celui qui n'en a pas).

Il n'y a rien à tirer de cette zaouia. Zoumana cependant pourrait à la rigueur nous aider en cas de besoin ».

Le terme de zaouia, utilisé ici pour désigner ce complexe mosquée-école-lieu de charité ne comporte pas la dimension confrérique habituelle.

Les choses évoluent nettement ensuite. Laissons d'abord parler Marty, qui donne de lui, à titre posthume, un portrait avenant.

« Anzoumana Souaré, Dioula, né vers 1830, mort le 26 mars 1910 [*sic* – lire 1913], était une des vieilles et plus sympathiques figures de Korhogo, dont il était l'almamy depuis un quart de siècle. Son grand-père, Ladji Souaré, était originaire du Kiaka [*sic* – lire Diaka] (Macina). A son retour du pèlerinage, à la fin du dix-huitième siècle, il s'installa à Kong, s'y maria y fit souche. Son fils aîné, Karamoko Abou, fut un personnage connu de Kong. Anzoumana, fils de Karamoko, fit ses études à Kong, voyagea beaucoup, et finalement s'installa vers 1870 à Korhogo. Son enseignement coranique, très renommé

en trouverons un autre exemple avec une fiche de 1904 concernant Caouchou Saranoro à Sinématiali.

81. Kapélé fait partie de ces villages musulmans qui ceinturent Korhogo, dont il est distant de 8 km. à l'ouest.

82. Comme nous l'avons indiqué à propos de l'affaire Ladji Coulibaly, il s'agit de l'almamy de Kong qui est aussi désigné, dans les documents administratifs, sous le nom de « Allemory Sogodaho », ou « Sokotogo ».

83. Le terme de « zaouia » désigne habituellement un établissement confrérique, notamment au Maghreb.

chez les Dioula du cercle, sa petite bibliothèque, sa connaissance relative de l'arabe lui avaient valu une réputation de savant dans toute la région. Il n'était plus appelé que « Ségué », le cheikh. C'est par lui, semble-t-il, que Gbon a été attiré à l'islam. Anzoumana a laissé deux fils : Fadibi, né vers 1870, et Mori Ba, né vers 1872. Grands Dioula tous les deux, ils sont le plus souvent, surtout le second, sur les routes du Soudan ou de la Côte d'Ivoire. Fadibi dirige depuis 20 ans l'école coranique, que son père âgé, quasi aveugle, lui avait abandonné. C'est lui qui, après son père, remplit les fonctions de chapelain de Gbon. Cette famille relève du qadérisme de l'école de Kadicha [*sic* – lire Kadioha][84]»[85].

Launay note une erreur de Marty sur le surnom de Anzoumana Souaré : il n'était pas appelé « Segue », le cheikh, mais « Syeg be » (cheveux blancs)[86].

Sans parler des deux mastics signalés ci-dessus, on peut aussi relever une autre coquille à propos de la date du décès d'Anzoumana. Marty indique le « 26 mars 1910 », là où l'Administration avait noté, en marge d'une fiche de 1912 dont nous allons parler, le « 26 mars 1913 ».

Sur Anzoumana Souaré, nous avons à notre disposition, en double exemplaire, une fiche de renseignements à son nom, datée de 1912, qui a précisément servi de base à l'information de Marty. La description de Marty n'a pas retenu, cependant, différentes informations, plus détaillées sur certains points, que nous allons reprendre.

Anzoumana Souaré, « né à Kong », était alors, en 1912[87], « âgé de 86 ans environ »[88]. Il y était qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Kadri » et il était désigné comme le « fils de Karamoko Abou Souaré, originaire du Diak[a][89], venu s'établir à Kong vers 1815 »[90].

« Ses deux fils, colporteurs, assurent ses moyens d'existence ».

« A abandonné l'enseignement depuis plusieurs années. Les ouvrages en sa possession sont « el Coran », « el Salatou », « el Rical[91] ».

« Intelligent mais d'une instruction très ordinaire. Lit et écrit l'arabe assez bien ».

« Très respecté dans tout le cercle, mais son influence ne s'étend pas au dehors ».

84. Kadioha est à 75 km au sud de Korhogo.

85. P. Marty, 174-175.

86. R. Launay, 1996 : 316, n. 15.

87. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton Kiembara, localité Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de « Anzoumana Suaré, almamy de Korhogo », et 5 G 64, cercle de Korhogo, canton Kiembara, localité Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Anzoumana Souaré. La fiche classée en 5 G 64 est beaucoup plus succincte que l'autre. Contrairement à celle figurant en 5 G 59, Anzoumana Souaré n'y est pas désigné comme l'almamy de Koko/Korhogo. C'est la fiche classée en 5 G 64 qui comporte la mention manuscrite, surajoutée en tête du formulaire : « décédé le 26 mars 1913 » ainsi qu'une évaluation finale datée de 1912.

88. Rappelons qu'on lui prêtait 68 ans en 1904 (voir supra : ANS, 5 G 59, cercle de Kong, poste de Koroko, fiche de renseignement « pour servir à la surveillance politique et administrative des populations musulmanes », dactyl., 19 janvier 1904.). Cela lui aurait fait 76 ans en 1912.

89. La fiche classée en 5 G 64 parle de « Diak », celle classée en 5 G 59, de « Diaka Gambie anglaise » [*sic*]. Le reste est identique. Il s'agit de Dia, ou Diaka, le foyer islamique du Macina déjà plusieurs fois cité. Une coquille typographique a transformé ce nom en « Kiaka » dans l'ouvrage de Marty (1922 : 174).

90. On remarquera que, selon Marty, qui paraît plus complètement informé, c'est le grand-père, Ladji Souaré, venu de Diaka, qui se serait installé à Kong.

91. Ces deux derniers titres étaient enseignés, on l'a dit, par Mamadou Soumaré. La *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H./ 996) est un manuel de *fiqh* et « El Salatou » est le célèbre ouvrage de dévotion à l'endroit du Prophète, plus connu sous le titre de *Dalā'il al-khayrāt*.

« Est en bonnes relations avec le chef de Korhogo, mais ne fait pas de politique.
« Attitude : bonne. N'a jamais suscité de difficultés à l'administration ».

Pour son appréciation finale, l'administrateur fait la synthèse : « Bonne moralité. On n'a rien à craindre de lui. Ne fait pas de politique. Se confine exclusivement dans ses devoirs religieux. N'a aucune influence sur les autochtones, quoique respecté et estimé à cause de son grand âge (5 G 64 : 12 mai 1912) ».

Cette même fiche, classée en 5 G 64, mentionne, d'autre part, les bonnes relations avec le chef de Korhogo qui vont déboucher, quelques années plus tard, sur la conversion de ce dernier à l'islam.

Gbon Coulibaly

Gbon Coulibaly est le grand homme, le puissant, du Kiembara. C'est lui qui, poursuivant l'œuvre commencée par son père Zwakonion, a contribué au développement de la ville et de son propre pouvoir, dans une conjoncture difficile, soutenant d'abord Samori, puis les Français. Il convient d'évoquer, plus particulièrement, son rôle dans la gestion des affaires musulmanes locales. Les fiches de renseignements mentionnent souvent les cadeaux qu'il fait aux personnalités islamiques de la ville, lesquelles sont régulièrement en relations avec lui.

Nous suivrons ici l'analyse de P. Labazée, d'après les rapports de l'administration coloniale : « Celui-ci [Gbon] organise le contrôle de l'islam local, par exemple en assurant la subsistance et en organisant les alliances matrimoniales des familles maraboutiques qui lui sont directement soumises, en s'attachant les services religieux des représentants de la Qadiriyya de Kong, en collaborant à la surveillance administrative des déplacements de musulmans. Ce contrôle exercé par une chefferie soucieuse d'entretenir la concurrence entre les différents prétendants aux hiérarchies et aux prestiges confériques, explique la faible diffusion dans le Kiembara d'un islam hostile à la colonisation. Ainsi, Gbon ne s'oppose pas à l'expulsion de quatre musulmans arrivés de Kong pour annoncer que "les Blancs ayant gagné assez d'argent sont fatigués et vont rentrer à Bingerville pour s'en aller"[92] ».

C'est là, en fait, une allusion à l'affaire Ladji Coulibaly. On peut douter que, dans ce cas, Gbon, face à l'hostilité résolue de l'administrateur au groupe venu de Kong, aurait pu s'opposer à l'incarcération puis à l'expulsion de Ladji Coulibaly et de ses compagnons. En tous cas, il n'y a pas trace d'une intervention de Gbon en leur faveur, bien que, selon le témoignage de Chartier, administrateur du cercle de Kong, qui le tenait du chef de poste de Kong, Ladji Coulibaly était parti « voir son frère Gaoussou Coulibaly à Ferkessédougou, et ensuite voir Gbon Coulibaly [à] Korhogo »[93]. Les aspects matrimoniaux entre grandes familles religieuses que comportait ce voyage n'avaient sans doute pas dû échapper à la vigilance de Gbon, proche, comme on va le constater, d'Anzoumana Souaré.

« Gbon – poursuit Labazée – devient, dès 1905, l'intermédiaire obligé des musul-

92. ANS, 5 G 63, Administrateur du cercle de Kong à direction des Affaires musulmanes, mai 1912, ap. P. Labazée, 1993a : 224.
93. ANS, 5 G 64, télégramme, cercle de Kong à cercle de Koroko, le 15 mai 1912.

mans pour l'organisation de la saraka (aumône) dans le canton[94]. L'ordre politique façonne ainsi le champ religieux sur lequel les marchands assoient leurs opérations de crédit et les gages de confiance »[95]. Une telle immixtion dans le champ islamique, de la part du chef Kiembara, entraîne différentes adaptations, dont la plus spectaculaire est sa conversion.

C'est au début des années 1920 que Gbon se dit musulman. La conversion à l'islam d'un personnage qui en respectait fort peu les obligations, et qui a entraîné à sa suite quelques uns de ses proches, relève du mystère pour Marty, qui y voit seulement des « velléités islamiques »[96]. Le personnage clé semble avoir été, en la matière, Anzoumana Souaré, qui aurait influencé la conversion de Gbon[97]. Un lieu de prière est alors aménagé pour le chef converti. Tandis que la mosquée du Vendredi de toute l'agglomération se trouve à Koko[98], un autre lieu de culte fonctionne à Korhogo, qualifié de « chapelle de Gbon » par Marty[99].

La familiarité avec les Dioula et les clercs musulmans, l'importance accordée à leurs services économiques, religieux et occultes, ont assurément joué un rôle décisif dans cette reconnaissance accordée par Gbon Coulibaly à l'islam. C'est, pourrait-on dire, une conversion surtout fonctionnelle, dans un canton où les musulmans comptaient pourtant, si l'on en croit Marty, pour moins de 10 % du total de la population[100], mais jouaient un rôle qui dépassait largement leur poids numérique. Selon les observations de l'Administration de l'époque, « Gbon confie ses fils aînés à différents maîtres originaires de Kong, de Bakel et du Fouta Djalon »[101]. Rappelons que Mamadou Soumaré, bien qu'il ne soit pas nommé ici, était précisément originaire de Bakel et qu'il avait, en 1923, deux de ses enfants à Bakel et deux à Korhogo[102].

L'islamisation des chefs est un classique dans l'histoire de l'islam ouest-africain. Elle s'accompagne le plus souvent d'une superposition des rites nouveaux aux rites anciens, chacun garantissant la légitimité du pouvoir aux yeux des adeptes des systèmes religieux en présence. Cette conversion inquiète l'administration française, mais les accommodements locaux garantissent le maintien des équilibres existants.

« Il est de fait – écrit Marty – qu'avec son ignorance complète des choses de l'islam, y compris la prière élémentaire, qu'il ne fait que rarement et mal, avec son inobservance du jeûne, avec ses vingt-cinq femmes, il n'a rien d'un musulman, même médiocre. Il préside au surplus le tribunal de subdivision animiste et juge au point de vue de la coutume. Cette situation a attiré bien à tort des observations d'un inspecteur des

94. ANS, 19 G 1, Maurice Delafosse au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, décembre 1906, ap. P. Labazée, *ibid*.
95. P. Labazée, 1993a : 224.
96. P. Marty, 1922 : 173.
97. *Op. cit.* : 175.
98. C'est, selon Marty, une mosquée en style soudanais assez vaste et difficile à entretenir. Maurice Delafosse avait eu l'initiative de sa construction (P. Marty, 1922 : 172).
99. *Ibid*.
100. Le canton compte alors, selon la statistique officielle, 112 villages et 19 300 personnes imposées, dont 17 600 Sénoufo et 1 700 Mandé Dioula (P. Marty, 1922 : 173).
101. D. Harre, 1993 : 227 n.
102. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton Kiembara, localité Kong, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Soumaré.

Colonies »[103]. Marty ne fait que reprendre ici les termes de la « fiche signalétique de chef indigène » signée par l'administrateur Delmotte en juin 1918, qui écrit au sujet de Gbon : « préside le tribunal de subdivision et juge au point de vue coutumier, ce qui a attiré les observations d'un inspecteur des Colonies »[104].

Depuis les débuts de son ascension régionale, cette dynastie a su se concilier toutes les puissances locales successives, même les plus menaçantes. L'affiliation de Gbon Coulibaly à l'islam, cette puissance d'une autre nature, est aussi à mettre au compte de ces stratégies récurrentes d'adaptation aux plus forts.

L'islam à Korhogo dans les années 1910 et 1920

Les almamys de Korhogo (Koko) et les fiches de renseignements (1912-1923)

« Jusqu'à la période coloniale, écrit Launay, Korhogo n'avait même pas d'imam formellement reconnu comme tel »[105]. Cette absence d'almamy en titre peut surprendre. Était-elle due à la tutelle vigilante de Gbon ? À partir de l'occupation coloniale et de la construction de la mosquée de Koko sur les instructions de Delafosse, la communauté musulmane s'organise et se dote d'almamys reconnus. Sans doute la situation initiale ressemblait-elle à celle qu'observe Louis Tauxier à Kong. En essayant d'établir la liste des almamys de Kong, et en remontant vers les plus anciens, il note à leur propos : « Ceux-ci n'avaient pas été de vrais almamys. Avant eux il n'y avait pas encore d'almamys mais seulement des gens pour appeler à la prière »[106]. Sans doute faut-il prendre le terme « almamy » au sens, non seulement d'imam dirigeant la prière dans la grande Mosquée, mais aussi dans celui de chef reconnu de la communauté musulmane de la cité. C'est ce type d'almamy qui s'est mis en place plus tardivement.

Launay observe que Marty mentionne avec exactitude le nom des trois premiers almamys de Korhogo : successivement Anzoumana Souaré, que nous avons présenté, Karamoko Ali Fofana (de 1913 à 1916) et Mustafa Cissé[107]. L'imamat, précise Launay, passa définitivement entre les mains des deux familles Fofana et Cissé, qui, le détiennent conjointement jusqu'aux années 1990[108].

Entre Anzoumana Souaré et Karamoko Ali Fofana, et Mustafa Cissé, nous verrons qu'il convient de faire aussi une place à Anzoumana Diani, qui fut l'adjoint des deux premiers, avant d'occuper lui-même, si l'on en croit Marty, la position d'almamy, au titre de remplaçant ou de titulaire, en 1916.

Nous disposons des fiches de renseignements de Karamoko Ali Fofana et de cet adjoint, Anzoumana Diani, dans les années 1912-1913.

103. P. Marty, 1922 : 173.
104. ANS, 5 G 64, fiche signalétique de chef indigène au nom de Gbon Coulibaly, Korhogo, 1er juin 1918, signée par l'administrateur F. Delmotte.
105. R. Launay, 1997 : 423.
106. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 110.
107. P. Marty, 1922 : 175-176.
108. R. Launay, 1996 : 316, n. 15.

Karamoko Ali Fofana

Karamoko Ali Fofana[109] « est né à Koko vers 1869 ». Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et, en matière de « secte », d'« indépendant ». Une note manuscrite signale qu'il est devenu « almamy de Korhogo le 15 septembre 1913 ». Son âge n'est pas indiqué.

« Son père était un Mandé-Dioula venu s'établir à Faraninga[110] (cercle de Korhogo), puis à Korhogo ».

« Situation de fortune : médiocre. Son frère, tisserand, pourvoit à son existence ».

« Valeur intellectuelle : nulle. Ne parle pas arabe. Le lit avec peine sur les livres manuscrits ».

Il a « 6 élèves », dont les parents sont « colporteurs ».

« Vit très tranquillement. L'administration n'a jamais eu de difficultés à cause de lui. Sans relations extérieures, sans influence, situation obscure.

Attitude… : bonne.

Ne sort pas du canton.

Bonne moralité. Vit modestement ».

« Bon esprit, sans ambitions, sans connaissances, sans influence, n'est aucunement dangereux », conclut l'administrateur Huguenin (12 mai 1912). Il est décédé en 1920 (selon sa fiche classée en 5 G 59). À lire une telle notice, il apparaît, du moins aux yeux de l'Administration, que l'almamy Fofana n'était pas au niveau intellectuel de Mamadou Soumaré.

On trouve encore son nom dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle en 1916, où figure une indication sur son âge : « Karamoko Ali Fofana, 43 ans, Indépendant, et son maître : « Ali Dafini, Koko Kong »[111]. L'absence d'affiliation confrérique est réitérée.

Anzoumana Diani

Karamoko Ali Fofana avait pour adjoint Anzoumana Diani[112], « né à Bobo-Dioulasso en 1850 ». Son père, « Omarou Diané », était « né à Kong. Ses ancêtres étaient des Mandé-Dioula ».

En 1912 et 1913, Anzoumana Diani est présenté comme le « second de l'almamy de Korhogo ». Il est qualifié de « Kadria ». Exceptionnellement, dans ce type de fiche, sa *silsila* a été ajoutée de façon manuscrite : Anzoumana Diani a reçu le *wird* qadiri « de Omar, marabout marka de Djenné, décédé à Djenné il y a environ 5 ans ». La chaîne mentionne ensuite, en amont : « Al Almamy Hamadou, de Ségou », « Kassim de Ségou »,

109. ANS, 5 G 64 et 5 G 59, cercle de Korhogo, canton Kiembara, village de Koko, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Karamoko Ali Fofana. Il existe donc deux exemplaires identiques de cette fiche, classés chacun dans deux séries différentes. La fiche de 5 G 59 commporte un ajout manuscrit indiquant la date de son décès : 1920.

110. Faraninga, ou Faranigan, est contigu au village de Wolo, ou Ouolo, situé à 27 km au nord-est de Korhogo, et à 6 km à l'ouest de Sinématiali. Nous parlerons plus loin de ce village.

111. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, Année 1916 : Koko.

112. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton Kiembara, localité Koko, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Anzoumané Diani, et ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1913 au nom de Anzoumane Diani. Le contenu des deux fiches est identique. La même fiche a été reconduite d'une année sur l'autre. Mais c'est sur la fiche ouverte le 15 avril 1913 (5 G 64) que figure la *silsila* ajoutée manuellement.

un nommé « Abdelkader », sans autre précision, puis Sidi El Bekkay[113] et, par lui, la chaîne Kounta remonte jusqu'à Sidi al-Mukhtar al-Kabir[114].

Anzoumana (ou Anzoumané, Anzoumane) Diani (ou Diané), qui porte un nom d'origine Soninké/Marka, est donc détenteur d'une *silsila* Kounta dont la transmission suit la vallée du Niger (Djenné, Ségou) et transite par un marabout Marka de Djenné – ce qui souligne, une nouvelle fois, le rôle de matrice soufie du foyer Kounta et l'importance des réseaux Marka, ainsi que les liens privilégiés du Nord ivoirien avec Djenné et la région du Macina.

La fiche poursuit :
« Situation de fortune médiocre. Vit de la vente du produit de son lougan. Et occupe parfois un ou deux boys à faire du colportage ».
« Ne voyage pas, aucune relation extérieure. Influence locale ».
« Valeur intellectuelle : Ordinaire. Parle et écrit l'arabe ».
« Enseignement primaire : 1 élève (son fils), 6 originaires de Korhogo. Parents : colporteurs ».
« Attitude : bonne. Moralité plutôt bonne. N'a jamais fait l'objet d'aucune plainte. Ne paraît pas susceptible de nous créer des difficultés ».

« Remplit à Korhogo les fonctions de « coadjuteur » de l'Almamy de Korhogo que son grand âge tient écarté des cérémonies. Est estimé dans le canton et paraît se confiner uniquement dans les pratiques de sa religion. Son attitude envers nous a toujours été correcte et ses actes n'ont jamais [illisible] de l'hostilité à notre égard », conclut l'administrateur Huguenin à son sujet (1er mai 1912).

Dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916)[115], Anzoumana Diani vient en tête de la liste des 11 karamoko de Korhogo cités, avec la mention suivante :

« Anzoumané Diani, 50 ans, Kadria, [nom de son maître] : Sidi Mahometi, [localité où il a étudié] : Bobo-Dioulasso ».

Marty reprend des éléments de la fiche de 1913 concernant Anzoumana Diani, reproduisant notamment la *silsila* qui y figure, et y ajoutant d'autres informations.

« Anzoumana Diani, né vers 1872, à Bobo-Dioulasso, est d'une famille Dioula, originaire de Kong. Son père Oumarou Diani était un marabout de renom. Dans le lointain, Mohamdi Diani, père de Ibrahima, père d'Anzoumana, père d'Oumarou était un Marka de Dia, venu s'établir à Kong au dix-huitième siècle. Anzoumana a beaucoup voyagé dans sa jeunesse ; c'est ainsi qu'au cours

113. Ahmad al-Bakkay, né v. 1830, shaikh des Kounta (1847-1866).
114. Grand-père d'Ahmad al-Bakkay et figure fondatrice dans la diffusion de la Qadiriyya au Sahara, Sidi Mukhtar al-Kunti, né en 1729 près d'Araouane, au nord de Tombouctou, m. en 1811, inaugura la fonction de shaikh al-tariqa al-qadiriyya.
115. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916].

d'un de ces voyages, il reçut à Dienné l'affiliation qadrïa d'un marabout marka du cru, Cheikh Omar …[suivent les noms figurant dans la *silsila* déjà citée]. Anzoumana s'est tassé sur ses vieux jours. Il cultive ses lougans, ou emploie ses serviteurs à faire du colportage ; il dirige à temps perdu une petite école coranique ; sa science arabe, médiocre d'ailleurs, lui a valu d'être longtemps le coadjuteur des deux derniers almamys de Korhogo, que leur âge et leur état de santé tenaient écartés des cérémonies. Il a fini par les remplacer en 1916. Il jouit de l'estime générale. C'est un homme sympathique. Son fils, Ba Sirima, né vers 1870, est venu avec son père à Korhogo en 1884. Il fait le cultivateur et le commerçant. Il n'a pas d'affiliation et déclare n'en avoir pas besoin pour l'instant. Il est assesseur au tribunal de subdivision. Amara Diani, cousin de Ba Sirima, né vers 1875, fils d'Ibrahima, est cultivateur et commerçant ; il s'affiliera bientôt au qadérisme de son oncle »[116].

On remarquera d'abord le grand décalage entre la date de naissance d'Anzoumana Diani figurant sur la fiche de 1912 (1850), celle tirée des Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916) où il est dit âgé de 50 ans (ce qui le ferait naître v. 1863), et celle annoncée, en 1922, par Marty (v. 1872). On notera aussi que Ba Sirima, le fils d'Anzoumana Diani aurait déclaré n'avoir « pas besoin pour l'instant » d'affiliation confrérique. La formule est intéressante et ambiguë. Elle n'exclut pas qu'il en ait eu « besoin » à d'autres moments. Ainsi en est-il de nombre d'affiliations confrériques, adoptées à un moment de la vie, mais pas nécessairement entretenues ensuite, dans la mesure, où, plus encore peut-être pour la Qadiriyya que pour la Tijaniyya, le tissu entre les membres était souvent assez lâche.

Ba Sirima

Quant à Ba Sirima, le fils mentionné par Marty, nous disposons également sur lui d'une fiche de renseignements, ouverte en 1923.

Sirima Diani[117] est « né à Bobo-Dioulasso en 1870 ». Il « réside à Koko ». Il est qualifié de « Dioula et d'"Indépendant" ». La fiche indique que son père Anzoumana, dont il a été l'élève, avait été « marabout à Bobo-Dioulasso d'abord, puis à Koko où il fut almamy », et que, lui-même, il « est venu retrouver son père, alors colporteur avant l'arrivée des Français, et s'est installé depuis à Korhogo (Koko) ». Devenu « trop âgé pour exercer », l'almamy Anzoumana est « remplacé par son fils ».

Sirima paraît cependant davantage tourné vers les occupations commerciales : « Vit avec son père, son frère, ses trois femmes dont il a deux fils et trois filles. Couturier indigène. Travaille lui-même avec un de ses fils et son frère. Font vendre le produit de leur travail par des colporteurs. Situation assez aisée ».

Concernant ses activités de karamoko, le document lui prête une « intelligence ordinaire ». Il « connaît l'arabe manuscrit ».

116. P. Marty, 1922 : 176.

117. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, localité : Koko, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Sirima Diani.

« Lecture du Coran. Possède également le Salatou et le Dialala[118] qu'il enseigne au besoin ».
Il a « 6 élèves, de Koko. Ses deux fils. Deux élèves ont pour père Vali Cissé, tisserand, et les deux autres Bassiguiri Coulibaly, décédé.
« Juge au tribunal de subdivision. Influence locale ».
« Attitude : bonne »
« Paraît brave homme. Peut rendre quelques services ».

Mustapha Cissé

Enfin, concernant Mustafa (ou Mustapha) Cissé, l'almamy qui a succédé à Karamoko Ali Fofana et Anzoumana Diani (et, si l'on en croit cette fiche, à Sirima Diani, son suppléant), nous n'avons sur lui qu'une simple mention dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916) déjà citées :

« Mustapha Cissé, 45 ans, indépendant [sans affiliation confrérique] ; [maître dont il a suivi les leçons] : Bounafana Diaoula [? lecture douteuse] ; [localité où il a étudié] : Koko »[119]. Comme son prédécesseur, Karamoko Ali Fofana, Mustafa Cissé, est donc un « produit intellectuel » local, signe d'une « korhogolisation » en cours de l'encadrement islamique de la cité.

Marty a des renseignements plus détaillés : « Mostafa Cissé, Dioula, né vers 1870, à Koko, est l'almamy des jours de fêtes de la diouma[120] depuis 1917. Il se dit fils de Mori, fils de Mostafa, fils de Ba Karamoko, fils de Cissé Koro, qui fut le premier qui vint du Ouagadou[121] soudanais, au milieu du dix-huitième siècle. Mostafa a reçu l'ouird qadri d'un certain Al-Hadji, Haoussa de passage ici, et qui paraît un missionnaire de l'école Poullo de Sokoto »[122].

D'abord désigné sans affiliation confrérique, Mustapha Cissé serait donc devenu qadiri. On notera au passage cette circulation d'un « missionnaire » venu de Sokoto, une direction assez rarement mentionnée dans les rapports.

Bengoro Cissé

Dans une fiche de renseignements de 1923, figure un autre Cissé dont nous ignorons le degré de parenté avec le précédent, dont il serait à peine l'aîné. Il porte le nom de Bengoro Cissé et est, lui aussi, qualifié d'almamy sans qu'on puisse le situer aisément dans l'ordre des titulaires de la fonction que nous venons de dresser.

118. Nous retrouvons ici la présence du Salatou, le livre de dévotion au Prophète intitulé *Dalā'il al-khayrāt*. Quant au « Dialala », on pense au *Tafsīr al-Jalālayn,* d' al-Maḥallī (m. 1459) et al-Suyūṭī (m. 1505), un commentaire du Coran très répandu.
119. ANS, 5 G 64, Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (s.d. [1916]), et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, Année 1916 : Koko.
120. Anzoumana Diani devait encore occuper les fonctions d'almamy à Koko, d'où cette distinction des rôles. Mais on ignore la date de décès d'Anzoumana Diani. Rappelons que le terme de diouma, en arabe vernacularisé, désigne une mosquée du Vendredi.
121. Pays Soninké, autour de Goumbou, au nord-ouest du Soudan/Mali.
122. P. Marty, 1922 : 176.

Dès le début de sa fiche[123], il est présenté comme « Marabout à Koko (Korhogo), premier almamy à Koko ».

« Né à Korhogo en 1867 », il « réside à Koko ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ».

C'est le « fils de Bakari Cissé, marabout à Korhogo, décédé ».

Son maître était « Alfa Moussa Cissé, marabout à Kadioha, décédé », que nous retrouverons effectivement à Kadioha.

Il « reçoit des cadeaux de Gbon Coulibaly le jour des fêtes (moutons, etc.) », « vit avec une femme dont il a deux fils et une fille ».

« Vit du produit du tissage de ses deux fils. Situation aisée ».

« Juge au tribunal de cercle ».

« Influence locale. Malgré tout, assez connu ».

« Attitude : bonne ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Paraît plus intelligent que les autres marabouts de Koko. Possède le Salatou.

6 élèves, de Koko. Les pères de quatre élèves sont tisserands. Un autre a pour père un colporteur ». Parmi eux « le fils de son frère Banabi Cissé, de Kadioha, actuellement en prison à Korhogo ».

« Brave homme. Beaucoup de bonne volonté »

On retiendra là un bon exemple des liens suivis entre Cissé de Kadioha et de Korhogo, qui remonte, comme on l'a déjà noté, à la politique attractive menée par Zwakonion, à la faveur de laquelle des Cissé de Kadioha, parmi d'autres, vinrent s'installer à Koko[124]. Pour le reste, on ignore ce que signifie l'expression « premier almamy à Koko ». Comme nous l'avons noté, les Cissé sont effectivement l'une des deux familles en charge de l'imamat à Korhogo/Koko. La présence d'un autre Cissé dans la liste des almamys n'a donc pas de quoi surprendre. D'autre part, la gestion de la fonction est sans doute alors moins claire qu'une simple liste pourrait le laisser penser. Launay a déjà signalé qu'il n'y avait pas, à l'origine, d'almamy en titre à Koko. En suivant les observations de Tauxier, il a pu exister des personnages qui dirigeaient la prière sans être investis du titre. D'autre part, en écrivant que « Mostafa Cissé […] est l'almamy des jours de fêtes de la diouma depuis 1917 », Marty semble suggérer qu'il y aurait eu un partage des tâches entre plusieurs titulaires. Était-il donc plutôt « premier almamy » au sein d'un collège ? On observe aussi la tendance, dans plusieurs cas, à des successions de père en fils, l'un des fils accédant à la charge en suppléant son père âgé.

Les karamokos de Korhogo (1916) d'après les Statistiques des écoles

Pour identifier les autres personnalités islamiques de la ville de Korhogo avant la Première Guerre mondiale, les Statistiques des écoles du cercle de Kong (1916), déjà citées[125], offrent une série de noms.

123. ANS, 5 G 59, [Korhogo], fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923. au nom de Bengoro Cissé.
124. R. Launay, 1997 : 419-420.
125. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s. d. [1916] : Korhogo, et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Korhogo.

À Korhogo, dans cette liste, 15 karamokos sont recensés dans deux rubriques séparées : l'une de 11 noms au titre de « Korhogo » (ce sont les 11 premiers du tableau ci-dessous), et l'autre de 4 noms au titre de « Koroko » (les 4 derniers). Dans quelques cas, des mentions manuscrites postérieures (ci-après : « ms. ») ont été ajoutées pour signaler des décès[126]. Le onzième nom de la série « Korhogo » (Bale Koulibali) a aussi été ajouté à la main.

Liste des karamokos du cercle de Kong : Korhogo. Source : « cercle de Kong : Statistiques des écoles coraniques (1916) »

Nom	Âge	Ordre auquel le marabout est affilié	Maître dont il a suivi les leçons	Localité où il a étudié
Anzoumané Diani	50 ans	Kadria	Sidi Mahometi	Bobo-Dioulasso
Ousman Ouattara	61 ans. m. 1918 (ms.)	Indépendant	Amadou Ouatara	Korhogo
Souleyman Coulibali	m. 1916 (ms.)	Indépendant	Baba Fofana	Korhogo
Abdoulaye Temba Bakari	47 ans	Tidjania	Tierno Ahmadou	Ségou
Basanassi Saranoro	66 ans	Indépendant	El-Hadji Saranorho	Kong
Alimori Saranorho	57 ans	Indépendant	Karamoko Lamine Saranorho	Kong
Basiri Saranorho	52 a.	Indépendant	Anzoumana Saranorho /ms. son père/	Kodara
Karamoko Ali Fofana	m. 1916 (ms.)	Indépendant	Karamoko Dafini	Koko
Mustapha Cissé	45 ans	Indépendant	Bounafana Diaoula	Koko
Bafotigui Coulibali	63 ans	Kadria	Son père Mustafa Kalil Omara Coulibali	Kong
Bale Koulibali (ms.)	Né en 1855	Kadria	Selima Koulibali son père	Kong
Bamoriba Fofana	65 ans	Indépendant	Kramoko Fétghé (ms.)	Katiali
Ladji Konaté	35 ans	Indépendant	Lasana Konaté	Kong
Bengoro Cissé	50 ans	Indépendant	Alfa Moussa Cissé	Kadioha
Bafétégui Coulibali	48 ans	Kadria	Moro Coulibali	Kong

Sur ces 15 karamoko, 10 sont dits sans appartenance confrérique, 4 Kadria et 1 Tidjania. Quelle que soit la fiabilité de ces informations, nous retiendrons les grandes tendances qu'elles semblent exprimer : la Qadiriyya est moins présente qu'on ne le penserait dans cette zone, la Tijaniyya apparaît comme une nouvelle venue, avec un seul adepte dont nous verrons plus loin qu'il pouvait s'agir d'un Toucouleur 'umarien venu de Ségou, et, enfin, l'absence d'affiliation prédomine nettement, du moins dans ce recensement.

Sur ces 15 karamokos, 6 ont fait leurs études auprès d'un maître à Kong, 4 à Korhogo/Koko, 1 à Katiali (à 68 km au nord-ouest de Korhogo), 1 à Kadioha (à 75 km au sud), 1 à Bobo-Dioulasso, 1 à Ségou. Kong a donc été le lieu de formation pour près de la moitié de ce groupe, suivi par Korhogo/Koko. Nous trouvons, dans cette liste, la mention de Mustafa Cissé qui deviendra almamy un peu plus tard (en 1916, selon

126. Les mentions manuscrites de décès (1916 et 1918) sont contemporaines ou postérieures à l'établissement du tableau.

Marty) et de Bengoro Cissé, l'élève d'Alfa Moussa Cissé à Kadioha, qualifié, par ailleurs, dans sa fiche, comme on l'a noté, de « premier almamy à Koko ».

Une colonne supplémentaire figure dans le tableau original, qui est destinée à indiquer les livres détenus par les karamokos. La réponse globale est unique : « partout Coran et Salatou » – soit le Livre saint et le livre de dévotion à l'endroit du Prophète.

Dans un souci d'énumération exhaustive, Marty termine son développement sur Korhogo-Koko par une liste complémentaire qu'il a visiblement puisée dans ces Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong. Il ne cite pas, à nouveau, Anzoumana Diani, le premier de cette liste, puisqu'il l'avait déjà longuement présenté. Il a retenu les trois suivants dans un petit paragraphe qui commence par « À citer enfin, pour être complet avec la gent maraboutique : Souleyman Koulibali et Ousman Ouattara, tous deux maîtres d'école, dioula, morts en 1911 et 1918[127], et qui ont laissé quelque renom, et Abdoulay Tamba Bakari, Toucouleur, missionnaire tidiani de Ségou, qui à la suite de démêlés avec les habitants a dû partir vers Sikasso »[128].

Les karamokos de Korhogo d'après les fiches de renseignements (1923)

Une nouvelle série de fiches de renseignements, datées de 1923, vient actualiser la connaissance des karamokos de la ville dix ans plus tard. Nous avons déjà utilisé trois d'entre elles : celles de Bengoro Cissé, de Sirima Diani, et de Mamadou Soumaré. Reprenons les brièvement :

En 1923, Bengoro Cissé[129], qualifié de « premier almamy de Koko », est un notable. Sa situation est jugée aisée. Il vit du produit du tissage de ses deux fils. Il est bien vu de Gbon Coulibaly qui lui fait des cadeaux le jour des fêtes islamiques et de l'Administration qui l'a nommé juge au tribunal de cercle.

Sirima Diani[130], fils de l'almamy Anzoumana Diani qu'il assiste dans ses fonctions, originaire, comme son père, de Bobo-Dioulasso, est un karamoko et un « couturier ». La famille est assez aisée. Lui-même, en 1923, est bien vu de l'Administration, qui l'a nommé juge au Tribunal de subdivision

Mamadou Soumaré[131] est ce lettré de haut niveau, qui « parle et écrit l'arabe », très bien considéré par l'Administration.

Nous avons quatre autres fiches datées de 1923 que nous présentons dans l'ordre d'ancienneté des intéressés.

127. Selon les Statistiques qui lui ont servi de base, Souleyman Koulibali est mort en 1916 et Ousman Ouattara en 1918. Ce sont les indications ajoutées à la main par l'Administration. Il y a donc une erreur de copie probable sur la date de décès du premier : 1916 est devenu 1911.

128. P. Marty, 1922 : 177.

129. ANS, 5 G 59, [Koko (Korhogo)], fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Bengoro Cissé.

130. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Koko, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Sirima Diani.

131. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, ville de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Soumaré.

Bafatigué Coulibaly

Bafatigué Coulibaly[132], « marabout à Korhogo », est « né à Kong en 1862 ». Il « réside à Korhogo ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ».

« Fils de Almoustafa Coulibaly, marabout à Kong ».

« Vit avec ses deux femmes, dont il a eu un fils et deux filles ».

« Élevage de poulets avec l'aide de ses enfants. Situation tout à fait modeste ».

« Quitta Kong à la suite de la prise de cette ville par Samory. Était riche à Kong ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Paraît intelligent.

3 élèves, de Korhogo (parents : fils de l'ancien chef de quartier décédé, où il loge à Korhogo) ».

« Tout à fait effacé. Influence locale. Almamy à la mosquée de Gbon Coulibaly ».

« Attitude : bonne. Paraît brave homme.

À craindre ? : Rien ».

Ce personnage nous est déjà connu. Il figure sous le nom de Bafotigui Coulibali dans les Statistiques des écoles citées ci-dessus. Il y était également classé comme qadiri et « son père Mustafa » était, de même, désigné comme son maître. Seul son âge ne correspond pas. S'il était né en 1862, il aurait dû avoir 51 ans en 1913, au lieu des 63 ans indiqué par les Statistiques, mais nous sommes habitués à ces variations.

Bafatigué est intéressant à plusieurs égards. C'est un pur produit de Kong, un de ceux qui a, précisément, fui devant Samori. Il est, d'autre part, devenu l'almamy de la mosquée personnelle de Gbon Coulibaly.

Marty, qui le cite sous le nom de Ba Fatigui Koulibali, ne mentionne pas sa position auprès de Gbon, mais il s'attache à sa chaîne de transmission (*silsila*) dans la Qadiriyya, peut-être recueillie par lui auprès de l'intéressé :

« Ba Fatigui Koulibali, Dioula, maître d'école de Koko (7 élèves), est aussi un émigré de Kong. Il fait encore de temps en temps un voyage commercial. Il se rattache à la vieille école qadrïa de Kong par son père Mostafa, par Oumara, par lbrahima, par Almamy, par Anzoumana, par Oumara et par Ba Mori, tous Koulibali et Mandé-Dioula de Kong »[133]. Cette *silsila* est cependant peu exploitable faute d'en savoir plus sur les membres de cette chaine, difficiles à identifier comme tels. Il semble surtout s'agir, en fait, d'une lignée de Koulibali. Ces noms ne figurent d'ailleurs pas dans la section que Marty consacre à Kong.

Hadji Konaté

Hadji Konaté[134], « marabout à Koko », qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant », est « né à Kong en 1872 ».

Il est « fils de Mahama Konaté, marabout à Kong, décédé », et il a eu pour maître « El Hassani Konaté, marabout à Kong, décédé ».

« Vit avec une femme. Coud lui-même des bonnets dont il achète le tissu ».

132. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, ville de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Bafatigué Coulibaly.

133. P. Marty, 1922 : 176.

134. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Koko, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Hadji Konaté.

« Connaît l'arabe manuscrit. 2 élèves de Koko (parents : cultivateurs).
« Peu connu ».
« Attitude bonne. Paraît brave homme ».
« À craindre ? : Rien ».

Il a droit à quelques lignes chez Marty qui, lui, le fait naître vers 1860, mais ne signale pas qu'il est originaire de Kong :

> « Al-Hadji Konaté, Dioula de Koko, né vers 1860, est tour à tour commerçant, cultivateur et maître d'école. C'est un personnage secondaire de la suite spirituelle d'Anzoumané [Diani] »[135].

Balé Coulibaly

Balé Coulibaly[136], « marabout à Koko (Korhogo) », qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant », est « né à Korhogo en 1872 ». Il a eu pour maître « Bassilima Coulibaly, son père, marabout à Korhogo, décédé ».

« Vit avec ses quatre femmes dont il a quatre fils. Fait cultiver et tisser par ses enfants. Assez aisé ».
« Se déplace daans le cercle pour vendre le produit du tissage ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
10 élèves de Koko : ses quatre fils et deux enfants de sa famille, dont le père, Laaséni Coulibaly, est tisserand ».
« Attitude : bonne.
Juge au tribunal de cercle. Influence tout à fait locale.
Brave homme. Bonne volonté ».

Nous le connaissions déjà par les Statistiques des écoles (1916), où son nom avait été ajouté à la main : « Bale Koulibali, né en 1855, Kadria, [nom de son maître] Selima Koulibali, son père, à Kong ». Comme nous pouvons souvent le constater dans d'autres cas, Marty a repris exactement les informations de ces Statistiques, en ajoutant une chaîne de transmission :

> « Balé Koulibali, Dioula, maître d'école de Koko (6 élèves), né vers 1855, se rattache aussi au qadérisme des gens de Kong. Il a reçu l'ouird de son père Sélima, disciple d'Anzoumana Kamaraté, de Bouandougou. Celui-ci était disciple de Karamoko Sidiki Saranorho de Kong. Il est assesseur au tribunal de cercle »[137].

On doit noter les différences entre les données des Statistiques (1916), et donc également de Marty (1922), et celles de la fiche de renseignements (1923) :

135. P. Marty, 1922 : 176.
136. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Koko, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Balé Coulibaly.
137. P. Marty, 1922 : 176.

– sur l'âge : né en 1855, au lieu de 1872, ce qui n'est pas tout à fait négligeable.

– sur l'affiliation confrérique : qadiri en1916, indépendant en 1923.

Il est impossible de trancher entre les deux versions. Marty ajoute une *silsila* qadiri qui est, d'ailleurs, elle aussi, difficile à exploiter, et qui ne remonte pas au-delà de Kong. Elle n'est pas raccordée aux Kounta, pas plus que ne l'était celle de Ba Fatigui Koulibali, citée plus haut.

Dabakourouba Taraoré

Dabakourouba Taraoré[138], « marabout à Korhogo », qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant », est « né à Korhogo en 1877 ».

Il est « fils de Morikounadi Taraoré, marabout à Korhogo, décédé ». il a eu pour maître « Silima Coulibaly, marabout à Korhogo, décédé » [soit le père de Balé Coulibaly, cité précédemment].

« Vit avec sa mère et une femme dont il a un fils et deux filles ».

« Vit chez le chef des représentants de Tiemoko Coulibaly[139] ». « Cultive ses lougans, aidé de son fils. Situation tout à fait modeste ».

« Connaît l'arabe manuscrit.

1 élève, de Korhogo : son fils Morikounadi Taraoré »

« Peu connu. Attitude : bonne. Brave homme ».

« À craindre ? : Rien ».

Conclusion

Korhogo est ainsi placé au coeur d'un réseau de routes qui mènent à Bobo et Sikasso, vers le nord, à Kong vers l'est, à Boundiali et Odienné vers l'ouest et, par Kadioha, vers Boron et Mankono, et les sites du Ouorodougou, au sud. À toutes les étapes, dans cette région-ci comme dans les autres, des communautés Dioula ont établi au fil du temps leurs quartiers et, avec elles, des lignages islamiques, qui partagent leur temps entre les écoles coraniques qu'ils ouvrent pour les enfants de ces Dioula et les activités du commerce et de l'agriculture. Partout, la libération des captifs, ainsi que le notent les observateurs coloniaux, a affaibli leur puissance économique. Comme au Ouorodougou, Kong et les Saghanogho constituent des références constantes. Nombre des personnages religieux locaux sont nés à Kong ou y ont fait leurs études. Les Saghanogho figurent en bonne place parmi leurs maîtres, quand ils ne sont pas Saghanogho eux-mêmes. À l'empreinte de Kong est associée également une diffusion, fluctuante et probablement restreinte, en tous cas difficile à discerner, de la Qadiriyya. La ruine de Kong a aussi suscité une diaspora cléricale, qui a rayonné en différents points du Nord, et dont Korhogo est l'un des principaux relais et héritiers.

L'héritage de Kong est cependant concurrencé et complété par de nouveaux apports, qui confirment précisément, par cette conjonction, la nouvelle position « académique » de Korhogo. À Koko, les marabouts de Kong « dispensent un enseignement coranique et emploient une main-d'œuvre captive au courtage et à la confection de

138. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Kiembara, ville de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Dabakourouba Taraoré.

139. Le personnage et la fonction ne sont pas identifiés.

bandes tissées. Leur position marchande et religieuse dans le canton n'est toutefois pas monopolistique. Elle doit s'accommoder de l'arrivée de marabouts de Dia, Nioro et Sikasso à la demande de Gbon [Coulibaly] », écrit Harre [140]. Plusieurs noms sont cités à l'appui par Harre d'après une source administrative : « C'est le cas de Bakary Abdoulaye, Soumaré Ibrahima[141] […], mais aussi de Bamory Ba Fofana, de Bobo-Dioulasso, dont le fils Siriki deviendra imam de Korhogo, ainsi que de familles venues de Nioro »[142]. Siriki Fofana deviendra, en outre, plus tard, un interlocuteur privilégié de Félix Houphouët-Boigny[143].

L'existence de ces différentes strates et composantes dans la production du milieu lettré de Korhogo illustre la puissance d'attraction de la ville, de ses satellites et de ses partenaires régionaux dans la nouvelle géographie islamique de cette partie du monde des savanes. Au cours de ce processus, Korhogo, en relation avec Kapélé et Kadioha, les principaux foyers voisins, a donc pris la relève. Nous porterons attention plus loin à ces satellites et partenaires proches, dont la présence et l'activité renforcent la position de la place islamique de Korhogo, avec laquelle ils entretiennent un système d'échanges et de liens pédagogiques et matrimoniaux. Le rôle de Korhogo est donc inséparable de cette aire islamique plus vaste.

Sur les principales figures islamiques de Korhogo autour des années 1910 et 1920, nous disposons, grâce aux sources administratives, d'une vue d'ensemble, certainement incomplète. Ces sources recensent, en effet, ici comme ailleurs, les personnalités connues et reconnues par l'Administration. Elles enregistrent, notamment les fiches de renseignements, ce qu'on pourrait appeler des clercs « homologués ». Ainsi Balé Coulibaly est assesseur au Tribunal de cercle et Bengoro Cissé, dans la série des almamys, est « juge au Tribunal de cercle ». L'Administration a donc procédé à une sélection, laissant dans l'ombre les karamokos qu'elle n'a pas repérés et ceux qui ne lui paraissent pas dignes d'attention. Ces fiches de renseignements consacrent, pour ceux qu'elles distinguent (y compris de façon négative pour certains d'entre eux), ce que l'on pourrait appeler un « statut islamique colonial ». Nous devons en tenir compte lorsque nous utilisons ces matériaux.

L'islam à Korhogo après la Seconde Guerre mondiale les mutations des années 1950-1980. la question wahhabite

Bien que les évolutions dont nous allons maintenant parler débordent la limite chronologique que nous nous sommes fixée (v. 1960), ici comme en d'autres lieux, nous avons choisi d'assurer une certaine continuité, sans laquelle nous trancherions de façon arbitraire dans le cours des évènements et perdrions du même coup nombre d'éléments

140. D. Harre, 1993 : 224. L'auteur reprend des rapports administratifs de l'époque.
141. Père de Mamadou Soumaré déjà cité. Abdoulaye Temba Bakari figure dans les Statistiques des écoles de 1916.
142. *Ibid.*, n. 19. La source n'est pas citée.
143. « En 1944 en effet, Félix Houphouët noua de solides relations avec les communautés Dioula du Nord, et fit halte à Korhogo en fin d'année pour y prendre contact avec un membre influent de l'islam local, l'Imam Fofana Siriki » (P. Labazée, 2002 : 316).

de compréhension dans la durée. Ainsi en est-il des différentes remises en question de l'establishment islamique de Koko qui se produisent dans les années 1960-1970 et qui, par leur importance, ont retenu notre attention.

Une certaine stabilité dans le fonctionnement de la ville, sous le contrôle du pouvoir colonial et de Gbon Coulibaly, s'était instaurée à Korhogo dans les années 1930. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, tous les repères sont bouleversés[144]. L'afflux d'un grand nombre d'immigrants, Sénoufo et Dioula venus des environs et ressortissants des colonies voisines (Guinée, Soudan/Mali, Haute Volta/Burkina Faso), entraîne un développement accéléré de l'espace urbain. Nombre de ces immigrants sont des musulmans de langue mandé-dioula. Les Sénoufo qui viennent à Korhogo commencent, eux aussi, à se convertir. La communauté musulmane devient, en conséquence, beaucoup plus diversifiée. Tandis que les nouveaux venus s'installent dans des quartiers périphériques, les résidents historiques de Koko essaient de conserver leurs privilèges. Ils gardent, certes, la fonction d'almamy de la Grande mosquée, celle de Koko, mais ils perdent le monopole qu'ils exerçaient sur le commerce et aussi sur les choses de l'islam.

Il est donc apparu nécessaire à un certain nombre de musulmans de Korhogo de refonder l'unité des musulmans sur de nouvelles bases. Une épuration des modes anciens fut opérée. Ce qui restait des sociétés d'initiation disparut, les danses qui avaient lieu au moment des funérailles en milieu Dioula, et qui pouvaient être mal interprétées par les autres musulmans, furent abandonnées. Les karamokos de la cité entreprirent de transmettre, par d'autres moyens que l'école coranique traditionnelle, le message islamique à ces nouveaux venus de toutes origines. La pratique du *wa'z,* du prêche, s'institua et se répandit à l'occasion de différentes occasions sociales (mariages, décès, grandes fêtes musulmanes).

Quoiqu'il s'agisse d'une pratique ancienne, cette prédication en public, qu'on pourrait dire d'« éducation populaire », connaissait alors une vogue particulière dans le sud de la Côte d'Ivoire, où cette forme d'enseignement, pour les adultes, aussi bien que pour les enfants présents, permettait de rappeler aux croyants leurs obligations, et, en même temps, de manifester et consolider leur identité commune en situation minoritaire. À la différence de la *khutba*, prononcée par l'imam le vendredi à la mosquée, qui était souvent en arabe, ces prêches étaient prononcés en dioula/bambara, et donc accessibles à tous. Les karamokos de Korhogo récupérèrent à leur tour cette pratique.

La prédication comme enjeu de société

La généralisation du *wa'z* est, comme l'indique Launay, une des premières manifestations du changement dans le champ religieux local à Korhogo. Les prédications dans la ville ont commencé par s'adresser aux musulmans « historiques », ceux de Koko. Le fait d'y assister constituait une sorte de rite d'appartenance commune pour les membres de l'élite musulmane de Koko, lesquels se retrouvaient là à l'occasion de ces cérémonies où ils réunissaient leur parentèle, notamment lors des mariages et des funérailles. Launay rapporte à ce sujet le témoignage suivant :

144. Nous nous appuyons, pour ce qui suit, sur la présentation de la situation par Robert Launay (1992 : 66-71).

> « In 1972, when I first came to Koko, […] the Dyula community consisted of about twenty *kabilas*, grouped into larger units called *makafus* […]. For important ceremonies, each Dyula *kabila* in Koko was expected to send at least one representative. The Dieli[145] and the Milaga[146] were included as obligatory participants, and were thus symbolically incorporated into the Dyula community. Although, by this time, many of Koko's Senufo residents were Muslim, they were for the most part absent from the proceedings, attending, if at all, in individual capacities, as friends, colleagues or affines of the deceased or his close kin. In other words, the ceremonies stressed the separateness of Koko's Dyula community from Koko's Senufo community, as well as from other communities, Manding-speakers or Sienar-speakers, Muslims or unbelievers, across the stream »[147].

Les prêches célébrés devant un public choisi confortaient donc cette appartenance commune des musulmans « de souche » de Koko, l'intégration des vieux alliés « castés », Dieli et Milaga, renforçant le poids du groupe historique. Les Sénoufo musulmans résidant à Koko n'étaient pas associés.

Au cours des années 1980, les barrières s'ouvrent. Le changement des procédures marque une nouvelle étape dans la recomposition de la communauté musulmane de Korhogo sur une base multi-ethnique et dans l'intégration des immigrants, notamment des Sénoufo convertis, qui sont désormais invités à ces cérémonies. C'est une manière de renforcer la primauté de Koko, toutes origines rassemblées. La mosquée de Koko illustre cette fonction centrale. En semaine, c'est la mosquée des résidents du quartier de Koko. Le vendredi et le jour des Fêtes musulmanes, c'est la Grande mosquée de la ville de Korhogo dans son ensemble. De cette manière, il est rappelé que Koko a été, dans le passé, le premier et unique quartier musulman de Korhogo et reste le pôle central. La préséance des Dioula de Koko est, en même temps, préservée. La fonction d'imam reste, en effet, réservée à un membre de l'une des kabilas Dioula de Koko. Ainsi se trouve réaffirmé le fait que les Dioula de ce quartier sont les musulmans autochtones, et qu'ils conservent, à ce titre, certaines prérogatives symboliques[148]. Tel est le compromis entre l'élargissement pluri-ethnique de la communauté de Koko et le maintien, sous de nouvelles formes, de la hiérarchie en place.

145. Les Dieli constituent, à Korhogo et dans la région, un groupe intermédiaire difficile à classer, ni Sénoufo, ni Dioula. Ils parlent une langue, en voie de disparition, qui est inconnue dans la région. Ils sont classés parmi les groupes dits « castés », notamment par leur spécialité professionnelle, le travail du cuir. Par contre, ils ne sont pas endogames (ils se marient souvent chez les Dioula). Leur statut social n'est pas inférieur. Ils détiennent notamment, en qualité de « premiers arrivants », la chefferie de Koko, Ils n'ont rien à voir avec les *jeli*/"griots", sinon par l'homonymie et le statut « casté ». Les Dieli ont donc une identité ambiguë, ni Dioula, bien qu'ils entretiennent une certaine proximité avec eux et soient considérés par eux comme des « cousins », ni Sénoufo, bien que, notamment dans le monde rural, ils aient leurs sociétés d'initiation, à l'imitation du *poro* (mais les Dioula ont aussi eu leurs sociétés d'initiation). Voir R. Launay, 1995.

146. Les Milaga, qui sont numériquement faibles et de langue mandé, constituent une « caste » de forgerons de la région de Korhogo.

147. R. Launay, 1992 : 69-70.

148. R. Launay, 1992 : 70-71.

Par paliers successifs, l'intégration des immigrants musulmans s'est donc opérée sans trop de heurts. Les musulmans de Koko ont élargi leur cercle fermé et abandonné une partie de leurs privilèges, tout en conservant la pièce essentielle : l'imamat de la Grande mosquée.

Nouveaux marchés, nouveaux marchands. L'implantation du wahhabisme à Korhogo

Parallèlement à cette évolution sociologique, une autre fracture, beaucoup plus nettement conflictuelle, est venue, sur des bases doctrinales, remettre également en cause les monopoles des notables de Koko, aussi bien en matière d'activité commerciale que de direction de la communauté musulmane. Là où les enjeux précédents étaient plutôt liés à l'ethnicité, les conflits en question ont une dimension plus générationnelle, doublée d'un affrontement socio-professionnel.

Les transformations sociales qui se sont produites après la Seconde Guerre mondiale ont eu des effets démographiques spectaculaires[149]. Elles se sont aussi accompagné de profondes modifications dans les circuits interrégionaux. Avec l'essor des exportations de café et de cacao, les agents économiques de la forêt disposent désormais de revenus monétaires bien supérieurs à ceux du Nord[150]. Bouaké vient occuper une position centrale dans les nouveaux circuits d'exportation de la cola et d'autres produits vers les marchés septentrionaux[151]. La levée des contraintes qui pesaient sur le commerce africain stimule aussi les initiatives locales. Le secteur des transports, en particulier, offre, à partir de 1951, de nouvelles facilités de fret nord-sud et sud-nord[152]. Bouaké devient un relais et une plaque tournante dans ce redéploiement des échanges entre le Sud et le Nord. À Korhogo, la croissance de la ville stimule la demande urbaine en biens de consommation[153], avec la conséquence que « de nouveaux intervenants … réalisent leurs premières affaires à Bouaké puis s'installent en pays kiembara »[154].

C'est précisément l'époque où le courant réformiste, dit wahhabiyya/wahhabite[155], s'implante à Bouaké et rallie à lui un certain nombre de marchands. Nous analyserons ce phénomène dans notre chapitre sur Bouaké, à partir des enquêtes que nous avons menées et de la documentation écrite disponible. Pour Korhogo, nous empruntons d'abord aux observations de Paul Labazée une reconstitution des aspects sociologiques de cette implantation du wahhabisme. Deux témoignages viendront ensuite enrichir notre perspective.

149. « la ville passe de 20 900 habitants en 1963 à 45 600 en 1975, pour atteindre 108 000 habitants en 1988 » (P. Labazée, 1993b : 135).
150. P. Labazée, 1993b : 134.
151. P. Labazée, 1993b : 135.
152. *Ibid*.
153. *Ibid*.
154. *Ibid*.
155. « Wahhabite » est le terme employé par les adversaires pour désigner, avec une intention critique, les tenants de cette réforme. Consacré par l'usage et justifié par la référence à Ibn Abd al-Wahhab (XVIIIe siècle), le fondateur de cette tendance de l'islam, ce terme est devenu d'usage courant. Les « wahhabites », qui contestent cette appellation parce qu'elle ramène leur doctrine à un homme, fût-il leur maître, se qualifient eux-mêmes de « sunnites », déniant ainsi à leurs opposants leur propre qualité de sunnites.

La grande mosquée de Koko, à Korhogo. Cette mosquée a été construite en 1974.
Source : http://www.fatom.org/akwaba/region1/korhogo.php?fp=a7

« L'évolution des rapports de force dans le commerce et le transport coïncide avec l'affirmation du wahhabisme à Korhogo. Bien implanté à Marabadiassa et Bouaké dès l'après-guerre, le réformisme religieux se diffuse dans la capitale kiembara au début des années 50 auprès d'un petit nombre de marchands ayant suivi à Bouaké l'enseignement de Laji Kamagaté Tiékoro[156]. Toutefois l'opposition des *kabila* dioula de Koko et des notables sénoufos islamisés[157] marginalise leur audience jusqu'en 1960.

À l'indépendance, l'idéologie wahhabiya se développe parmi les marchands nouvellement venus, et chez ceux dont l'appartenance communautaire fait obstacle à leur insertion dans les hiérarchies confessionnelles locales. Il s'agit notamment de négociants maliens, Diéli et Logon[158], vendant à Bouaké le riz collecté en pays sénoufo avant d'acheter de la cola, puis [qui] investissent à Korhogo dans le commerce de marchan-

156. « Laji Kamagaté Tiékoro, commerçant et lettré d'origine malienne, a exercé une influence considérable à Sikasso, Bobo-Dioulasso et Bouaké. Il initie au réformisme, probablement vers 1944-1945, Laji Koné Kounadi, installé à Bouaké depuis le début des années 1920, ainsi que Coulibaly Sériba et Sanogoh Lamine qui viendront peu après travailler à Korhogo » (P. Labazée, 1993b : 135-136). El-Hadj Tiékoro Kamagaté, ou Kamaté, est originaire de Marabadiassa. Nous analysons sa biographie dans le chapitre sur Bouaké.

157. « Notamment Laji Coulibaly Nanguin, chef du quartier Nanguindala, et conseiller de Gbon Coulibaly depuis 1944, et Laji Siriki, premier des fils de Gbon Coulibaly à accomplir le pèlerinage à La Mecque » (P. Labazée, 1993b : 136, n. 27).

158. « Les Kpinbélé ou Logun sont d'anciens artisans du cuivre. Quelques uns sont devenus tisserands, leurs femmes ont restées potières » (J. Peltre-Wurtz, 1976 : 7).

dises générales. Tel est le cas de Laji Coulibaly Bakary, aujourd'hui [début des années 1990] grossiste en marchandises générales et président de la section locale du syndicat des commerçants ; tisserand logon originaire de M'Bengue, il commença sa carrière commerciale en vendant riz et cola entre le pays kouflo[159] et Bouaké, pour le compte d'un grand commerçant wahhabite, et sera l'un des principaux initiateurs du réformisme marchand dans la capitale kiembara »[160].

La personnalité d'El-Hadj Coulibaly Bakary est donc la figure représentative de cette révolte des jeunes entrepreneurs qui, après l'indépendance, cherchent à Bouaké de nouveaux patrons et partenaires marchands et religieux. Ils court-circuitent de cette manière l'establishment Dioula.

« Quelques jeunes négociants locaux, moins liés aux sociétés européennes que les patrons de commerce dioulas, s'insèrent dans la vente de marchandises générales dès la première décennie d'indépendance, font sauter les verrous qui assuraient à leurs concurrents européens l'exclusivité sur les produits de l'industrie nationale, puis développent leur propre réseau de distributeurs »[161]. Coulibaly Bakary, « tôt associé au segment wahhabiya du négoce bouakéen »[162] est du nombre :

> « Le réformisme [wahhabite] est donc d'abord l'instrument par lequel une fraction de la sphère marchande entend convertir une position économiquement dominante [ou aspirant à l'être] en un capital de prestige religieux que les pouvoirs politiques et confessionnels locaux refusent de lui octroyer. L'enjeu de la lutte proprement économique menée jusqu'en 1973 pour imposer le wahhabisme à Korhogo tient au fait que la plupart de ses représentants ont besoin, pour développer leurs affaires, de forger un réseau local d'approvisionnement et de distribution reconnaissant leur capital religieux »[163].

Dans cette recherche de reconnaissance sociale et de quête d'influence, El-Hadj Bakary Coulibaly utilise un moyen supplémentaire, probablement inspiré de l'exemple de Bouaké. Il patronne la création de plusieurs écoles arabes[164]. Comme nous allons le voir plus loin le profil et l'objectif de ces écoles, à leurs débuts, n'est pas tout à fait clair. Elles ne sont pas encore « franco-arabes »[165]. Sans doute El-Hadj Bakary Coulibaly n'avait-il pas la compétence pour concevoir lui-même un véritable projet scolaire, mais créer des écoles était une bonne manière, pour lui, de répondre à la demande de com-

159. Le pays Kouflo se trouve au sud du Kiembara, entre Korhogo et Dikodougou. Voir A. Kientz, 1979 : 11, 13.
160. P. Labazée, 1993b : 135-136.
161. P. Labazée, 1993b : 135.
162. P. Labazée, 1993b : 135, n. 25.
163. P. Labazée, 1993b : 136.
164. *Ibid*.
165. P. Labazée parle de « plusieurs écoles franco-arabes dont l'enseignement, empruntant à la fois aux matières de l'école laïque et aux exigences des écoles coraniques, répond à la demande de nombreux petits commerçants de la région » (1993b : 136). Cette présentation vaut plutôt pour la suite, car, si l'on en croit le premier directeur de cette école, un enseignant tchadien, ce n'était, au départ, qu'une école coranique dans un bâtiment dédié (Voir ci-dessous, d'après M. H Abbakar, 1992 : 38).

merçants de la place et de créer, à son profit, du capital symbolique. Cette stratégie était coûteuse mais elle était de nature à consolider sa position dans la cité.

En face, l'opposition des notables était totale. C'étaient notamment, « jusqu'en 1972, les *kabila* Cissé, Sanogho et Touré, les marabouts et karamoko de renom, et les membres de la famille Gbon liés aux Dioulas »[166]. La question de la construction d'une mosquée wahhabite, séparée et séparatiste, était au cœur du débat. Selon les propos qui lui sont prêtés, l'imam de la Grande mosquée aurait déclaré « que la mosquée sunnite ne serait pas construite ici à Korhogo, parce que Korhogo appartient aux citoyens de cette ville, et que ce n'est pas pour les étrangers. Mais qu'on pouvait construire une mosquée à Bouaké, parce que c'est une ville où les étrangers se sont rencontrés, ainsi qu'à Abidjan, mais Korhogo n'est pas une ville de ce genre »[167]. Les adversaires multiplient les objections : « … ils ont dit à Bakary Coulibaly d'aller construire la mosquée dans son village et que ce n'est pas un Logon qui va venir construire une mosquée wahhabiya ici chez eux »[168]. L'argumentaire relève de la revendication d'autochtonie dans le premier cas, de l'affirmation de supériorité sociale dans le second.

El-Hadj Coulibaly Bakary était effectivement un Logon, donc un homme de « caste ». Or ce milieu a précisément été l'un des creusets du courant wahhabite à Korhogo : « les jeunes *diélis, logons* et sénoufos qui s'initiaient au commerce et pratiquaient l'islam au milieu des années 1960 furent de puissants vecteurs du réformisme wahhabite dans la région de Korhogo et… ils s'opposèrent en cela aux familles dioulas du quartier Koko, qui, plus anciennement implantées, contrôlaient encore les hiérarchies confériques régionales. En retour, l'idéologie réformiste aura fortement contribué à une rationalisation des pratiques gestionnaires dans les établissements commerciaux »[169]. Un interlocuteur de Labazée soulignait à quel point les grands Dioula de la place avaient refusé d'évoluer, consacrant de folles dépenses aux funérailles pour soutenir leur prestige jusqu'à faire finalement faillite. Les boutiques qui marchaient étaient, au contraire, celles de propriétaires qui venaient des petits villages voisins[170].

Puisque la question des confréries est ici évoquée au passage, un bref rappel est utile. En matière confrérique, le Nord de la Côte d'Ivoire n'est pas, contrairement à certaines régions soudano-sahéliennes, un pays d'organisations confériques puissantes, et leur poids dans cette région est difficile à évaluer. Nous renvoyons à la liste de 15 karamokos (1916) analysée précédemment. Bien que ces statistiques administratives doivent être reçues avec prudence, sur ces 15 karamokos, 10 étaient dits sans appartenance confrérique, 4, Kadria, et 1, Tidjania (un Toucouleur de Ségou)[171]. Si nous considérons, d'autre part, la liste des quatre premiers almamys de Korhogo (voir *supra*), Anzoumana Souaré était classé qadiri, Karamoko Ali Fofana sans affiliation, Anzoumané Diani, qadiri, et Mustapha Cissé, qadiri. En d'autres termes, la Qadiriyya semblait jouir d'une

166. P. Labazée, 1993b : 136.
167. P. Labazée, 1993b : 136-137.
168. P. Labazée, 1993b : 138. Entretien de l'auteur avec Laji Coulibaly Souleymane « Djan », Korhogo, 10 avril 1990.
169. P. Labazée, 1992 : 467.
170. P. Labazée, 1993b : 138.
171. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s. d. [1916].

position dominante, par rapport à la Tijaniyya, mais elle était nettement minoritaire puisque les deux tiers des membres de cette liste étaient dits sans affiliation confrérique. En fait, les affiliations confrériques, quand elles existent, ne font que redoubler les positions de pouvoir déjà acquises dans la communauté[172] et elles ne constituent pas un secteur à part. C'est autour de l'influence de quelques grandes familles et du prestige de certains imams que se joue le pouvoir religieux.

Mais précisément, parce que certains « grands Dioula » de la place pouvaient se targuer, comme un signe de distinction sociale, de leur appartenance à une confrérie, la critique wahhabite contre eux n'en était que plus forte, cet argument s'ajoutant aux autres. L'affrontement entre les deux partis était donc global. Il fallut, comme à Bouaké ou dans d'autres villes touchées par le mouvement wahhabite, une intervention au plus haut niveau de l'État pour calmer les oppositions. Finalement, « une mission conduite par un émissaire du président autorise la construction de l'édifice religieux ; le remaniement des autorités de police se révèle pourtant indispensable afin d'assurer la sécurité du chantier et la protection des responsables wahhabites. L'édification de la mosquée sera entreprise en avril 1974 et inaugurée au début de l'année 1975 »[173]. À partir de là, les positions acquises vont se stabiliser.

Le témoignage de Mahamat Hassan Abbakar

Sur l'inauguration de cette mosquée, nous avons un témoin en la personne de Mahamat Hassan Abbakar[174], un instituteur tchadien bilingue (arabe-français), arrivé en Côte d'Ivoire à la recherche d'un emploi et d'un lieu d'accueil, et qui avait trouvé de l'aide chez les wahhabites d'Abidjan, avant d'être envoyé, par eux, à Korhogo. Il a rapporté plus tard ses expériences dans un livre.

Alors qu'il se morfondait à Abidjan, logé dans un dortoir de la petite mosquée wahhabite d'Adjamé dont nous reparlerons, il croise un jeune commerçant Sénoufo, nommé Hamid, qui fait régulièrement la navette entre Korhogo, dont il est originaire, et Abidjan : « J'ai un frère, me dit-il, qui a construit une école franco-arabe de trois classes et qui cherche maintenant un bon enseignant pour la diriger. Je pense, poursuit-il, que tu pourras faire l'affaire »[175]. Le jeune Tchadien saute sur l'occasion.

Arrivé à Korhogo, « Hamid me conduit jusqu'au domicile de mon employeur, Bakary Coulibaly ». Abbakar décrit les conditions difficiles de démarrage : deux bâtiments, mais guère de moyens, pas de matériel pédagogique : « On ne leur enseignait, jusqu'à mon arrivée que le Coran et le Hadith. J'ajoute à cela un programme complet de matières de base telles que la lecture, le calcul, l'écriture, comme dans les autres

172. Nous renvoyons, sur cette question, au chapitre 8 de l'ouvrage de Launay sur Korhogo, précisément intitulé « Sufism Degree Zero » (R. Launay, 1992 : 179-195).

173. P. Labazée, 1993b : 138.

174. Mahamat Hassan Abbakar, sans doute âgé d'à peine plus de vingt ans, a quitté N'Djaména en 1972 pour rejoindre le FROLINAT en passant par le Nigeria et le Niger. Devant les difficultés, il y a renoncé et est venu tenter sa chance au Mali, où il ne trouve aucune *madrasa* pour l'employer. On lui conseille de tenter sa chance en Côte d'Ivoire. C'est là que nous le suivons. Il deviendra beaucoup plus tard magistrat, universitaire et président de la commission d'enquête sur les crimes et détournements d'Hissène Habré créée en 1990 à N'Djaména.

175. M.H. Abbakar, 1992 : 36.

écoles »[176]. Il arrive à convaincre les parents d'élèves, tous des commerçants, de l'intérêt de cette formation bilingue. Il sollicite aussi, avec un certain succès, des aides des pays arabes. Mais il s'inquiète de l'avenir de ces enfants, car l'école n'a pas de cycle primaire complet.

Abbakar qui, par conviction personnelle, n'est pas vraiment wahhabite[177], s'intéresse cependant à la mosquée wahhabite/sunnite : « En dehors des heures de cours, je passe une grande partie de mon temps dans une nouvelle mosquée qui vient de voir le jour […] Les wahhabites de Korhogo n'avaient pas de mosquée lorsque je suis arrivé. Ils priaient dans des chambres, même le vendredi. Mon hôte Bakary, avec l'aide de ses confrères, a construit, non loin de notre résidence, une belle mosquée qui peut contenir jusqu'à quatre cents personnes. Cette première mosquée wahhabite de Korhogo est inaugurée en grande pompe. Des wahhabites sont invités des quatre coins de la Côte d'Ivoire. La plus forte délégation est celle qui arrive de Bouaké, conduite par l'imam Mory Moussa en personne. À l'heure de la prière du vendredi […] la mosquée est archicomble »[178].

Abbakar évoque aussi la question des prêches : « Je trouve ces prêchi-prêcha quotidiens entamés par le premier venu, monotones et fastidieux. Je me suis toujours abstenu ! ». Cela est mal vu par ses confrères : « ici le prêche est une obligation et plus particulièrement par les marabouts […] Savoir et ne pas prêcher est une grande défaillance pour mes confrères ». Finalement, Abbakar va prêcher dans la mosquée en commentant la sourate XIX, Maryam [Marie]. Un de ses collègues, malien, traduit, au fur et à mesure, sa prédication de l'arabe en bambara[179].

Après un séjour de deux ans à Korhogo, pendant lequel, nourri et logé, il a pu amasser un pécule, Abbakar part faire des études au Proche Orient, et, plus tard, en France. Il ne reviendra pas à Korhogo, mais le réseau wahhabite lui a permis de subsister à un moment difficile de sa vie.

Ces souvenirs de l'instituteur tchadien corroborent les informations recueillies ci-dessus sur la création de cette mosquée « au début de l'année 1975 » (Labazée). La fonction centrale de patron de la construction et de mécène, qui est celle de Bakary Coulibaly, est confirmée et fortement soulignée. Enfin, le rôle pilote des wahhabites de Bouaké apparaît aussi clairement. El-Hadj Mory Moussa Camara, un Malien, ancien étudiant au Caire et à La Mecque, était devenu, en 1964, imam de la communauté wahhabite de Bouaké. Il avait alors créé une *madrasa,* à laquelle il avait donné, en 1961, le nom de *Dar al-Hadith*. Cette *madrasa* avait un grand rayonnement. On sait que El-Hadj Mory Moussa Camara est décédé en 1975, peu après son voyage d'inauguration à Korhogo. Nous présentons sa biographie dans le chapitre sur Bouaké[180].

176. M.H. Abbakar, 1992 : 38.
177. « Je n'épouse pas toutes leurs idées, encore moins leur attitude extravagante à l'égard des autres musulmans. Mais […] je me soumets à leur mode de vie, aux règles qui me plaisent comme à celles qui me déplaisent » (M.H. Abbakar, 1992 : 41).
178. M.H. Abbakar, 1992 : 44.
179. M.H. Abbakar, 1992 : 44-45.
180. Voir I. Koné, 1996 : 18 et 20, et M. Miran, 1998 : 13.

Le témoignage d'El-Hadj Ousmane Koita

Pour clore et illustrer cette enquête sur l'histoire du wahhabisme à Korhogo, nous disposons d'un témoignage recueilli, en 2012, par un journaliste (qui n'a pas signé de son nom), auprès d'El-Hadj Ousmane Koita, l'imam de la mosquée wahhabite de Korhogo alors en fonctions. L'intérêt de ce témoignage tient à ce qu'il provient de l'intérieur de la communauté wahhabite/sunnite. L'imam Koita en retrace l'histoire, puis évoque des problèmes et des conflits internes survenus peu de temps auparavant. Nous ne conserverons pas cette dernière partie de l'interview, totalement contemporaine (2012), à laquelle on peut se reporter en ligne, mais nous garderons la profession de foi qu'il exprime en réponse à une question sur ses relations avec les autres musulmans de Korhogo, car celle-ci a valeur plus générale et éclaire l'ensemble de la question wahhabite.

Sous le titre « L'imam El-Hadj Koita Ousmane fait des révélations sur l'implantation de la communauté sunnite à Korhogo », le journal en ligne lebanco.net publie, avec sa photo, le témoignage de cet imam sur l'histoire de la communauté wahhabite/sunnite de Korhogo[181].

« El-Hadj Koita Ousmane est le doyen d'âge de tous les guides religieux sunnites de la cité du Poro. Il est l'Imam principal de la mosquée Masdjid Nour de Korhogo, la plus ancienne des mosquées sunnites de cette région du nord de la Côte d'Ivoire. L'imam a été honoré président de Al Falah 2012, la deuxième édition du séminaire islamique de la J-AMSCI [Jeunesse de l'Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire »] qui s'est déroulé du 3 au 9 septembre 2012 à l'INFAS [Institut National de Formation des Agents de Santé] de Korhogo. Dans cette interview, l'imam parle, sans détour, de l'implantation des sunnites et des divergences qui les divisent dans la ville de Gbon Coulibaly.

181. http://lebanco.net/banconet/bco14548.htm. Article publié le 14 Septembre 2012. « Réalisée par S.G à Korhogo » – consulté le 20 août 2013. A cessé d'être accessible. Nous avons opéré de petites retouches de forme ou d'orthographe dans le texte. La plupart sont indiquées entre crochets. Des précisions sont aussi apportées entre crochets. On lira également, avec intérêt, des réactions de lecteurs.

Depuis quand êtes-vous installé à Korhogo?

Je suis venu, du Mali, de ma région d'origine, Kai [Kayes], depuis 1959. Je suis venu faire du commerce à Korhogo. Mais, je suis venu aussi avec la pratique de la sounna que je n'ai pas abandonnée. Mon tuteur d'alors était Feu Bakary Gueleni Coulibaly, un richissime commerçant qui était installé ici à Korhogo.

Comment s'est passé l'implantation des musulmans sunnites à Korhogo?

L'islam avait gagné le cœur de l'homme d'affaire. Il a mis à disposition une cour de 5 maisons, situé au quartier Banaforo[182], pour qu'on en fasse une mosquée. Au fil du temps, Allah envoyait plus de monde à sa religion, et la première mosquée s'étant avérée à la longue petite, notre frère nous a donné une autre de ses cours, plus grande que la première, dans le même quartier, où se trouve l'actuel emplacement de notre mosquée Nour.

C'est aussi lui qui a financé les travaux de construction de cette mosquée ?

Oui, dans un premier temps la mosquée avait été construite en banco. Il y avait des maisons qui la jouxtaient que notre frère feu Bakary a achetées et dont nous avons utilisé le terrain.

Aviez-vous consultez [consulté], au préalable, les autorités compétentes de la ville avant d'entreprendre tout ceci ?

Oui, nous avons approché le chef de terre de Korhogo, feu Bema Coulibaly, qui avait émis un avis favorable. Il nous a dit que nous pouvions construise notre mosquée où nous le voulions et nous a même donné des garanties en ce qui concerne notre pratique de l'islam, c'est-à-dire comme nous l'a enseignée le Prophète.

Comment expliquez-vous cette facile installation des sunnites dans cette région jalouse de ses valeurs traditionnelles?

L'islam ne nous appartient pas, c'est la religion d'Allah qui l'implante où Il veut. Et aussi tout ne sait [s'est] pas passé aussi facilement, pas tout à fait. Certes, Feu Bema Coulibaly nous a dit qu'ici la terre leur appartient et que nous pouvons pratiquer aisément notre religion, mais l'installation n'a pas été facile. En ce temps là, des gens qui pratiquaient un islam approximatif ici ont tenté en vain de s'opposer à la religion d'Allah. Ils sont allé jusqu'à interdire la pratique de la sounna à Korhogo. Ils s'en prenaient à ceux qui priaient dans notre mosquée dans la ville. Ils sabotaient nuitamment le chantier de construction de notre mosquée. Nous étions parfois attaqués en pleine prière. Ils ont même envoyé un ingénieur des Travaux publics nous demander d'arrêté [r] de construire notre mosquée sous le prétexte qu'une mosquée ne peut être construite en face d'autres maisons.

Ah Bon?

Il sourit – Oui. Ils ont même poussé des jeunes de la ville à se soulever contre nous. Des jeunes surexcités qui scandaient qu'ils n'accepteront jamais que des musulmans

182. Banaforo fait partie des quartiers populaires au nord de la ville (et, plus particulièrement, au nord du marché, qui jouxte ce quartier). Voir OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général : 32, 168. On trouve aussi l'orthographe Banaforah

attrapent leurs mains pour prier, à Korhogo, comme nous le faisons. Ils ont menacé de chassé [r] Feu Bakary Gueleni, le richissime commerçant malien de Korhogo, qui nous finançait.

Et que s'est-il passé par la suite?

Il sourit – Nous ne nous sommes pas laissé distraire. Nous avions l'autorisation des chefs locaux avant de commencer quoi que ce soit, comme le demande la sounna. Nous avions parmi nous des fils de la région comme Feu Ladji Koné Massa, un commerçant sénéfou [Sénoufo] qui a contribué en grande partie aux travaux de la mosquée Nour. Nous avions le soutien personnel de feu Bema Coulibaly[183], et d'un autre fils du vieux Gbon Coulibaly, un gradé de l'armée, qui avait aussi pris fait et cause pour nous. C'est ce dernier qui, le jour de la cérémonie d'inauguration de notre mosquée, à l'ouverture des portes, il nous a donné l'assurance de ce que personne ne pouvait nous empêcher de pratiquer l'islam à Korhogo.

Et les fils de Gbon ont-ils tenu parole?

Ce sont des gens fiables, ils ont tenu parole, qu'Allah leur donne les mérites ! En ce qui concerne l'agent des Travaux publics nous lui avons nous même rétorqué que la plupart des mosquées se construisent devant d'autres maisons et ça n'a jamais dérangé en rien, bien au contraire. Un autre agent des Travaux publics nous a dit par la suite que son collègue n'avait pas été juste envers nous et nous a soutenus. Aux jeunes, Feu Bakary Gueleni a rétorqué que nous ne forcions pas leurs parents à suivre la sounna, en conséquence qu'ils nous laissent tranquilles.

Et les choses sont rentrées dans l'ordre?

Oui, à la longue, avec les enseignements, ils ont compris la religion et le nombre de fidèles ne faisait qu'augmenter. Feu Gueleni nous a donné une voiture pour faire la Dawa dans les petits villages. A la 1re prière de Djouma [du Vendredi], il nous a confectionné 300 lettres d'invitations. Nous avons sollicité et obtenu des Arabes qui [qu'ils] nous viennent en aide à l'issue d'une Oumra[184]. Notre mosquée fut la première mosquée sunnite de Korhogo et feu Thiam Moctar fut le premier à être imam.

Et vous imam quand es[t]-ce que vous avez été mis à la tête de la communauté des musulmans sunnites de Korhogo?

Après son décès j'ai été désigné. J'ai été désigné comme le veut la sounna de Rasoul – paix et salut d'Allah sur lui. Mais j'ai eu peur de l'immense responsabilité qu'on me confiait et j'ai refusé. Mais la communauté n'a pas voulu revoir sa position et j'ai accepté de faire le travail. Ce fut à la date du premier coup d'état de Moussa Traoré au Mali [1968].

183. Bema Coulibaly était le fils aîné de Gbon Coulibaly. Parmi les autres fils de Gbon, Laji Siriki, le premier des fils de Gbon à avoir accompli le pèlerinage, était au nombre des adversaires des wahhabites (P. Labazée, 1993b, n. 27).

184. La Oumra est le « petit pèlerinage » aux Lieux saints, accompli librement en dehors du mois du Hajj. Il est recommandé, sans obligation, de le faire pendant le mois de Ramadan.

Vous êtes aujourd'hui le doyen d'âge des imams sunnites de la région du Poro même si vous paraissez moins âgé que certaines personnes âgées de la communauté sunnite de la région que nous avons vues. Quel âge avez-vous donc, imam?

Je suis né en 1926, faite[s] le calcul vous-même.

Aujourd'hui combien de mosquées compte la ville de Korhogo ?

Après notre 1re mosquée, Masdjid Nour, Feu Bakary a offert un terrain à notre communauté situé au quartier Jean de la Force pour créer une Madarassa (école islamique). Nous y avons construit aussi une mosquée, Masdjid sounna que certains appelaient « la mosquée de la poste » qui est officiellement la Masdjid Firdaouss depuis cette année. Et ensuite nous avons construit la mosquée Samaké dans les années 2008. Il y a aussi la mosquée du docteur Bazoumana Coulibaly, au quartier Haoussabougou[185], qui suit la sounna.

À part ça on compte une trentaine de mosquées qui officie[nt] la prière de Djoum'a à Korhogo et au moins 150 mosquées au total[186].

Et comment se fait la collaboration avec les autres communautés religieuses de Korhogo? Es-ce que vous travaillez avec une autre communauté musulmane pour l'avancée de l'islam a Korhogo ?

Un cadre de la région, Tuo Navigué, président du Conseil national islamique, m'avait fait la proposition d'accepter d'être le responsable de tous les imams de Korhogo mais je lui dis que je ne pouvais pas accepter. En ce qui concerne l'avancée de l'islam à Korhogo un principe des sunnites est qu'il faut pratiquer scrupuleusement l'islam comme Rasoul, paix et salut sur lui, le faisait. Nous ne travaillons qu'avec ceux [qui] pratique[nt] scrupuleusement la sounna. Nous ne pouvons nous associé[r] à ceux qui négligent cela ou innovent dans la religion d'Allah.

Ce n'est pas un peu trop tranché cette façon de voir ?

Non, pas du tout. Le Prophète – paix et salut d'Allah sur lui (prière dite à chaque fois que le nom du Prophète de l'islam est évoqué) – était une fois monté sur le pupitre tout en demandant aux sôhabas (Compagnons du prophète Muhammad) de le regarder prier et il a dit : « prier [priez] comme vous m'avez vu prier. Celui qui prie comme j'ai prié, qu'il soit rassuré de mon intercession le jour de la résurrection. Celui qui ne va pas le faire je vais le désavouer » et ensuite le Prophète – paix et salut d'Allah sur lui – a dit : « après ma mort il y aura beaucoup de tendances dans ma religion. Toutes iront en enfer sauf celle qui va s'attacher fermement à ma pratique. Entendez par là celle qui va pratiquer la religion comme je l'ai fait ».

C'est la raison pour laquelle le vieux ne collabore pas avec les autres?

Oui, c'est pour cette raison. Je ne collabore pas avec ceux qui font des choses que ni

185. Le quartier Haoussabougou est situé au nord du quartier Banaforo, aux limites de la ville.

186. Selon El-Hadj Koita Ousmane, il y aurait alors, en 2012, une trentaine de mosquées du Vendredi dans l'agglomération de Korhogo, et, avec les mosquées de quartier, un total de 150. Ces totaux incluent vraisemblablement les mosquées de toutes tendances et, sans doute, les petites salles de prière.

le Prophète, ni ses Compagnons n'ont jamais fait[e]s. Par exemple, pas avec ceux qui laissent leurs filles et leurs femmes allé [r] au marché sans mettre le voile en violation flagrante du verset 59 de la sourate 33 du saint Cor'an[187]. Moi je ne peux pas accepter cela.

Je ne collabore pas avec des guides musulmans qui laissent leurs femmes sortir chercher la nourriture pour la maison pendant qu'ils sont couchés à la maison à ne rien faire. Je ne collabore pas avec ceux qui, par exemple, refont le baptême de celui qui est plus âgé que tous leurs ancêtres. Je veux parler du Maouloud (célébration de la naissance du Prophète de l'islam). Dans la langue malinké et islamique il n'existe pas le mot anniversaire. C'est un baptême qu'ils font et qu'ils ont introduit dans la pratique islamique. Au jour de la résurrection, le Prophète – paix et salut d'Allah sur lui ! – va dire à des gens que les anges vont empêcher de rentrer au paradis « laissez les rentrer », et les anges vont dire « est-ce que tu sais ce qu'ils ont fait contre ta religion derrière toi ? Ils ont tout transformé ». Et Rasoul dira « éloignez les de moi je ne les reconnais pas ! » Qu'Allah nous en garde !

Amine! »

Les souvenirs de l'imam El-Hadj Ousmane Koita apportent différentes informations historiques, sur la localisation et le nom de la mosquée, sur les difficultés rencontrées par la communauté. L'imam consacre, lui aussi, le rôle essentiel de Bakary Coulibaly. C'est lui qui finance, c'est lui qui agit, c'est lui qui construit l'espace wahhabite/sunnite dans la ville. Ces souvenirs de l'imam confirment donc et précisent les sources précédentes.

Korhogo a ainsi connu, quoique de façon moins spectaculaire, sa crise wahhabite vingt ans après celle de Bouaké. En la personne, ici, d'El-Hadj Mory Moussa Camara, les communautés wahhabites des deux villes ont été étroitement associées. Le modèle bouakéen a servi d'exemple. On remarquera cependant que la figure de proue, à Korhogo, n'est pas, contrairement à Bouaké, un « marabout » – karamoko ou imam – patenté. Comme nous le verrons, dans le chapitre sur Bouaké, ce sont des personnages religieux revenus du Proche Orient qui conduisent le mouvement wahhabite. Aucun personnage de ce type n'apparaît à Korhogo. Celui qui compte, celui dont le nom revient constamment est El-Hadj Bakari Coulibaly, l'entrepreneur et mécène, et non un lettré. Imams et karamokos lui sont subordonnés. Il incarne bien, à cet égard, les aspirations de ceux, parmi les commerçants de Korhogo, qui sont en rupture avec les autorités traditionnelles de Koko.

C'est donc un cycle qui se termine. À Korhogo, le vieil establishment, en particulier celui de Koko, a perdu son monopole. Si l'on suit les propos d'El-Hadj Ousmane Koita, les mosquées, y compris les mosquées du Vendredi, se sont multipliées. C'est au cours de la même année 1974 que la mosquée sunnite et la nouvelle grande Mosquée de Koko sont construites. À la tête du Kiembara, la famille de Gbon Coulibaly reste en bonne position, même si, dès cette époque, comme on l'observe à propos de son attitude à l'égard des wahhabites, elle commence à se diviser entre personnalités concurrentes. Il

187. Sourate XXXIII, Al-Ahzab (Les Coalisés), 59, : « Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de se couvrir de leurs voiles [jusqu'en bas] : c'est pour elles le meilleur moyen de se faire connaître et de ne pas être offensées » (trad. D. Masson). D. Masson précise en note que « jusqu'en bas » correspond au sens littéral.

est clair, en tous cas, que les wahhabites ont trouvé, chez certaines d'entre elles, les cautions nécessaires.

Les villages musulmans autour de Korhogo

Rappelons les secteurs considérés comme majoritairement musulmans par le rapport de 1914 : « Tengréla, dans le district de Boundiali, Kaouara, Marandougou, Ouangolodougou, dans le district de Korhogo. « Dans un seul cas, ils [les musulmans] forment la majorité des habitants d'un canton (canton de Boron, dans le district de Korhogo) ». Nous avons étudié la situation de Tingréla en suivant la voie Tingréla-Boundiali et nous avons traité du village de Boron au titre du cercle du Ouorodougou auquel il a été rattaché au cours de l'année 1912. Restent Kaouara, Marandougou, Ouangolodougou[188], qui constituent une petite constellation de villages à proximité de la frontière avec la Haute-Volta/Burkina, mais ne sont pas, à vrai dire, des lieux de première importance dans la géographie islamique du cercle de Korhogo. Tout en analysant leur situation, nous allons en trouver de plus représentatifs.

Selon Marty, la subdivision de Korhogo comporte, en 1920, trois quarts d'animistes Sénoufo et un quart de musulmans Mandé-Dioula[189]. La ville de Korhogo elle-même était entourée par une ceinture de villages Dioula : Dyendana[190], Kapélé[191], Katia[192], Waraniene[193] – le premier se prévalant d'une plus grande ancienneté[194].

De multiples indications ont montré l'importance des relations que les habitants de Korhogo entretenaient avec les villages Dioula environnants ou un peu plus éloignés[195]. « La cité [Korhogo] est située sur une route colatière reliant par une chaîne d'enclaves dioulas le nord gouro aux sites marchands de la boucle du Niger. Par un faisceau de pistes convergeant vers le marché de Boron, Korhogo est aussi relié aux grandes routes caravanières pénétrant le Worodougou, et à l'axe de la Comoé »[196]. Nous allons nous intéresser plus particulièrement, dans le cadre de ce réseau dioula, aux villages proches de Korhogo.

Les villages du « premier cercle »

Nous commencerons par un « premier cercle », une expression que nous employons ici par commodité. Elle englobe d'abord deux sites avoisinants, ceux de Kapélé et Karafigué, le premier étant nettement plus important que le second. Dans cette ceinture autour de Korhogo, figurent également Dyendana, Katia et Waraniéné.

188. Kaouara, Ouangolodougou, ainsi que Nambingué, cité plus loin, composent un triangle situé à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ferkessédougou. Marandougou, ou Mahandougou, est situé à 8 km au nord de Kaouara.
189. P. Marty, *op. cit.* : 172.
190. Dyendana est à 8 km au nord-est de Korhogo.
191. Kapélé est à 8 km à l'ouest de Korhogo.
192. Katia, ou Katya, est à 9 km au sud de Korhogo.
193. Waraniene est à 5 km au sud-ouest de Korhogo.
194. R. Launay, 1997 : 417.
195. Les villages de la périphérie immédiate de Korhogo, ou ceux plus éloignés, sont régulièrement associés aux cérémonies et manifestations religieuses et sociales qui ont lieu à Korhogo (R. Launay, 1992 : 211).
196. P. Labazée, 1993 : 128.

Korhogo et les villages voisins

Deux des principaux villages cités ci-dessus figurent sur cette carte : Kapélé et Waranyéné.

Source : http://www.viamichelin.fr/web/Cartes-plans/Carte_plan-Korhogo-_-Savanes-Cote_d_Ivoire?strLocid=31NjNuMW0xMTEwY09TNDBOVGs1Tnc9PWNMVFV1TmpJM016Yz0=

Diendana (ou Dyendana, Guiendana)

Un village du nom de Dyendana a précédé Korhogo : « by the seventeenth century, the earliest Dyula settlements in the region, Dyendana and Faraninka, were established as outposts on one of the trade routes leading southwest »[197] ; « [Dyendana] became the site of a small chiefdom, later superseded by Korhogo and about which we possess virtually no information »[198]. Le nom a été conservé par un village situé à quelques kilomètres au nord de Korhogo et qui prétend, en conséquence, à une certaine primauté historique.

En 1923, deux personnages religieux y ont été enregistrés par l'Administration.

Bengassoro Dembélé

Bengassoro Dembélé[199] est présenté comme « marabout et almamy » à Diendana. Il y est né « en 1862 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père, Biamba Dembélé, marabout à Diendana, décédé ».

« Vit avec trois neveux, sa femme, dont il a trois fils et une fille.

197. R. Launay, 1992 : 50.
198. R. Launay, 1988b : 355.
199. ANS 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Dendiana, fiche de renseignements ouverte le 26 [20 ?] juin 1923 au nom de Bengassoro Dembélé.

Fait cultiver ses lougans par ses fils et ses neveux. Situation assez modeste ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
3 élèves, de Diendana : deux de ses fils ; le troisième a pour père un cultivateur ».
« Influence tout à fait locale.
Attitude : bonne. Paraît brave homme.
À craindre ? Rien ».

Ibrahima Saranoro

Ibrahima Saranoro[200], « marabout à Diendana », est « né à Kong en 1867 » et il « réside à Diendana ». Il est qualifié de « Dioula » et « Kadria ».

Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Vamara Saranorho, marabout à Kong, décédé ».
« Fils de Mustafa Saranoro, marabout à Kong, décédé ».
« Vit avec ses deux femmes dont il a deux fils ».
« Cultive ses lougans aidé de ses enfants. Situation assez aisée »
« Venu à Diendana à la suite de la prise de Kong par Samory »
« [Avait une] situation plus aisée à Kong
« Connaît l'arabe manuscrit.
2 élèves, de Korhogo, [dont le] fils de Sirifi Cissé, décédé »
« Vient saluer Gbon Coulibaly aux différentes fêtes
Quelques relations avec Gbon Coulibaly ».
« Influence locale. Bonne attitude. Brave homme
À craindre ? Rien »

Le premier est l'almamy. C'est un karamoko local. Son niveau de vie est modeste et ses trois élèves, dont deux de ses fils, sont du village. Le second, un Saghanogho, fils et élève de Saghanoghos, réfugié venu de Kong, est de plus haute volée. Ses deux élèves viennent de Korhogo et il entretient des relations suivies avec Gbon Coulibaluy. Il est, lui, dans l'orbite de Korhogo.

Kapélé

Kapélé, situé à 8 km au sud-ouest de Korhogo, est un lieu de plus grande notoriété. Marty a souligné sa réputation : « Kapélé est un centre islamique de quelque importance. On y trouve plusieurs écoles fort renommées dans la région »[201]. C'était aussi le village où vivait Zwakonion Soro, le père de Péléforo Gbon Coulibaly.

Quatre personnages religieux de Kapélé sont enregistrés dans les fiches de renseignements de 1912. D'autres apparaîtront au titre de maîtres d'écoles coraniques en 1916, et trois autres dans les fiches de renseignements datées de 1923.

200. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Dendiana, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Ibrahima Saranoro.
201. P. Marty, 1922 : 179.

Basanassi Saranorho[202]

Sa fiche figure dans deux séries différentes (5 G 59 et 5 G 64). Les deux exemplaires sont presque identiques, à l'exception de quelques annotations et variations qui figurent dans l'exemplaire de 5 G 59, et que nous signalons comme telles.

« Né à Kong », il est alors « âgé d'environ 58 ans » (5 G 59), ou « 68 ans » (5 G 64). Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadri par père et grand père » (5 G 64) et d"indépendant" (5 G 59). Les deux fiches notent qu'il est devenu « aveugle ».

Il est le « fils du nommé Alpha Suloumané, marabout de Kong, et petit-fils d'El-Hadji Saranorho, marabout également originaire de Kong. Ce dernier effectua le pèlerinage à La Mecque ».

« Cultivateur. Ses enfants et quelques boys mettent en valeur ses lougans. N'a pas d'autres ressources ».

« Valeur intellectuelle : « Très ordinaire. Lit et écrit l'arabe sans le comprendre. Ne le parle pas. 4 élèves de Kapélé, de sa famille ».

« Livres : El Coran. El Salatou » (5 G 59).

« Situation médiocre. Influence toute locale. N'entretient des relations extérieures qu'avec Kong d'où il est originaire ».

« Attitude : bonne. N'a suscité aucune difficulté à l'administration. Ne fait pas de politique. Bonne moralité ».

« Rien à craindre. Le peu de valeur intellectuelle de ce marabout comme son ignorance des choses de la religion ne le prédisposent guère à faire œuvre de fanatique ».

Basanassi Saranorho figure également dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916) avec les indications suivantes : « 66 ans, Indépendant, », et son maître : « Amadou Ouattara, Korhogo »[203].

Marty résume les informations en y ajoutant quelques précisions supplémentaires : « son grand-père Al-Hadji Saranorho fit le pèlerinage des Lieux Saints vers 1840, et revenu à Kong, y a acquis le prestige d'un saint. Ba Sanassi s'est installé à Kapélé au cours d'un voyage commercial »[204].

On observera, au passage, cette pratique, sans doute restreinte, du pèlerinage associée à la classe cléricale de Kong. Nous avons déjà noté que le grand-père d'Anzoumana Souaré, du nom de Ladji Souaré, originaire de Diaka (Macina), s'était installé, selon Marty, à Kong à son retour du pèlerinage, à la fin du dix-huitième siècle[205]. Nous pouvons y ajouter Ladji Coulibaly, celui dont nous avons rapporté les mésaventures ci-dessus, et dont nous avons rappelé plus haut qu'un rapport de Bingerville de 1911 le considérait alors – en un raccourci peut-être hâtif – comme le seul de toute la colonie à avoir accompli le pèlerinage[206]. Ce voyage de Ladji Coulibaly aux Lieux saints aurait

202. ANS, 5 G 64 et 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Kiembara, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Basanassi Saranorho. La fiche classée en 5 G 59 contient, en outre, un visa sans commentaire, ni ajout, de l'administrateur de Korhogo à la date du 20 juin 1923.

203. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Kapélé.

204. P. Marty, 1922 : 180.

205. P. Marty, 1922 : 174.

206. ANS, 5 G 63, Lieutenant Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, administratives et économiques. Bingerville, le 3 mars 1911.

donc sans doute eu lieu vers la fin du XIXe siècle. Nous reviendrons sur cette question du *hajj* à propos de Kong.

Baboukéri Dembélé[207]

« Né à Kong vers 1850 », il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il a étudié auprès de « Sori Dembélé, son père, originaire de Kong où il est mort. A un frère à Kapélé, marabout comme lui, qui s'appelle Boukary Dembélé » [voir fiche suivante].

« Fortune : médiocre. Colporteur ».

« Situation très ordinaire. Ne paraît pas jouir d'une influence quelconque. Entretient des relations avec Kong où résident des membres de sa famille ».

« Valeur intellectuelle : Très quelconque. Lit un peu l'arabe manuscrit, mais ne le comprend pas.

3 èlèves, ses enfants ».

« Prétend n'être jamais retourné à Kong depuis qu'il l'a quitté alors qu'il avait 25 ans environ [soit vers 1887].

Prétend n'être jamais allé à Mankono. N'est pas allé à Boron et Kadioha depuis plusieurs années ».

« Attitude : bonne jusqu'à présent ».

« A l'air d'un assez bon vieux tranquille. N'a jamais été l'objet d'aucune plainte. Rien à craindre ni à attendre de lui ». Marty lui consacre deux lignes et signale sa date de décès : « Ba Boukari, né vers 1850, mort vers 1914, qui n'a laissé qu'un souvenir effacé »[208].

Bakary Dembélé[209]

Frère cadet du précédent. « Né à Kong vers 1870 », il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

Il est « venu à Kapélé vers l'âge de 25 ans » [soit vers 1895].

« Son père Sory Dembélé était originaire de Kong, où il est décédé. Ce n'était pas un marabout ».

« Tisserand. Situation très médiocre ».

« Valeur intellectuelle ordinaire. Sait un peu lire l'arabe manuscrit. Ne le comprend pas.

« 2 élèves, ses fils ».

« Attitude… : neutre, pour le moment ».

« Situation tout à fait ordinaire. Entretient encore quelques relations avec des membres de sa famille résidant à Kong. Sans influence, ni renommée ».

207. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Kiembarah, village de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 5 août 1912 au nom de Baboukéri Dembélé.

208. P. Marty, 1922 : 180.

209. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Kiembarah, village de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 5 août 1912 au nom de Bakary Dembélé (appelé « Boukary Dembélé » dans la fiche de son frère Baboukéri Dembélé ci-dessus).

« Prétend, en tous cas, ne pas être retourné à Kong depuis huit ans et ne pas même avoir poussé jusqu'à Mankono, Boron ou Kadioha. Ces assertions doivent être mensongères.
Ne fait pas une bonne impression mais n'a jamais eu, à ma connaissance, été l'objet d'aucune plainte, ni été puni.
Rien à attendre ni à craindre probablement car est pauvre et sans instruction ni influence. Toutefois, n'a rien de sympathique dans l'allure générale et la physionomie. Une maladie des yeux y contribue sans doute ».

Marty apporte des informations complémentaires : « …Bakari, né vers 1870, qui exerce le double métier de tisserand et de maître d'école. Il est certainement meilleur tisserand que lettré arabe. Avec ses yeux clignotants et malades, il n'a pas une mine sympathique. Bakari n'a pas encore d'ouird, mais se fera affilier au tidianisme « quand il aura le temps ». Il ira dans ce but à Bamako et à Ségou, où il a des parents qui y commercent et qui le guideront dans cette voie »[210]. Nous ignorons s'il confirma cette intention.

Marty ajoute une notice sur cette famille Dembélé qui apporte une certaine profondeur chronologique : « Les Dembélé ne sont établis à Kapélé que depuis la destruction de Kong[211]. Leur père, Sori, fils de Bakari, fils de Pondo, fils de Youssoufou, fils d'Ibrahima, fils de N'Falli (Al Fadhil), fils de Mori Kounadi, y a vécu et y est mort. C'est ce Mori qui le premier vint du pays Mandé, vers la fin du dix-septième siècle, et s'installa dans la région de Kong » [212]. On peut penser que cette généalogie avait été fournie sous cette forme par l'un des frères Dembélé. On compte ainsi 7 générations entre l'ancêtre venu du Mandé à Kong et les frères Dembélé. Cela nous mènerait, à titre d'hypothèse, à la première moitié du XVIIIe siècle.

Labassou Saranorho[213]

« Né à Kong vers 1878 ». Un ajout manuscrit sur la fiche précise : « né à Samatiguila au cours d'un voyage du père ». Labassou Saranorho est qualifié de « Dioula » et de « Kadri ». Cette dernière indication est également manuscrite et est accompagnée de sa *silsila* qadiri, qui ne compte que des Saghanogho, soit en remontant la chaîne : Lansana Saranorho de Kong, Ibrahima Saranorho, Femourou Saranorho de Kong, Yahia Saranorho, Abdoullahi al-Kadri de Kong, Mostafa de Boron, qui serait allé en Orient.

Le père de Labassou Saranorho, « Siriki Saranorho, était originaire de Kong et y habitait avant de venir s'installer à Kapélé ».

Labassou Saranorho « a un frère à Kapélé, musulman comme lui, mais non marabout, qui s'appelle Salama Saranorho et s'occupe du commerce des kolas et des bestiaux ».

210. P. Marty, 1922 : 180.
211. La destruction de Kong est de mai 1897. Les fiches de renseignements des frères Dembélé ci-dessus donnent des dates plus ou moins antérieures.
212. P. Marty, 1922 : 181.
213. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, canton de Kiembarah, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 5 août 1912 au nom de Labassou Saranorho.

« Fortune : médiocre. Travaille ses lougans lui-même et, de temps à autre, se fait aider par quelques Bambaras du village lorsqu'il s'y trouve ».
« Était à Kapélé lors de l'arrivée des Français dans le pays »
« A l'air intelligent et décidé. Lit l'arabe manuscrit sans le comprendre. 4 élèves »
« N'a jamais, à ma connaissance, suscité de difficultés à l'administration, ni été l'objet d'une punition disciplinaire »
« Trop jeune encore pour avoir une situation prépondérante et une grosse influence. Entretient quelques relations avec des Dioulas de M'Bengué[214].
« Attitude : bonne jusqu'à présent. Aucune plainte. Pas de mauvaise impression. Ne paraît pour le moment nullement dangereux et rien dans son attitude ne peut laisser supposer qu'il complote un mauvais coup contre nous ».

Marty reprend et résume ces informations et ajoute : « Il a une petite instruction arabe et, vu sa bibliothèque de huit volumes, passe pour le marabout le plus lettré du canton. Son école est fréquentée par une demi-douzaine d'enfants. Labassou est qadri, de l'obédience de Lansana Saranorho, dit Karamoko Bissi, de Kong, […] Labassou a deux frères, Ba Saouté, qui le seconde et le remplace à l'école, et Sabama [Salama] Saranorho, beaucoup plus occupé du commerce des kolas et des bestiaux que de maraboutisme. Tous trois sont intelligents et ouverts et paraissent dévoués »[215].

La *silsila* qadiri de Labassou Saranorho remonte à Kong et, finalement à « Mostafa de Boron » – mais pas plus haut cependant. Nous avons déjà rappelé, d'après Wilks, les mouvements des Saghanogho jusqu'à Kong, Muhammad al-Mustafa, s'était installé à Boron et y serait mort en 1190 H./1776-1777, selon Wilks (1168 H./1754-1755, selon Kodjo), et c'est son fils, Al-Abbas, qui vint s'installer à Kong et en devint l'imam. Selon Wilks, nombre de chaînes de transmission savantes dans cette zone convergent vers al-Abbas Saghanogho, et son père al-Hajj Muhammad al-Mustafa[216]. Cette *silsila* ne mentionne pas al-Abbas, mais elle remonte effectivement à Muhammad al-Mustafa. L'annotation manuscrite anonyme faite par un agent colonial qui reproduit cette *silsila* résulte vraisemblablement d'un entretien avec le karamoko lui-même.

On remarquera le partage des tâches entre les frères : le premier est karamoko sans fortune, le deuxième seconde le premier à l'école et le troisième fait du commerce.

À ces quatre noms des fiches de renseignements de 1912, on peut en ajouter quatre autres, qui figurent, dans deux listes distinctes, dans les Statistiques des écoles (1916)[217].

Dans la première, figurent deux noms : Basanassi Saranorho, déjà bien connu, et dont nous avons cité plus haut la ligne qui le concerne dans cette liste, et un nouveau : « Alimori Saranorho : 57 ans, Indépendant », dont le maître était : « Karamoko Lamine Saranorho, Kong ».

Dans une seconde liste, on trouve trois noms, également nouveaux :

214. M'Bengué est à 75 km au nord-ouest de Korhogo.
215. P. Marty, 1922 : 179-180.
216. I. Wilks, 2000 : 102.
217. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, Année 1916 : Kapélé, en deux listes séparées, et 5 G 64 (200 MI 784), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916].

– « Bambi Touré, 47 ans, indépendant », qui a étudié auprès de « Basanassi Saranorho, Kapélé ».
– « Gaoussou Sogodogo, 42 ans, Indépendant, qui a étudié auprès de Banfara Sogodogo Kapélé »
– « Baba Taraoré, 37 ans, indépendant », qui a étudié auprès de « Béma Taraoré, Kapélé.

Trois d'entre eux ont donc étudié sur place, dont deux dans leur propre famille (Taraoré). Dans les fiches de renseignements comme dans les listes de maîtres coraniques, la grande majorité des karamokos de Kapélé sont sans affiliation confrérique déclarée.

Marty a eu accès à ces trois derniers noms. Il a créé pour eux, faute d'un autre classement vraiment significatif, une sorte de catégorie subalterne composée, écrit-il, de « quelques maraboutaillons, plus avisés commerçants que lettrés arabes, et qui, de temps à autre, apprennent à deux ou trois enfants de leur famille les rudiments du Coran »[218].

Les quatre personnages enregistrés dans les fiches de renseignement semblent d'un standing supérieur : ils sont tous les quatre nés à Kong, de familles maraboutiques pour trois d'entre eux. Ils ont tous les quatre étudié auprès de maîtres de Kong (leur père dans au moins deux cas).

Les fiches de renseignements de 1923 présentent trois nouveaux personnages, dont l'un est un fils de Basanassi Saranorho. Il s'agit donc d'une nouvelle strate générationnelle. Les quatre karamokos qui figuraient dans les fiches de 1912 étaient nés à Kong. Ces trois-ci sont nés à Kapélé. Ce sont, du plus âgé au plus jeune : Boulonatié Touré, Kamara Saranorho, et Soumanifo Saranorho.

Boulonatié Touré
« Marabout à Kapélé[219], né à Kong en 1870 ». « Réside à Kapélé »
Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».
« Fils d'Amara Touré, marabout à Kong ». Il a eu pour maître « El Hassani Konaté, marabout à Kong ».
« Vit avec son frère Karamoko Touré, ses trois femmes dont il a trois fils et fille ».
« Situation tout à fait modeste. Tailleur ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
« 4 élèves, de Kapélé : deux de ses fils, un fils de son frère ».
« Influence à peu près nulle ». « Attitude : bonne. Paraît brave homme ».
« A craindre ? Rien ».

Kamara Saranorho
« Marabout à Kapélé[220]. Almamy de Kapélé ».
« Fils de Bassanassi Saranorho, ancien marabout à Kong, marabout à Kapélé ».

218. P. Marty, 1922 : 181.
219. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Boulonatié Touré.
220. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de kamara Saranorho.

Il « remplace son père aveugle comme almamy ».
« Né à Kapélé en 1884. Réside à Kapélé »
Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».
Il a été l'élève de « Lamine Saranorho, marabout à Kong, décédé (aveugle) ».
« Vit avec son père, trois oncles et ses deux frères. Marié avec deux femmes, dont il a un fils et deux filles ».
« Cultive des lougans avec sa famille ». « Assez aisé ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
4 élèves de Kapélé : deux fils de ses frères ; les parents des deux autres sont cultivateurs ».
« Influence locale ».
« Attitude ; bonne. Valeur morale : paraît bonne ».
« Fait preuve de bonne volonté ».

Soumanifo Saranorho
« Marabout à Kapélé » [221]
« Né à Kapélé en 1888 ».
Il est qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant ».
Il est le « fils de Karamoko Saghanorho, marabout à Kong, décédé » et il a été l'élève de « Gaoussou Saranorho, décédé ».
« Vit avec deux oncles, ses deux femmes dont il a deux fils. Situation modeste. Tailleur ».
« Connaît l'arabe manuscrit. 3 élèves, de Kapélé », dont le « fils de son frère ».
« Influence locale. Attitude : bonne. Brave homme. [A craindre ?] Rien ».

Ces trois karamokos, dont Marty ne fait pas état puisque leurs fiches datent de 1923, sont plus modestes. Ils n'ont que quelques élèves, qui sont souvent leurs propres fils ou neveux. Eux-mêmes sont encore des élèves de marabouts de Kong. On remarquera qu'ils sont tous qualifiés d'« indépendants ». Deux d'entre eux sont des Saghanogho.

Au total, sur les 11 noms réunis au titre des années 1912, 1916 et 1923 à Kapélé, près de la moitié d'entre eux sont des Saghanogho issus, directement ou non, de Kong.

Marty fournit une notice supplémentaire sur un personnage qui paraît plus commerçant qu'homme de religion, et où l'on retrouve la filiation avec Kong : « Baba Touré, Dioula de Kong, né vers 1860, est établi à Kapélé depuis 1890 ; il y fait du commerce et, à l'occasion, donne l'enseignement coranique à trois enfants de sa famille. Il n'a pas d'ouird. Les Touré sont originaires du pays Mandé. C'est Ibrahima Touré, père de Sidi Karamoko, père de Maandiou, père de Gaoussou, père d'Amara, père de Baba qui vint le premier chercher fortune dans la région de Kong »[222]. Ce Baba Touré a le même père que Boulonatié Touré de la fiche ci-dessus. Ce peut être le même ou un frère.

Dans un autre registre, on notera, dans ces documents, les références multiples à des maux d'yeux, lesquels frappent souvent les lettrés âgés. C'est leur « maladie professionnelle » en quelque sorte, bien qu'ils n'en soient pas les seules victimes.

221. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, canton de Kiembarah, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Soumanifo Saranorho.
222. P. Marty, 1922 : 180.

Basanassi Saranorho, l'almamy, est devenu aveugle. Bakary Dembélé a des « yeux clignotants et malades ». Kamara Saranorho, fils de Basanassi Saranorho, a lui-même été l'élève de Lamine Saranorho, marabout à Kong, décédé (aveugle).

Ainsi, à quelques kilomètres de Korhogo, se trouve ce foyer religieux de Kapélé, qui n'est pas exactement son satellite, mais qui, plus encore que Korhogo, comporte une forte composante originaire de Kong. Les relations économiques et intellectuelles de Kapélé avec Korhogo allaient de soi. Pourtant, il n'en est fait aucune mention dans les documents que nous avons réunis. Kong revient constamment. Korhogo/Koko, par contre, n'apparaît pas. Si l'on en croit ces sources administratives, Korhogo n'aurait pas fourni de maîtres aux karamokos de Kapélé en ces années là. Il s'agit donc d'un foyer islamique indépendant doté de sa propre dynamique autour des années 1910 et 1920.

Karafigué

Karafigui, ou Karafigué, est situé à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Korhogo sur la route de M'Bengué. Il relève, dans les années 1920, selon les indications qui figurent sur la fiche ci-dessous, du « canton de Kiembara ». Marty lui consacre quelques lignes : « Karafigui s'honore de la présence de Bassiré Saranorho, Dioula, né vers 1860 ; il y dirige la petite école locale, qui compte de 5 à 10 élèves, et y préside à la prière. Il est l'élève de son père Anzoumana, fils de Sirimana, fils de Sitafa [Mustafa]. C'est ce Sitafa, d'origine Mandé, qui vint le premier dans le Boron vers la fin du dix-huitième siècle »[223]. Nous disposons d'une fiche de renseignements sur Bassiré/Fassiri Saranorho, dont Marty s'est servi.

Fassiri Saranorho

« Fassiri Saranorho[224], marabout et almamy de Karafigué » est « né à Korokara vers 1860 ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant ».

Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Basoumana Saranorho, marabout à Korokara[225], décédé » [226] – dont la parenté avec l'intéressé n'est pas précisée.

« Vit avec ses quatre frères et deux femmes qui lui ont donné deux fils et une fille. Cultive ses lougans avec ses frères. Situation modeste.

223. P. Marty, 1922 : 184-185. Sitafa est un diminutif de Mustafa. Il y eut plusieurs Sitafa – de grand-père à petit-fils – dans la lignée des Saghanogho de Boron et Kong. Marty semble désigner ici l'ancêtre de la lignée, Al-Hajj Muhammad Mustafa Saghanogho, celui qui est venu s'installer à Boron, où il serait décédé dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Sa tombe est ensuite devenue lieu de pèlerinage. Mais il y eut aussi un petit-fils homonyme d'al-Hajj Muhammad Mustafa, « qui fut communément appelé Sitafa pour le distinguer de son grand-père », écrit Kodjo (2006 : 227).

224. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Karafigué, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de « Fassiri Saranorho, marabout et almamy de Karafigué ». Fassiri est l'orthographe de la fiche ; on trouve aussi Basiri dans une liste de 1916 (voir ci-dessous) et dans Marty. Les deux formes sont d'ailleurs équivalentes.

225. Korokara, ou Korokaha, est situé à environ 50 km au nord de Korhogo, à l'écart des principales voies de communication.

226. On trouve des informations biographiques convergentes dans une liste de 1916 : « Basiri Saranorrho, 52 ans, Indépendant », et son maître « Anzoumana Saranorho, Kong » (ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Karafigué).

A quitté Korokara par suite de la dévastation produite par les guerres du canton de Niellé (dont il était) avec le canton de [M]Bengué ».
« Intelligence ordinaire. Connaît l'arabe manuscrit.
3 élèves de Karafigué. Instruit ses deux fils et un fils de son frère ».
« Paraît un brave homme
À craindre ? : Rien ».

La généalogie prestigieuse, qui est prêtée par Marty à Bassiré/Fassiri Saranorho, dont il fait un arrière-petit-fils d'al-Hadj Muhammad Mustafa de Boron, n'est pas confirmée par la fiche de renseignements. Cela ne fait pas de Karafigué un lieu islamique remarquable, ni de l'almamy Fassiri Saranorho un personnage de premier plan.

Cinquante en plus tard, en 1973, Karafigui est décrit comme une agglomération que se partagent Dioula et Sénoufo : « 928 habitants dont 478 Dioula ou apparentés ». Donilébé Soro, le chef du village, « à la fois chef de terre (*tarfolo*) et chef du bois sacré (*sinzanqfolo*) », est apparenté à la famille de Gbon Coulibaly[227]. Tel est l'autre « versant », celui Sénoufo et animiste, du lieu.

Waraniéné

Waraniéné est à 6 km au sud-ouest de Korhogo sur une route en direction de Sirasso et Kanoroba. Dans une enquête sur la gestion foncière et les conflits, menée en 2002, entre différentes catégories de population dans la région de Korhogo, Dominik Kohlhagen offre une description de la situation à Waraniéné qui apporte une série d'informations sur la position des musulmans dans ce village (ce sont, en fait, des Sénoufo convertis et « dioulaïsés ») et livre aussi l'exemple de processus de transformations qui dépassent les limites de cette seule localité. Ce qui est aujourd'hui observable est le résultat d'évolutions qui sont difficiles à dater mais qui remontent vraisemblablement à la fin du XIXe siècle et se sont poursuivies pendant toute la période coloniale.

> « Waraniéné présente l'originalité d'être partagé en deux parties : l'une musulmane et se disant « dioula », l'autre sénoufo et animiste. Alors que l'économie du quartier sénoufo repose sur l'agriculture, notamment la culture du coton, la partie « dioula » vit du tissage et de la commercialisation de toiles et de tenues traditionnelles sénoufo. Les « Dioula » forment la population autochtone et sont majoritaires en formant environ 60 % des habitants. D'origine sénoufo, ils étaient agriculteurs et pratiquaient le poro avant de se convertir à l'islam et de commencer à commercialiser des produits finis. Aujourd'hui, la langue dioula est la langue courante, le poro n'est plus pratiqué et le système de filiation est patrilinéaire. […] Les patronymes mandingues ont été adoptés selon la logique [patrilinéaire] décrite plus haut. Seules quelques familles de « véritable » origine mandingue portent des noms tels que Fofana, Konaté ou Keïta et sont généralement désignées par « les Fofana » pour marquer leur différence avec « les Dioula ». Elles vivent parmi les autochtones et partagent leurs activités.

227. J. Jamin, 1973 : 16.

> Le quartier « sénoufo » se situe en retrait du village. Ses premiers habitants, venus de la région de Mbengué […], se sont vu accorder les terres que les autochtones avaient délaissées en s'adonnant au commerce. Les habitants n'ont jamais cessé d'être considérés comme nouveau-venus. Ainsi, alors que les Sénoufo immigrés sont seuls à accorder une importance religieuse à la forêt sacrée du village, ce sont les autochtones convertis à l'islam qui en sont les gestionnaires »[228].

Nous retiendrons de cette description cette situation paradoxale où le « Dioula » d'origine Sénoufo est l'autochtone et le « Sénoufo » (venu de la région de M'Bengué), l'allogène. C'est un rappel utile contre toute essentialisation des identités « Dioula » et « Sénoufo » et une bonne illustration des mutations ethniques, culturelles et linguistiques qui n'ont cessé de s'opérer, à différents moments, dans le Nord ivoirien.

Par contre, nous n'avons aucune information sur les personnages islamiques de ce village.

Napiéolédougou

Bien que ce village soit plus éloigné de Korhogo que les précédents, nous l'intégrons à leur suite. Napiéolédougou se trouve, en effet, à 25 km au sud-est de Korhogo. Marty mentionne brièvement le canton dont il est le chef-lieu : « Le canton de Napiéolédougou ne renferme que 200 Dioula musulmans contre 9 600 Senoufo fétichistes. Le chef, Omar Diarassouba, fétichiste malgré son nom, flirte avec les marabouts. C'est un homme intelligent et plein d'activité »[229].

Lessana Sissorho

Grâce à une fiche de renseignements de 1923, nous pouvons nommer un des karamokos du village. Il s'agit de « Lessana Sissorho, marabout à Napiéolédougou »[230], qualifié de « Malinké » et de « Tidiana ». « Né à Kankan vers 1880 », il « réside à Napiéolédougou ». Il a eu pour maître « Siriki Sylla, marabout à Nomo (canton de Kankan) »

Son père se nommait « Mamadou Sissorho, habitant canton de Kankan, décédé ».

« Vit avec ses deux neveux, deux femmes dont il a une fille ».

« Reçoit, à l'occasion des fêtes, des cadeaux en nature (riz, mil, maïs, poulets) du chef de canton Omar Diarrassouba ».

« Ressources : il y a 13 ans, faisait le colporteur. Fait maintenant le commerce des colas qu'il envoie chercher à Agboville, Dimbokro, et qu'il vend aux indigènes par l'intermédiaire de ses femmes et de deux boys ».

« Connaît l'arabe manuscrit.

228. D. Kohlhagen, s.d ; [2002] : 10-11.
229. P. Marty, 1922 : 187.
230. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et village de Napiéolédougou, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de Lessana Sissorho.

3 élèves, de Napiéolédougou – ses deux neveux et le fils d'un forgeron ». « Influence locale. Attitude : bonne ».
« Paraît intelligent. Paraît brave homme ».
« À craindre ? : Rien ».

Voici donc l'image fugitive d'un karamoko guinéen tijani, et en même temps commerçant, dans cette zone.

Un village fondateur : Kadioha

Plus importante, dans l'environnement de Korhogho, est l'agglomération de Kadioha, située à 75 km au sud du chef-lieu du Kiembara. Marty écrit à son propos : « Sur le même pied que Korhogo-Koko, il faut, au point de vue islamique, mettre le centre de Kadioha qui s'enorgueillit de ses quatre mosquées, dont une diouma, de ses douze écoles coraniques et de ses notables musulmans. Les mosquées, toutes de banco avec contreforts et piliers, sont bien entretenues »[231].

Comme nous l'avons déjà noté, le récit de fondation de Korhogo souligne le rôle des habitants de Kadioha et de Boron, et de leurs marabouts, dans l'autorisation d'installation des migrants venus de Kong et dans la récitation de bénédictions pour leur réussite[232].

Avec la promotion de Korhogo comme centre administratif, ces liens symboliques et religieux s'accompagnent d'une activation des échanges économiques entre les trois centres. Comme l'écrit Labazée, déjà cité plus haut : « Participent à ce commerce les kabila des bourgs dioulas de Kadioha et Boron, venus tôt s'installer au quartier Koko de Korhogo »[233].

Les Statistiques des écoles (1916)

Si l'on s'en tient aux Statistiques des écoles de1916[234], c'est, avec 14 noms de karamokos, un centre religieux aussi important que Korhogo, qui en a 15 dans la même liste.

Liste des karamokos de Kadioha (année 1916)

Nom	Âge	Ordre auquel le marabout est affilié	Maître dont il a suivi les leçons	Localité où il a étudié
Babou Keïta	62 ans	Kadria	Almami Karamorho Saranoro	Kadioha
Sidiki Saranorho	45 ans	Kadria	Almami Karamorho Saranoro	Kadioha
Alfa Moussa Cissé	50 ans	Kadria	Bokari Sidiki Cissé	Kadioha
Bakassoum Keïta	50 ans	Kadria	Almami Saranorho	Kadioha
Farikou Saranorho	52 ans	Kadria	Almami Saranorho	Kadioha
Badji Haidara	45 ans	Kadria	Siriki Saranorho	Kadioha
Bemba Dembélé	44 ans	Kadria	Kalidogo Farka	Mankono
Seydou Cissé	46 ans	Indépendant	Alfa Moussa Cissé	Kadioha
Seydou Touré	61 ans	Kadria	Alfa Moussa Cissé	Kadioha

231. P. Marty, 1922 : 177.
232. E. Bernus, 1961 ; T.F. Ouattara, 1999 : 42-43.
233. P. Labazée, dans E. Grégoire et P. Labazée, 1993a : 534.
234. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kadioha.

Seydou Taraoré	51 ans	Indépendant	Tiémorhoba Taraoré	Kadioha
Bamoro Keïta/ Koita	45 ans	Kadria	Almami Saranorho	Kadioha
Karamorho Fofana	66 ans	Kadria	Almami Saranorho	Kadioha
Tehadi ? Cissé	64 ans	Kadria	Alfa Moussa Cissé	Kadioha
Dafatigui Taraore (5 G 64, Ajout Ms.)	Né v. 1850	Kadria	Souleiman [?]	pas de nom de localité

La Qadiriyya apparaît largement dominante, avec 12 karamokos. Seuls 2 d'entre eux sont classés sans affiliation confrérique, soit un résultat apparemment inverse de celui de Korhogo.

De façon spectaculaire, tous ces karamokos, sauf un (qui a étudié à Mankono), ont été formés sur place, à Kadioha, dont 6 auprès de Almamy Saranorho et 3 auprès d'Alfa Moussa Cissé.

Marty a repris 11 de ces 14 noms exactement dans le même ordre (ce qui permet d'identifier sa source). Selon son habitude, il a eu le souci de transformer les âges indiqués en dates de naissance. Parmi eux, Babou Keita a eu droit à une notice préalable distincte. Quant au 14e nom de la liste, qui a été ajouté de façon manuscrite, Marty n'en a pas eu connaissance, mais il a répété deux fois le nom de Karamoko Fofana, avec deux dates de naissance voisines. De 10 de ces noms (celui de Babou Keita ayant donc été traité auparavant à part), Marty a fait un fourre-tout, qualifiant ses membres de « personnages de second plan » et les présentant « tous [comme] les élèves coraniques et les disciples qadria de l'Almamy Sarahorho [*sic*] »[235], alors que seulement 5 d'entre eux sont, dans cette même liste, désignés comme des élèves de l'almamy.

Il est vrai que l'Almamy Saranorho a été le maître des études islamiques dans ce village. Marty met précisément en exergue sa personnalité, dont nous allons d'ailleurs retrouver, à plusieurs reprises, la trace dans nos sources, et que Clozel avait cité, quoique de façon fautive, dès 1902[236]. Marty a eu accès à des renseignements à partir desquels il donne une notice biographique personnalisée qu'il vaut la peine de reproduire :

> « L'école de Kadioha a été mise en honneur par la haute valeur et la sainteté du grand Ba Karamoko Keita, dit Almamy Saranorho, pôle islamique de la région pendant plus d'un demi-siècle. Ba Karamoko était né à Kadioha vers 1835. Il était de famille maraboutique fort ancienne et son père était déjà chef des marabouts locaux. Fort intelligent, d'une moralité irréprochable et en bons termes avec les Français, ce petit vieillard à l'oeil vif fut toute sa longue vie le véritable maître de Kadioha, dont les chefs successifs s'inspirèrent toujours de ses conseils.
>
> Pendant l'occupation du Sano[237] par les bandes de Samory, il vécut en bons termes avec les représentants du despote, auxquels il procura des vivres, mais

235. P. Marty, 1922 : 179.

236. Clozel, à partir d'une enquête menée en 1900-1901 sur les personnages religieux du Nord, cite « Bakara Moro Keïta à Kadiou, territoire de la haute Bandama », qu'il qualifie de « Kadria ». Il convient de lire, en réalité : « Ba Karamoko Keïta, à Kadioha… » (F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 52).

237. Le Sano est le pays de Kadioha.

il se défendit toujours, par la suite, d'avoir été dévoué à Samory, alléguant n'avoir agi ainsi que par contrainte.
L'influence morale de Ba Karamoko ne s'étendit guère au delà du Sano, du Boron et du Diédougou[238], où, en rapports constants avec les chefs, il exerça sur eux une action sensible. Il étendait particulièrement cette sorte de domination sur Cissé Saouaté, chef de Kadioha. Il fut le chef reconnu des marabouts de la région et l'almamy en titre, pendant plus d'un demi-siècle, de la grande mosquée de Kadioha. Cette mosquée fut d'ailleurs l'oeuvre de son père et fut édifiée, puis maintes fois restaurée depuis avec le concours et les aumônes des musulmans et même des fétichistes de Kadioha.
À Ba Karamoko, mort vers 1908, succéda son frère Bansoumana Keita ; né vers 1840, Bansoumana, dit aussi Karamoko Ba, n'avait pas l'envergure de son frère aîné. Il se contenta de diriger modestement les talibés de la région, mais en vertu de la force acquise la zaouïa continua à progresser et a fait sous sa direction des adeptes dans le Kiembara et le Kanogoba[239].
Bansoumana a disparu vers 1915. Ce sont ses deux neveux qui président maintenant aux destinées de la zaouïa qadrïa de Kadioha, Babou Keita et Batiguibou Keita »[240].

Les fiches de renseignements de 1912 et 1913

Nous disposons de deux fiches de renseignements, l'une sur « Babourou Keita, ou Koita » (pour l'année 1912) et l'autre sur « Moussa Cissé » (pour l'année 1913). Le premier, Babourou (ou Babou) Keita (ou Koita), est précisément l'un de ces deux neveux de Bansoumana désignés par Marty (bien qu'il soit le seul à mentionner cette parenté). Il figure aussi dans les Statistiques des écoles (1916) sous le nom de Babou Keita.

On remarquera que Bansoumana Keita, qui, selon Marty, avait été l'almamy de Kadioha (v. 1908-1915), est absent, aussi bien de ces fiches de renseignements de 1912/1913 que de la liste des maîtres des karamokos dans les Statistiques des écoles de 1916.

Babou, ou Babourou, Keita, ou Koita

« Babou, ou Babourou, Keita, ou Koita » est « né à Kadioha ».Nous avons deux fiches presque identiques à son nom[241]. Il est « âgé [en 1912] d'environ 50 ans ». Qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Kadria », il a a été l'élève de « Almamy Sarhanoro ». Il est « fils de Ba-Koita, marabout originaire du canton de Kiembara (Korhogo) ». « Ses ancêtres étaient, paraît-il, originaires de Ségou ». « Situation de fortune médiocre. Commerce des kolas ».

238. Le village de Diédougou est à une cinquantaine de kilomètres au sud de Boron.
239. Kanogoba, ou Kanoroba, est à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Kadioha. Il est à nouveau mentionné ci-après.
240. P. Marty, 1922 : 177-178.
241. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de « Babourou Keita, ou Koita », et 5 G 59, cercle de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de « Babou Keita (ou Babourou Keita) », pratiquement identique, à quelques détails près, à la précédente.

« A suivi le chef du Sono [pays de Kadioha] et Tiémorho Bilali[242] dans la colonne dirigée par les sofas de Samory contre les habitants du Kannorobah[243]. A réintégré Kadioha à notre arrivée dans le pays »
« Rien à signaler. Est néanmoins à surveiller car a assez d'influence dans cette région sud-ouest du cercle dont la plupart des habitants sont musulmans et assez enclins à échapper, chaque fois qu'ils le peuvent, à notre autorité ».
« Entretient des relations avec les musulmans du Boron et du Ouagadougou [*sic* – pour Ouorodougou][244]. Possède une certaine influence.
Attitude : assez bonne ».
« Intelligent. Ne parle, ni ne comprend l'arabe. Lit l'arabe manuscrit et le comprend » (5 G 64). « Sait lire et écrire sa langue à l'aide de caractères arabes » (5 G 59) ».
« Enseignement primaire (Lecture du Coran, Eldiabouri[245]).
3 élèves, dont 2 de Kadioha (Parents tisserands, colporteurs, marchands de kolas) ».
« Valeur morale : assez bonne.
Rien à craindre de lui, à condition de lui faire sentir de temps à autre qu'on a l'œil sur lui ».

L'appréciation finale de l'administrateur est balancée et reprend différents aspects de la personnalité relevés dans la fiche :

« Homme d'une grande piété. Intelligent, très digne dans ses attitudes, proteste de son dévouement à notre cause mais à surveiller car jouit d'une réelle influence dans le canton. S'il est incapable de lever contre nous l'étendard de la révolte, est, par contre, très capable de contrarier sournoisement nos plans de conquête pacifique et de mise en valeur du pays – Signé : Korhogo, le 12 mai 1912. Huguenin administrateur ».

C'est lui que Marty a distingué par une notice de quatorze lignes qui est directement inspiré de la fiche de renseignements de 1912. Après avoir rappelé, comme il a été dit, ses connivences avec les sofas de Samori, il conclut, de façon plus favorable que Huguenin dix ans plus tôt, signe que, entre temps, comme nous le verrons plus loin, son image est devenue entièrement positive :

« Il est revenu à la vie plus digne d'homme d'étude et de prières. Intelligent, pieux,

242. Bilali était un des généraux de Samori. Il réprima notamment une révolte Sénoufo à Kadioha (voir R. Launay, 1988a : 58-59).
243. Kanogoba, ou Kanoroba, Kannorobah, est, comme indiqué ci-dessus, à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Kadioha et à 74 km au sud-est de Korhogo. Marty a repris cette phrase à l'identique (1922 : 178).
244. Ouagadougou n'a guère de sens. C'est une erreur de copiste pour Ouorodougou (Mankono et Séguéla). Nous en trouverons un autre exemple.
245. Il s'agit d'*al-Zabūr*, un recueil de 150 hymnes et chants spirituels. Chaque chant, à quelques exceptions près, comporte, au début, le nom de l'auteur auquel il est attribué. Dāwūd (David) est ainsi désigné comme l'auteur de la majorité d'entre eux (et cela dès le début d'*al-Zabūr* : chants 3 à 9 – les 1 et 2 n'ayant pas de nom d'auteur), mais on trouve également d'autres prophètes et saints personnages. Pour simplifier, on l'appelle souvent le *Zabūr* de Dāwūd (« les Psaumes de David »). Nous avons déjà noté que ce livre figurait dans les bibliothèques de Samatiguila et Odienné au début des années 1920. On en trouve aussi sept exemplaires dans la *Bibliothèque 'umarienne de Ségou*, mais ce ne sont que de brefs fragments (N. Ghali et al., 1985 : 405).

instruit, très digne dans ses attitudes, Babou proteste de son amitié à la cause française et rien ne permet d'en douter. Il entretient des relations avec toutes les personnalités de la région et même du bas Soudan. Il jouit d'une très grande considération et exerce les fonctions d'almamy à la grande mosquée de Kadioha. C'est un personnage intéressant et à ménager »[246].

Nous retrouverons Babou Keita dix ans plus tard à l'occasion d'une nouvelle fiche sur lui, en 1923. Entre temps, cet homme influent sera devenu almamy de Kadioha.

Moussa Cissé

Moussa Cissé[247] est « né à Kadioha ». Il a alors [en 1913] « environ 53 ans » – « 50 ans » d'après les Statistiques des écoles (1916). Il est qualifié de « Mandé-Dioula ». À la question sur sa « secte religieuse », il est répondu « Kadioha » [*sic*]. Il a eu pour maître « son père Bakary Sidiki Cissé » (« Bokari Sidiki Cissé », d'après les Statistiques des écoles, 1916). Il « a tout le temps vécu à Kadioha ». « N'a pas fait de commerce. A toujours vécu de ses plantations ».

« Paraît avoir peu d'influence. Attitude : correcte ».

Il ne connaît pas l'arabe.

Il a « 3 élèves (deux enfants pour lui, un pour son frère[248]) de Kadioha ».

« Son père et le vieux Saouaté [chef de Kadioha] sont frères de même père. Est fils du frère du vieux chef de Kadioha[249] ».

On prendra garde à un problème d'homonymie. Le « Alfa Moussa Cissé » qui a été le maître de trois karamokos de la liste, dont les âges vont de 46 à 64 ans, ne peut être celui dont nous parlons ici.

Ce Moussa Cissé est en tous cas, un notable local. Sa fiche de 1912 le qualifie d'ailleurs de « chef musulman » et il est lui-même un neveu du chef de Kadioha, qui est aussi un Cissé. Par contre son niveau de compétence et de notoriété est modeste : il ne connaît pas l'arabe et n'a que 3 élèves de sa propre famille, deux fils et un neveu.

Les réponses de l'administrateur du cercle de Kong (1920)

En 1920, de retour à Dakar, Marty prépare son livre et adresse des questions écrites à différents administrateurs de Côte d'Ivoire pour préciser certains points. Il écrit dans ce sens à l'administrateur du cercle de Kong, notamment pour avoir, comme on l'a dit, des éclaircissements sur Mamadou Daw le présumé sénoussiste. La réponse de l'administrateur contient également le bilan suivant sur les « marabouts de Kadioha »[250] :

246. P. Marty, 1922 : 178.

247. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, canton de Kadioha, localité : Kadioha, fiche de renseignements ouverte le 22 juin 1913 au nom de Moussa Cissé.

248. Lire : 3 élèves, dont 2 sont ses enfants et le troisième un enfant de son frère.

249. Selon Marty, l'almamy Ba Karamoko (m. 1908) de Kadioha avait de l'influence sur « Cissé Saouaté chef de Kadioha » (1922 : 178).

250. ANS, 5 G 64, Administrateur du cercle de Kong à directeur du Bureau des Affaires musulmanes à Dakar en mission à Bingerville, 10 avril 1920. Marty était donc en tournée en Côte d'Ivoire à cette date.

> « Les deux plus instruits sont : Babou Koita, 60 ans environ ; Batiguibou Koita, 55 ans environ.
> Tous les deux, comme tous les marabouts de Kadioha du reste, sont les élèves de Limamy Sarhanorho[251], marabout à Kadioha.
> Babou Koita [et] Batiguibou Koita ont reçu l'ouirdou de Limamy Sarhanoro qui le tenait de Lebassou Sarhanoro de Kadioha, [puis] de Bassamba Sarhanoro de Kadioha, [puis] de Fassiriki Sarhanoro de Kong, [puis] de M'Fa Alladji Sarhanoro de Kong, [puis] de Kassoumou Sarhanoro de Kong ». L'administrateur ajoute que « Babou Koita et Batiguibou n'ont pas pu indiquer le marabout qui avait… »[252].

La suite est illisible, mais on en comprend aisément le sens : ils n'avaient pu remonter plus loin dans la chaîne de transmission.

Nous retrouvons donc là Babou Keita/Koita, déclaré ici plus jeune en 1920 (« 60 ans environ ») que dans sa fiche de 1913 (« 62 ans ») ! La *silsila* (qadiri) des deux Koita, que Marty a reproduite à l'identique[253], remonte à trois transmetteurs Sarhanoro/Saghanogho successifs de Kong, en passant par Limamy/Almamy Saranorho de Kadioha[254], la personnalité islamique du village à la fin du XIXe siècle. Par contre, elle ne remonte, ni à Al-Abbas, l'imam de Kong, ni à Muhammad al-Mustafa, de Boron, comme dans la *silsila* de Labassou Saranorho à Kapélé, avec laquelle elle n'a pas non plus de chaînons communs. C'est une filiation distincte. Cette *silsila* ne remonte pas davantage aux Kounta, qui sont à l'origine des transmissions qadiri dans la zone, comme nous en verrons des exemples à Kong. C'est donc un segment de *silsila* difficile à confirmer et commenter.

Sur Batiguibou Keita, nous n'en savons pas plus. Marty, qui en fait, comme on l'a dit, un des neveux et successeurs spirituels de l'ancien almamy Bansoumana, le range parmi les figures secondaires : « Batiguibou Keita, né vers 1865, petit maître d'école, est beaucoup moins notoire »[255].

Les fiches de renseignements de 1923

Pendant l'année 1923, de nouvelles fiches de renseignements de « personnages maraboutiques » sont adressées au Bureau des Affaires musulmanes de Dakar. Celles qui concernent Kadioha offrent une nouvelle liste de 9 noms. Babou Keita, déjà titulaire d'une fiche en 1912 et premier de la liste de karamokos dans les Statistiques des écoles du cercle de Kong (1916), distingué à nouveau comme un des deux plus instruits du village en 1920, est devenu la personnalité principale. Il y a donc, sur dix années, une grande continuité dans sa notoriété. Sa fiche de 1923[256] reproduit largement celle de 1912.

251. C'est là l'origine de l'affirmation de Marty selon laquelle « tous les marabouts de Kadioha » sont les élèves d'almamy Sarahorho. Marty a combiné ici la liste de noms de 1916 avec la réponse de l'administrateur de 1920.
252. Marty reproduit cette chaîne de transmission (1922 : 179).
253. P. Marty, 1922 : 179. Marty a choisi d'écrire Fa Sidiki Saranorho à la place de Fassiriki Sarhanoro.
254. Selon Marty, il est mort vers 1908 (1922 : 178).
255. P. Marty, 1922 : 178.
256. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton et localité de Kadioha, fiche de renseignements ouverta au nom de « Babou Keita » le 28 juin 1923.

Les autres noms enregistrés par les fiches de 1923 sont différents de ceux des années 1910. Nous présentons ces 9 personnages dans leur ordre présumé de naissance.

Babou Keita

Babou Keita est devenu le plus ancien et il est désigné, cette fois, comme l'almamy de Kadioha. On se souvient que sa « situation de fortune » était jugée « médiocre » en 1912. En 1923, sa « situation [est] maintenant assez aisée ». Le document rappelle qu'il est « fils de Ba Koïta, marabout à Korhogo, décédé ».

Les appréciations plutôt positives de la fiche de 1912 ont été reprises et brièvement actualisées : «Valeur morale : assez bonne. Peut rendre quelques services ». Un complément de 1923, ajouté au bas de la liste de 1912, indique : « 24 juin 1923 : n'a plus que deux élèves ». Il n'en avait d'ailleurs que 3 en 1912, autre marque de continuité.

Sidiki Cissé

Sidiki Cissé[257], « marabout à Kadioha », « né à Kadioha vers 1865 », est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a été l'élève de « Famessa [Fa Moussa ?] Cissé, marabout à Kadioha ».

« Vit avec deux femmes, dont il a deux filles et un fils.

Cultive ses lougans et se livre au travail de teinture.

Alla à Ouorodogou au moment des guerres de Samory ».

« Connaît l'arabe manuscrit. N'a pas d'élèves ».

« Influence tout à fait locale. Attitude : bonne.

Semble franc et brave homme. Doit être fort peu connu en tant que marabout ».

« À craindre ? : Rien ».

Soumana Dembélé

Soumana Dembélé[258], « marabout à Kadioha », « né à Kadioha vers 1868 », est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a été l'élève de Kaboula Farika, marabout à Bissidougou[259].

Il est le « fils de Karamoko Dembélé, marabout à Kadioha, décédé.

Vit avec deux femmes dont il a un fils et deux filles

Cultive des lougans de tabac ».

« Alla à Ouorodougou au moment de Samory ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou ; 7 élèves, de Kadioha (parents : cultivateurs et tisserands) ».

« Influence tout à fait locale. Attitude : bonne. Paraît très brave homme.

À craindre ? : Rien ».

257. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseigneemnts ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sidiki Cissé. Cette fiche, comme les suivantes est signée à Korhogo par l'administrateur. Le chef-lieu du cercle de Kong est, en effet, à Korhogo.

258. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Soumana Dembélé.

259. Bissidougou est à une trentaine de kilomètres au sud de Kadioha, et à 12 km à l'est de Boron.

Bounofana Sissoko

Bounofana Sissoko[260], désigné comme « marabout à Kadioha », est « né à Kadioha vers 1870 » et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il est « fils de Sidiki Sissoko, marabout à Kadioha, décédé ». « N'est pas marié » ;

« Au moment des guerres de Samory, alla à Ouorodougou ».

« Cultive le tabac et fait du tissage »

« Connaît l'arabe manuscrit

Possède le Salatou.

1 élève, de Kadioha. Père : cultivateur ».

« Influence presque nulle ; Aucune relation extérieure.

Attitude : bonne

À craindre ? : Rien ».

Alfamana Daniorho

Alfamana Daniorho[261] est « né à Kadioha en 1870 », et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et « Indépendant ».

« Fils de Bakamourou Daniorho, décédé ».

Il a eu comme professeur « Sanoussi Diarassouba, marabout à Kadioha, décédé ».

« Vit avec une femme dont il a un fils ».

« Tisserand. Situation très modeste ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou. 1 élève, de Kadioha (père : tisserand) ».

« Alla à Ouorodougou au moment des guerres de Samory »

« Influence nulle »

« Attitude : bonne. Reste tranquille ».

« Valeur morale : Brave homme ».

[À craindre ?] Rien

Sulayman Cissé

Sulayman Cissé[262], désigné comme « marabout à Kadioha », est « né à Kadioha vers 1872 » et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a été l'élève de son père Famessa [Fa Moussa ?] Cissé, marabout à Kadioha, décédé.

« Vit avec deux femmes dont il a deux fils et deux filles.

Cultive des lougans de mil. Entre temps, fait le tisserand ».

« Alla à Ouorodougou au moment des guerres de Samory ».

« Connaît l'arabe manuscrit.

Possède le Salatou

6 élèves, de Kadioha. Parents : cultivateurs et tisserands ».

260. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseigneemnts ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bounofana Sissoko.

261. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseigneemnts ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Alfamana Daniorho, marabout à Kadioha ».

262. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseigneemnts ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sulayman Cissé.

« Attitude : bonne. Donne l'impression d'un homme franc
À craindre ? : Rien ».

Baguéma Souaré

– Baguéma Souaré[263] est désigné comme « marabout à Kadioha ». Il est « né à Kadioha vers 1875 » et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il a été l'élève de « Dogodi Souaré, marabout à Kadioha, décédé ».

Il est le « fils de Dogodi Souaré, marabout à Kadioha, décédé.
Vit avec deux femmes, dont il a un fils et trois filles.
Cultive le tabac et s'occupe de confectionner des boubous. Situation tout à fait moyenne.
Vint à Ouagadougou [*sic*, pour Ouorodougou] au moment des guerres de Samory.
« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Rissala
5 élèves, de Kadioha Parents : tisserands cultivateurs »
« Influence tout à fait locale. Attitude : bonne
Paraît brave homme. À craindre ? : rien »

Lassana Saranorho

Lassana Saranorho[264] est désigné comme « marabout à Kadioha ». Il est « né à Kadioha vers 1878 » side. Il est qualifié de « Dioula » et d" « indépendant ». Il a été l'élève de « son frère Sidiki Saranoko, marabout à Kadioha (marabout très âgé et aveugle) ». Il est le « fils de « Vaalmamy Saranorho, marabout à Kadioha, décédé ».

« Vit avec son frère, trois femmes dont il a un fils et une fille. Cultive le tabac. Situation modeste ».
« Alla à Ouorodougou au moment des guerres de Samory ».
« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou.
2 talibés, 10 élèves de Kadioha. Parents cultivateurs ».
« Paraît intelligent et assez franc. A craindre ? : Rien ».

Saouti Salifou

– Saouti Salifou[265] est désigné comme « marabout à Kadioha ». Il est « né à Kadioha vers 1895 » et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il a été l'élève de son père « Tiémoroba Salifou, marabout à Kadioha, décédé il y a un mois ».

« N'est pas encore marié. Vit avec un oncle. Cultive le tabac. Ne peut être connu que par son père. A pris d'ailleurs ses élèves ».
« Connaît l'arabe manuscrit
Lecture du Coran. Possède le Salatou
12 élèves, de Kadioha. Parents : cultivateurs »
« Attitude : bonne.

263. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Baguéma Souaré.
264. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Lassana Saranorho.
265. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Kadioha, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Saouti Salifou, marabout à Kadioha ».

Donne l'impression d'un brave homme.
À craindre ? : Rien ».

De ce *corpus* de 1923, différentes tendances se dégagent.

La première est la très forte transmission et reproduction familiale : 7 sur 9 sont des fils de marabouts.

Tous sont originaires de Kadioha et y ont fait leurs études (sauf un, à Bissidougou). 4 sont qualifiés de qadiri et 5 d'"indépendants". La formule standard pour tous est : « connaît l'arabe manuscrit », ce qui indique une capacité à lire le Coran et d'autres textes, sans plus. Ainsi Babou Keita « ne parle, ni ne comprend l'arabe » mais « connaît l'arabe manuscrit ». En outre, comme on l'a noté dans plusieurs cas, il « sait lire et écrire sa langue à l'aide de caractères arabes ».

Ces 9 personnes enseignent à un total de 44 élèves, dont 2 talibés, si l'on en croit ce recensement administratif, certainement sous-évalué.

6 sur 9 possèdent le Salatou, ou *Dalā'il al-khayrāt,* ouvrage de dévotion à l'endroit du Prophète, dont la récitation était réputée apporter des bénédictions. L'usage de cet ouvrage vient là immédiatement après celui du Coran – autre trait commun dans la zone.

Babou Keita est le seul à avoir participé à des opérations des forces samoriennes. Par contre, 7 autres ont préféré fuir et sont allés « à Ouorodougou au moment des guerres de Samory ». Babou Keita entretient, pour sa part, des relations avec les musulmans de Boron et du Ouorodougou. Il y a donc une polarisation particulière des lettrés de Kadioha vers le sud, bien qu'ils aient fait leurs études sur place.

Ces conclusions concordent, en partie, avec celles tirées du corpus de 14 karamokos établi sept ans plus tôt, d'après les Statistiques des écoles de 1916. Tous, dans les deux cas, sont originaires de Kadioha et y ont fait, sauf exception (un cas à Mankono dans la liste de 1913, un cas à Bissidougou dans une fiche de 1923), leurs études.

Par contre, sur le plan confrérique, la Qadiriyya, qui apparaissait largement dominante en 1913, ne compte plus que moins de la moitié des personnalités islamiques du lieu en 1923. Comme il s'agit de décomptes administratifs, dont nous avons déjà mesuré les limites, nous n'en tirerons pas de conclusion définitive.

Il nous faut enfin faire une place à des karamokos de Kadioha dont nous ne connaissons l'existence que de façon indirecte. Nous les avons rencontrés dans des fiches de renseignements établies, en 1923, au titre des villages de Sirasso et de Nafoun, situés à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest.

À Sirasso, on trouve ainsi un karamoko du nom de Bamoulé Cissé[266], « né à Kadioha vers 1878 », élève de « son père, Basséna Cissé, marabout à Kadioha, décédé » et sans affiliation confrérique. À Nafoun, l'almamy, qui se nomme Bakaramoro Sako[267], est « né

266. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bamoulé Cissé.

267. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et village de Nafoun, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bakaramoro Sako. Le chef-lieu du cercle de Kong est alors à Korhogo. C'est là que le document est signé par l'administrateur.

à Kadioha vers 1873 ». « Fils de Sinali Sako, marabout à Kadioha, décédé », il a eu pour maître « Souleymane Sako, marabout à Kadioha, décédé ». L'Administration note également qu'il « se déplace pour aller à Kadioha ».

Ainsi, à côté des figures qui tiennent le haut du pavé aux yeux de l'Administration à Kadioha, il existe d'autres karamokos qui, eux, sont passés inaperçus sur place. C'est un bon exemple des limites de l'observation coloniale, un tel cas ayant valeur plus générale. Avec ces deux noms, nous relevons la trace de deux Cissé de plus à Kadioha.

Kadioha représente donc un foyer islamique autonome attractif. L'influence de Kong y semble plus distante. Les liens, quand il y en a, sont du côté de Boron[268] (Bissidougou s'y rattache) et du Ouorodougou. Néanmoins, la réponse de l'administrateur du cercle de Kong au questionnaire de Marty, en 1920, attire l'attention sur une chaîne de transmission qui remonte à Kong, avec trois transmetteurs Sarhanorho/Saghanogho successifs de Kong. Il y a donc, par les transmissions qadiri, un lien de généalogie spirituelle entretenu avec Kong et, plus particulièrement, avec les Saghanogho. Cela ne se reflète pas dans les autres informations biographiques. Il est vrai qu'entre temps, le magistère de Kong a aussi été fortement bousculé par les évènements et les destructions et que l'almamy Saranorho appartenait à une génération plus ancienne. Cet éloignement par rapport à Kong est donc le résultat des évolutions récentes.

Les villages au nord-ouest et à l'ouest de Korhogo

Cette région est organisée autour de deux pôles principaux, devenus chefs-lieux de canton à l'époque coloniale : Niellé et M'Bengué, distants l'un de l'autre de 40 km. Les deux villages proches ont été rivaux et ont, tous les deux, subi les ravages des guerres locales. Ils se trouvaient, en effet, à la fin du XIXe siècle, aux lisières de l'empire de Tiéba, le seigneur de guerre de Sikasso, capitale du Kénédougou, et ils ont, chacun d'entre eux, essayé d'instrumentaliser les forces de Tiéba à leur profit contre l'autre. Ces guerres intestines, dans les années 1870-1880, jointes aux ravages des troupes de Tiéba, ont dévasté cet espace[269].

Niellé et M'Bengué, de leur côté, lançaient également des raids de capture d'esclaves, pour leur propre compte ou celui de Sikasso, et ensuite de Samori, contre leurs voisins Sénoufo de la région de Kadiolo (à 50 km au nord de Niellé, au sud Mali actuel), pris, eux aussi, entre plusieurs feux[270].

L'arrivée de Samori allait ajouter de nouveaux bouleversements. Selon Person, toute cette région, par la volonté même de Samori, devint une sorte de no man's land[271]. Pour éviter tout autre conflit avec le Kénédougou, Samori créa une zone tampon entre la limite sud du Kénédougou et le nord de la région de Korhogo. « En janvier 1895, ses sofas forcèrent la population de la chefferie de M'Bengué à évacuer leurs terres pour se réinstaller à l'ouest de Korhogo dans le village actuel de M'Benguébougou »[272]. Les gens de Katiali, un village à une vingtaine de kilomètres au sud de M'Bengué, durent, eux aussi, se dépla-

268. Boron n'est qu'à une trentaine de kilomètres au sud de Kadioha.
269. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 235.
270. B.E. Frank, 1993 : 394, n. 27, ap. C. Rondeau, 1980 : 293-295.
271. Y. Person, 1975 : 1577.
272. Y. Person, 1975 : 1578. M'Benguébougou est à 22 km à l'ouest de Korhogo.

La région au nord-ouest de Korhogo

Distance : Korhogo-M'Bengué : 75 km.
Source : http://fr.getamap.net/cartes/cote_d_ivoire/(iv17)/_nielle/
Extrait de la carte. Données cartographiques Google.

cer au sud du Bandama[273]. Le Kiembara, qui avait su maintenir une neutralité active, sous la direction de Gbon Coulibaly, a pu servir de refuge à ceux qui fuyaient la région.

Niellé

Niellé, ou Nielé[274], va retenir d'abord notre attention, non pas parce que c'est alors un centre musulman important, mais précisément comme contre-exemple d'un gros village et d'une zone du Nord ivoirien où l'islam s'est faiblement implanté. Le cas de Niellé offre également une bonne illustration des problèmes et des enjeux auxquels tout le Nord ivoirien est confronté à la fin du XIXe siècle : guerres et raids entre puissances voisines, fonctionnement de pouvoirs locaux étroitement liés à une économie servile, émergence de seigneurs de guerre, rôle des traditions et religions locales et des praticiens occultes.

Nous avons, pour cette étude de Niellé et de sa région, un bon témoin en la personne de Binger. Celui-ci a traversé le pays de Niellé fin janvier – début février 1888. Soupçonné, entre autres motifs, de collusion avec Samori, il n'a pas été autorisé, par Pégué, le chef de

273. Y. Person, 1975 : 1739-1740.
274. Binger l'écrit : « Niélé (Nouélé ou Ngiélé) » (L.G. Binger, 1892, t. 1 : 190). Certains chercheurs écrivent Nyele.

Niellé, à entrer dans le village et il a dû séjourner dans un campement de captifs voisin. Pégué était effectivement pris entre deux feux, exposé à la double menace de Babemba, frère et successeur de Tiéba, et de Samori[275]. Sans doute, ajoute Binger, « les marabouts et kéniélala [devins, « sorciers »] de l'entourage de Pégué » ont-ils fait pression dans ce sens[276]. La présence de marabouts influents, fabricants d'amulettes et autres protections, auprès d'un chef animiste est, comme on l'a plusieurs fois remarqué, une pratique habituelle. Mais nous ne savons pas qui étaient ces « marabouts ».

On a montré à Binger « les ruines de l'ancien Nielé » : « c'est en 1882 que Tiéba et Niamana, chef de Mbeng-é [M'Bengué], ont détruit sa ville, après avoir vaincu Fan, père de Pégué »[277]. Le père de Pégué « fit immédiatement reconstruire sa capitale à une journée de marche dans l'est »[278]. De ce nouveau Niellé, qui a « une enceinte en pisé haute de 5 m. 50 environ »[279], Binger offre, sous forme de croquis, un plan où le village est représenté avec deux enceintes successives[280].

Si l'on retient l'impression générale livrée par Binger, Niellé apparaît comme un assez gros centre régional : « Il se tient quotidiennement à Niélé trois petits marchés, ou l'on trouve à acheter, comme partout, du tabac à priser, de la graisse de cé [karité] et des condiments »[281], et il parle de « quelques Mandé-Dioula qui sont musulmans et s'occupent de commerce »[282]. Trente-cinq ans plus tard, Marty accorde aux Dioula une présence beaucoup plus décisive : « Niellé est un bourg important, mi-sénoufo mi-dioula, sur la route de Korhogo à Sikasso. On y rencontre un certain nombre de dioula musulmans, plus occupés de leur commerce que d'étude ou de piété »[283], et, à l'échelle du canton, « sur les 10 800 imposés que compte le canton, 4 000 sont Mandé-Dioula islamisés ou se disant tels, les autres sont des Senoufo animistes »[284].

Par sa population, Niellé était, aux yeux de Binger, une des plus importantes agglomérations à l'est de Tengréla : « Je ne crois pas qu'au total la population dépasse 3 000 à 3 500 habitants. Niélé est cependant le plus grand centre de toute cette région ; viennent ensuite Mben, ou Mbeng-é (environ 2 000 habitants) et Ngokho (1 000 à 1 500 habitants) »[285].

275. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 253-254.
276. *Op. cit.* : 252-253.
277. *Op. cit*. Ces données sont reprises par Marty qui dresse, en outre, un état des raids de Babemba dans toute la zone (P. Marty, 1922 : 85-86).
278. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 242.
279. *Op. cit.* : 255. Binger offre, sous forme de croquis, un plan du village avec sa double enceinte (1892, t. 1 : 256).
280. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 256. Ce croquis « est la fidèle reproduction du dessin que Diawé m'a fait dans le sable », écrit Binger (*Op. cit.* : 255). Diawé Fofana était le principal serviteur et accompagnateur de Binger : « mon fidèle Diawé qui, comme homme de confiance, est investi d'une autorité sur les autres » (*Op. cit.* : 29). Binger n'avait pu entrer à Niellé et séjournait dans un village de culture de Pégué. Diawé assurait la liaison avec Niellé et avait donc pu dessiner de mémoire, à son retour, un plan (très précis et détaillé) du village. Les écritures et les dessins dans le sable constituent des pratiques habituelles.
281. L.G. Binger, 1892 : 256-257.
282. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 256.
283. P. Marty, 1922 : 185.
284. *Op. cit.* : 185-186.
285. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 256. Ngokho, ou Ngoko, est à mi-chemin entre Tengréla et Niellé, actuellement en territoire malien. « Ngokho ou Ngogo, d'après mon informateur – écrit Binger – serait la plus vieille ville que l'on connaisse par ici. Jadis elle était capitale et composée de deux villes ; celle où habitait le roi s'appe-

Le texte de Binger abonde en notations sur les activités économiques. T. Bassett, commentant ses observations, relève ce qui a trait à l'organisation sociale de la région, aux cultures et aux marchandises en circulation :

« Comme Caillié, Binger voyagea dans le nord de la Côte d'Ivoire en janvier et février au milieu de la saison sèche. La plupart des activités agricoles sont alors finies et les observations de Binger se limitèrent aux récoltes tardives de coton et à la confection des buttes d'igname […]. Binger remarqua que Pégué, le chef de Niellé, installait ses esclaves dans des campements comprenant jusqu'à 50 personnes. Ils cultivaient et stockaient des produits dans des greniers auxquels Pégué avait librement accès. […] En dehors de Niellé, Binger s'arrêta dans un campement où les esclaves surveillaient la nouvelle récolte. L'igname, le mil, le sorgho et le coton étaient les principales cultures. Il remarqua que les esclaves jouaient un rôle important dans la culture et le filage du coton. […] L'organisation sociale de la production basée sur l'esclavage domestique, le commerce inter-régional des cotonnades et la prévalence des variétés de cotons pérennes associées à d'autres cultures devaient vite être bouleversés par la colonisation européenne »[286]. Ainsi la place occupée par la culture et le tissage du coton et le rôle des esclaves dominent-ils toute la vie économique du Follona[287] (le pays de Niellé), cette description pouvant être étendue à d'autres régions proches.

Concernant les pratiques religieuses à Niellé à la fin du XIXe siècle, on a noté la présence, selon un modèle connu, de quelques marabouts dans l'entourage du chef animiste, d'ailleurs en association, sinon en concurrence, avec les tenants des cultes locaux. On y ajoutera les Dioula, venus de Kong et d'autres directions, notamment du nord, qui circulent sur les pistes du commerce. Si l'on compare les témoignages de Binger et de Marty, leur présence se serait fortement accrue entre 1888 et 1922, mais la chefferie locale est fortement ancrée dans la religion locale.

Nous savons qu'en 1918-1919, d'après une « fiche signalétique de chef indigène », le chef de Niellé est alors « Bidangolo Ouattara, Sénoufo fétichiste »[288], successeur de Pégué. Marty, le décrit longuement. Il rappelle d'abord que « Bilangolo » [selon l'orthographe de Marty] avait pris le pouvoir en organisant la résistance contre les partisans de Babemba, le successeur de Tiéba, qui avait occupé Niellé[289], puis il dresse de lui, plus loin, un portrait ambigu :

« Le chef de canton Bilangolo Ouattara est fétichiste ; on le constate au premier coup d'oeil, quand on voit son harem de 44 femmes, ce qui au surplus fait honneur à ses 67 ans. Bilangolo était, avant notre arrivée, le chef guerrier de Pigué [Pégué], son prédécesseur. Au moment de l'invasion de Samory, Bilangolo fît alliance avec l'almamy [Samori] contre les gens de Sikasso, qui, par la suite, sous la conduite de leur chef

lait Nsogona, Nansogona ou Nséguéna. Autour de cette ville il y avait de nombreux bosquets sacrés ». À cause de cette description, Binger a été tenté de l'identifier avec la Ghana d'El Bekri (L.G. Binger, 1892, t. 1 : 235-236).

286. T.J. Bassett, 2002 : 68-69.

287. « Follona veut dire, en siéne-ré, *chefs ici* ou *chefs dedans,* On l'appelle aussi Follokan et Folloklou (pays du chef, ou des chefs) » (L.G. Binger, 1892 : 254 n.).

288. ANS, 5 G 64, fiche signalétique de chef indigène, au nom de Bidangolo Ouattara, 1918-1919.

289. P. Marty, 1922 : 86.

Babemba, vinrent détruire Niellé en représailles. Les habitants se réfugièrent dans le Niarhafolo[290]. Pigué mourut pendant l'exil et fut remplacé par Bilangolo. Celui-ci a commandé avec une grande brutalité son canton et c'est bien à regret qu'assagi par les temps nouveaux il est devenu pacifique. Il dirige assez bien un canton de 37 villages, dont beaucoup tendent à s'émanciper »[291].

Dans un tel contexte, on ne s'étonnera donc pas de trouver peu d'informations sur les musulmans de Niellé dans les sources administratives du début du XXe siècle. Dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916), un seul nom de karamoko apparaît : « Mori Siré Coulibaly, 50 ans, indépendant [sans affiliation confrérique] », dont le maître avait été « feu Karamoko Amadou Saranorho, Kong »[292].

Bien que Niellé ait été un marché actif et soit situé sur la route de Sikasso, le commerce dioula ne semble pas avoir été accompagné, à cette époque, d'une implantation islamique locale. Le poids de la chefferie et l'insécurité ambiante, qui pèse sur toute la zone et dont nous relèverons d'autres témoignages, un peu plus loin, à propos de Makhandougou, ont constitué autant d'obstacles. Tout le secteur était resté fortement animiste au début du XXe siècle. C'est un bon exemple de ces régions du Nord qui, loin des clichés simplificateurs, étaient fort peu islamisées.

Niangbarasso

Niangbarasso est un petit village situé à cinq kilomètres au sud de Niellé. Un karamoko nommé Morifiri Coulibali, âgé de 48a, classé comme « indépendant », figure dans les Statistiques des écoles (1916). Il est réputé avoir étudié auprès de son père (sans précision de nom), sur place, à Niangbarasso[293].

Balmamy Coulibaly

Puis, en 1923, une fiche de renseignements présente l'almamy du village : « Balmamy Coulibaly, marabout à Niangbarasso (Almamy) »[294], est « né à Niangbarasso (Niellé) en 1885 ». Qualifié de « Dioula » et d" « indépendant », il a eu comme maître « son père Morilamine Coulibaly, marabout à Niangbarasso décédé ».

« Les gens de son village lui donnent aux jours de fêtes des cauris ».

« Vit avec ses quatre frères. A deux femmes dont il a eu deux fils et une fille.

Cultive ses lougans avec ses frères. Situation assez aisée. Possède un troupeau d'une quinzaine de têtes ».

290. Le Niarafolo est le pays de Ferkessédougou, à une centaine de kilomètres au sud-est de Niellé.

291. P. Marty, 1922 : 86.

292. ANS 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916.

293. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Niangbarasso. Marty, qui le nomme « Mori Siré Koulibali », reprend ces informations et ajoute qu'il enseigne « à une demi-douzaine d'enfants » (P. Marty, 1922 : 185).

294. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, localité de Niangbarasso, fiche de renseigements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Balmamy Coulibaly.

« A subi les invasions de Tiéba. Alla à Diaouala[295]. Puis Babemba l'emmena captif à Sikasso ».
« Influence locale. Attitude : bonne »

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou ». Il a « 4 élèves, ses deux fils et les fils de deux chefs de quartiers ».
« Fait bonne impression. Tête intelligente et franche. À craindre ? : Rien ».

Il s'agit donc d'un karamoko purement local, élève de son père et notable de ce petit village. Comme dans toute cette région, il a subi personnellement les effets des raids des chefs de Sikasso. On notera que le seul livre dont on le déclare détenteur est le Salatou/ *Dalā'il al-khayrāt.*

Korokara (Korokoro)

Korokara (ou Korokaha, Korokoro) est situé à une trentaine de kilomètres au sud-est de Niellé et à une cinquantaine au nord de Korhogo, à l'écart des grands axes.

Sory Tounka/SoryTounkara

Deux karamokos locaux sont recensés par l'Administration, le premier en 1912 et le second en 1923. La proximité de leurs noms (Sory Tounka et Sory Tounkara, deux noms typiquement Soninké)[296] et leur date de naissance identique (1870) nous autorise à considérer qu'il s'agit du même personnage.

Sory Tounka[297] est « né à Korokara vers 1870 ». Il y réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».
« Famille originaire de Diénéné (cercle de Mankono) ».
« Tisserand. Situation médiocre ».
« Valeur intellectuelle : nulle
Ne parle ni n'écrit l'arabe. Ne lit que l'arabe manuscrit.
9 élèves de Korokara (parents : cultivateurs, tisserands, colporteurs) ».
« Sans influence, sans renommée, sans relations extérieures »
« Attitude : bonne. N'a jamais été l'objet d'aucune plainte. Rien à craindre ni attendre de lui ».

On le retrouve sous le nom de « Sori Touncara » dans les Statistiques des écoles du cercle de Kong (1916). Selon ce document, il est âgé de 42 ans, qualifié de « Tidjani » et

295. Village situé à 21 km au sud-est de Niellé, en direction de Ferkessédougou.
296. Tounka et Tounkara sont des noms Soninké de même origine, -ra étant un suffixe apposé à Tounka. Selon A.H. Bâ, « le vocable « Tounkara » […] veut dire en saracollé (« tounka » = roi, « ra » = chez, ou clan) indifféremment « chez le roi » ou « le clan du roi » (A.H. Bâ, 1989 : 17). C'est là l'étymologie précise, mais Person nuance les conditions historiques et sociologiques de l'usage du terme : « Rappelons que les Tounkara […] ne se rattachent pas, comme on l'écrit souvent, au clan du *Tunka* ('Empereur" du Ghana) mais à celui des *kusa* ou chefs captifs » (Y. Person, 1963 : 130, n. 3).
297. ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Niellé, village de Korokara, fiche de renseignements ouverte le 24 avril 1912 au nom de Sory Tounka.

le nom de son maître est « Moriba Tounkara », à « Korokoro »[298]. L'âge indiqué correspond à peu près, mais non l'affiliation confrérique. On va retrouver le nom de son maître, Moriba Tounkara, qui est aussi son père, dans la fiche de renseignements de 1923 ci-après. C'est donc bien le même personnage.

En 1923, Sory Tounkara[299] est devenu l'almamy :

« Marabout à Korokara (Almamy) ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

« Né à Korokara vers 1870 ».

« Fils de Moriba Tounkara »

A eu comme maître et/ou transmetteur de *wird* « Moriba Tounkara, marabout à Korokara décédé ».

« Vit avec deux femmes, dont il a deux fils et trois filles.

Fait cultiver ses lougans pour [par] ses enfants.

Leur fait également faire du tissage. Situation assez aisée ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou, Dala irou, Rissala.

5 élèves : ses deux fils et les enfants de cultivateurs »

« Influence qui doit être à peu près nulle.

Attitude : bonne. Donne l'impression d'un homme calme.

À craindre ? : Rien ».

Ici aussi le *Dalā'il al-khayrāt* est donc en bonne place et il est désigné sous ses deux noms d'usage dans la région comme s'il s'agissait de deux ouvrages différents (Salatou et Dala irou[300]). La *Risāla* est le manuel de droit malikite connu. La présence de ces deux ouvrages indique quelles sont les bases du savoir de ce karamoko : le *fiqh* et la dévotion au Prophète.

Son standing économique et religieux se serait donc nettement amélioré entre 1912 et 1923.

Marty consacre quelques lignes à ce village, dont il transcrit le nom sous la forme « Karakoro » [*sic*] : « À Karakoro[301], le personnage islamique, almamy et maître d'école (10 élèves), est Sori Tounkara, né vers 1870. Il est l'élève et le disciple tidiani de son père Mori Ba. Il n'y a d'ailleurs pas de musulmans dans ce canton de 4000 contribuables sénoufo, animistes, dont le chef est Naouélé Ouattara »[302].

L'affiliation à la Tijaniyya n'est pas confirmée par l'une et l'autre fiche de renseignements. Seules les Statistiques des écoles (1916) mentionnent cette appartenance. C'est là

298. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Korokoro.

299. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, localité de Korokara, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sory Tounkara.

300. « Dala irou » est écrit comme s'il s'agissait de deux mots distincts. En fait, le blanc intercalaire correspond à la *hamza,* un signe qui indique un arrêt nettement marqué dans la prononciation entre deux lettres. La *hamza* est rendue habituellement, dans l'écriture en caractères latins, par une apostrophe : ainsi *Dalā'il,* d'où la graphie Dala irou.

301. Il existe bien un village du nom de « Karakoro » à une quinzaine de kilomètres au sud-est de Korhogo, mais il ne s'agit pas de celui-là.

302. P. Marty, 1922 : 185.

que Marty l'a trouvée, la projetant aussi sur son père. Cette mention unique ne constitue pas une preuve suffisante.

D'après une fiche de renseignements ouverte en 1923, un karamoko de « Korokara » avait quitté précédemment ce village pour celui de Karafigué, situé dans la même zone, à 25 km au nord-ouest de Korhogo. Nous l'avons présenté ci-dessus : Fassiri Saranorho, « marabout et almamy de Karafigué », « né à Korokara vers 1860 ». Il avait été l'élève de « Basoumana Saranorho, marabout à Korokara, décédé », qui, d'après Marty[303], était son père. Il avait « quitté Korokara par suite de la dévastation produite par les guerres du canton de Niellé (dont il était [un habitant]) avec le canton de Bengué »[304]. Nous pouvons ainsi relever la présence de deux karamokos Saghanogho (Basoumana, l'aîné, et Fassiri, l'élève) à Korokara, sans doute autour des années 1870-1880.

M'Bengué

Le pôle régional rival de Niellé était, comme on l'a dit, M'Bengué[305], situé à 40 km au sud-ouest de Niellé et à 75 km au nord-nord-ouest de Korhogo. Il s'enorgueillit d'avoir été fondé par l'un des descendants de Biton Coulibaly (m. 1755), le souverain du royaume bambara de Ségou[306]. La frontière du Soudan/Mali est proche (35 km environ).

Les premières mentions de karamokos de M'Bengué que nous ayons trouvées figurent dans les Statistiques des écoles (1916). Il s'agit de « Gaoussou Sogodogo, 42 ans, indépendant », qui avait eu pour maître « Banfara Sodogogo, à M'Bengué », et de « Baba Taraoré, 37 ans, indépendant », qui avait eu pour maître « Béma Taraoré, à M'Bengué »[307].

En 1923, un nom différent apparaît dans une fiche de renseignements, celui de Gaoussou Cissé.

Gaoussou Cissé

Gaoussou Cissé[308], « marabout à Bengué », « né à M'Bengué[309] vers 1855 », est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

A eu comme maître et/ou transmetteur de *wird* « Sekou Sanoussi, marabout à M'Bengué, décédé ».

« Fils de Sekou Sanoussi, marabout à M'Bengué ».

« Vit avec deux femmes dont il a un fils et trois filles. Cultive des lougans avec sa famille ».

« Reçoit aux fêtes des cadeaux du chef de canton (riz, mil, maïs, poulets) ».

« 4 élèves, de M'Bengué : son fils ; les parents des trois autres sont tisserands ».

« Vint à Korhogo au moment des guerres de Babemba.

303. P. Marty, 1922 : 184-185.
304. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, village de Karafigué, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de »Fassiri Saranorho, marabout et almamy de Karafigué ».
305. On trouve aussi les transcriptions Mbengué, Mbengue, Mbingué, Mbinge, Bengué.
306. OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général : 37.
307. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : M'Bengué.
308. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de M'Bengué, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Gaoussou Cissé, marabout de Bengué ».
309. La même fiche contient les orthographes Bengué et M'Bengué.

Influence locale.
Attitude : bonne. Paraît brave homme. [À craindre ?] Rien ».

Son niveau intellectuel et ses connaissances ne sont pas évoqués. Il s'agit donc, comme à Niellé et à Niangbarasso, d'un karamoko purement local attaché au cadre familial. Il a eu son père pour maître, il enseigne à son fils et il cultive la terre en famille. C'est le seul personnage islamique dont nous ayons la trace pour les années 1920.

Notons que les trois personnages ainsi cités en 1916 et 1923 ont pour point commun d'avoir effectué leurs études sur place et de n'avoir aucune appartenance confrérique. C'est là une confirmation, à la fois de leur statut purement local et de l'absence des confréries.

Sur M'Bengué, Marty, qui n'avait pas connaissance de la fiche de Gaoussou Cissé, trop tardive pour lui, est très bref : « Le canton de Mbengué renferme 600 imposés Senoufo animistes et 1 300 Dioula musulmans, dont aucun nom ne mérite une mention ; ils relèvent des marabouts voisins de Katiali et de Korhogo. Le chef de canton, Zié Koulibali, est un excellent Senoufo, dont l'animisme représenté par ses dix femmes est à l'abri de toute atteinte islamique »[310].

Il peut paraître étonnant, cependant, que la présence de ces 1 300 Dioula musulmans n'ait pas suscité un encadrement religieux plus soutenu. On notera d'ailleurs que, contrairement à d'autres mosquées du Nord ivoirien, la mosquée actuelle de M'Bengué est récente (1943), signe probable d'un enracinement monumental tardif, même si un modeste lieu de prière l'avait certainement précédé[311]. Nous étudierons la notice la concernant dans le dossier présenté à l'Unesco au chapitre 15.

Nambira

Autour de M'Bengué, se trouvent plusieurs villages disposant aussi de karamokos enregistrés par l'Administration. Nambira, qui est situé à 16 km au nord de M'Bengué, sur une route qui mène à Tengréla, en passant par le Soudan/Mali tout proche, est l'un de ceux là. C'est un village où l'empreinte islamique semble avoir été, au moins à un moment de son passé, assez marquée, bien que Marty n'en fasse aucune mention dans son ouvrage.

Sa mosquée figure, en effet, parmi les cinq mosquées de type soudanais du nord de la Côte d'Ivoire présentées comme les plus représentatives, parmi une vingtaine, dans la demande d'inscription au Patrimoine mondial de l'humanité déposée auprès de l'Unesco en 2006[312]. Ce bâtiment est donc le signe de la présence d'une communauté musulmane relativement ancienne.Nous examinerons sa description au chapitre 15.

Au début du XXe siècle, Nambira a un almamy du nom de Bema Taraoré que nous retrouverons, au début des années 1920, à Nambingué (ou Nanbingué), à 39 km au sud-est de Niellé, à proximité de la route de Bobo-Dioulasso, où il avait migré. Nous étudierons ensuite sa seconde carrière à Nambingué. La fiche qui a été établie sur lui à Nambira vers 1912-1913 est la suivante :

310. P. Marty, 1922 : 184.
311. Demande d'inscription au Patrimoine mondial de l'humanité, dossier de présentation par le ministère de la Culture et de la Francophonie de Côte d'Ivoire, 29 novembre 2006. http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/ .
312. *Ibid*. Il s'agit, dans l'ordre du document, des mosquées de Kaouara, Tengréla, Kouto, Nambira et Kong.

Bema Taraoré

Bema Taraoré[313], « marabout à Nambirah (M'Bengué), Almamy », est « né à Nambirah (M'Bengué) vers 1875 » où il réside.

Il est classé comme « Dioula » et « indépendant ».

A eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Nassarima Taraoré, marabout à Nambirah, décédé ».

« Reçoit des gens de son village, aux jours de fête, du riz, mil, maïs et des cauris ».

« Vit avec un frère. A une femme, deux fils et deux filles ».

« Cultive ses lougans avec son frère et un boy. Entre temps s'emploie au tissage ».

« Situation moyenne ». « Vint à Korhogo au moment des guerres de Tiéba »[314].

« Connaît l'arabe manuscrit ». « Possède le Salatou et le Dala-irou[315] ».

« 4 élèves : ses deux fils et les fils de son frère ».

« Influence tout à fait locale ».

« Attitude : bonne. A craindre ? : Rien.

Donne l'impression d'un homme ne demandant qu'à rester tranquille »

D'après l'autre fiche de renseignements établie au nom de Bema Taraoré, cette fois à Nambingué dix ans plus tard, il « quitta le canton de M'Bengué à la suite des guerres de Babemba »[316].

Nous n'avons aucune trace du successeur de Bema Taraoré aux fonctions d'almamy, à Nambira, dans les années 1910 ou 1920. Les fiches sont silencieuses, et Marty aussi à leur suite. Tel est le paradoxe d'un village doté d'une mosquée ancienne remarquable, mais où la communauté musulmane locale, dont les membres ont sans doute été attirés par les centres voisins, n'a plus de réelle visibilité, du moins aux yeux de l'administration coloniale.

Ngandana

Si nous poursuivons, depuis M'Bengué et Nambira, en direction de la frontière soudanaise/malienne, à 18 km au nord de Nambira, nous trouvons le village, presque frontalier, de Ngandana sur lequel nous n'avons d'autre information que celle, très brève, donnée par Marty : « Le petit canton de Ngandana, quoique composé de 900 Senoufo animistes et de 250 Mandé-Dioula musulmans, est commandé par un Dioula Alanéfa Konaté, dit Béma, né vers 1865. C'est un excellent chef, qui vise à garder la neu-

313. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de M'Bengué, village de Nambirah, fiche de renseignements « ouverte le 28 juin 1923 » [*sic* – v. 1912-1913] au nom de Bema Taraoré. On trouve aussi l'orthographe « Béma ». La date indiquée sur le document est, en fait, celle de la copie établie à Nambingué, et non celle de l'original. Les indications qu'elle contient (« cercle de Kong, canton de M'Bengué, village de Nambirah ») sont sans ambiguïté et permettent de rétablir son origine, sinon sa date exacte.

314. Il avait donc déjà fui Nambira au moment des guerres du frère et prédécesseur de Babemba (Tiéba avait régné de 1866 à 1893). S'il était né, comme indiqué, vers 1875, il était encore enfant.

315. En réalité, comme nous l'avons indiqué, il s'agit du même ouvrage. Le « Dala'irou » est, en effet, le *Dalā'il al-khayrāt,* appelé aussi « Salatou » dans toute la région.

316. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, village de Nambingué, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bema Taraoré.

tralité qui convient »[317]. Dans toute cette zone, Marty, comme en témoignent cette notice et d'autres, est attentif aux rapports et aux équilibres entre Sénoufo et Dioula, lesquels constituent une préoccupation constante de l'Administration et une sorte de clé interprétative des relations sociales dans la région. Dans le cas de Ngandana, c'est cette observation qui l'emporte. Aucun karamoko n'est nommé.

Sandrigué

À une dizaine de kilomètres au nord-est de M'Bengué, sur la route de Niellé et de Sikasso, se trouve le village de Sandrigué (ou Sandirigué). Nous disposons d'une fiche de renseignements du début des années 1920.

Sekou Sogodogo

En 1923, Sekou Sogodogo[318] est « marabout à Sandirigué », où il est « né vers 1855 ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

Il a eu pour maître « son père Banfa Sogodogo, marabout à Sandirigué, décédé ».

« Vit avec une femme. A trois fils et quatre filles. Habite également avec une sœur ».

« Cultive ses lougans avec sa famille. Fait également le tisserand. Situation modeste ».

« Les jours de fête, reçoit des gens du village, des cadeaux en nature et en koris [cauris] ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Dala irou »

« 4 élèves : ses trois fils et un fils de sa sœur ».

« Influence tout à fait locale. Attitude : bonne ».

« Paraît brave homme ». « [À craindre ?] Peu de choses ».

C'est ici, comme dans d'autres cas, une affaire familiale. Sekou Sogodogo a eu pour maître son père, qui était, lui aussi, marabout. Ses élèves sont ses fils et un neveu, comme s'il n'y avait pas d'autres Dioula résidant dans le village, sans parler d'enfants Sénoufo éventuels. Le personnage n'est donc pas important, mais la mention du *Dalā'il/Dala irou* est une information intéressante qui confirme la diffusion de cet ouvrage, même dans les plus petits centres. Marty ne mentionne ni Sekou Sogodogo, ni Sandirigué.

Katiali

À environ 25 km au sud de M'Bengué se trouve le village de Katiali. « Le petit canton de Katiali – écrit Marty – se partage à parts égales entre Sénoufo animistes (500 imposés) et Dioula islamisés (450 imposés). Le chef de canton, Kapéna Kowdé, né vers 1865, traite fort impartialement, quoique fétichiste, les uns et les autres »[319]. Quant au village lui-même, c'est, comme M'Bengué, une « enclave à prépondérance Dioula »[320] en pays Sénoufo. Ses habitants sont Dioula et Sénoufo.

317. P. Marty, 1922 : 184.
318. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de M'Bengué, localité de Sandirigué, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sekou Sogodogo.
319. P. Marty, 1922 : 183.
320. T.J. Bassett, 2002 : 58.

Nous retrouvons en ce lieu la trace des affrontements qui ont ravagé la région à la fin du XIXe siècle.

« C'était – écrit Bassett – le centre d'une chefferie précoloniale qui fut progressivement démembrée à la suite de guerres avec les chefferies voisines de M'Bengué et de Niellé, et de luttes armées entre Babemba Traoré et Samori Touré à la fin du XIXe siècle »[321]. La mémoire de ces rivalités était encore vive un demi-siècle plus tard, comme le montre le rapport de visite du commandant de cercle de Korhogo à Katiali, en mai 1942, que Bassett résume en ces termes :

« En arrivant à Katiali, il découvrit que le campement administratif était en mauvais état. Il convoqua immédiatement tout le village à une réunion, mais il dut attendre deux heures avant que le chef dioula et les notables n'arrivent. Le commandant apprit par son interprète que Katiali était en état de « quasi-insubordination » depuis la fin des années 1920 à la suite de son rattachement au canton de M'Bengué, son ennemi pendant la période précoloniale (jusqu'en 1929, Katiali fut le chef-lieu du canton). Depuis lors, le chef de Katiali ne tenait pas compte des ordres du chef de canton. Le commandant réagit en ordonnant à toute la population de Katiali de remettre son campement en état. Ensuite, il ordonna à trente jeunes de refaire la route reliant Katiali à Korhogo. En dernière punition, il ordonna au chef du village, l'*almani* [almamy] dioula, et à deux chefs de quartiers de rentrer avec lui à Korhogo pour un "stage de réimprégnation administrative" »[322]. L'almamy Dioula, peut-être un Sylla comme en 1923 (voir ci-dessous), était donc alors le chef du village.

Qui sont les karamokos du lieu ?

La conclusion de Marty à leur sujet est peu engageante : « Ces marabouts de Katialî sont très ignorants des choses d'islam ; ce sont surtout des commerçants » et il ajoute que « leur mosquée est une grande construction de banco, dans le goût soudanais et semblable à celle de Korhogo »[323] – signe, cependant, de la présence d'une commmunauté musulmane d'une certaine importance.

Nos premières informations figurent dans les Statistiques des écoles du cercle de Kong, en 1916[324]. Nous y trouvons trois noms :

– « Lanciné Sylla », 50 ans, indépendant », [a eu pour maître] « Bougouma Sylla, Katiali ». Nous apprendrons plus loin qu'il était l'almamy du village ;
– « Bafétigué Taraoré, 50 ans [sans autre information].

Dans cette même liste, à la rubrique Korhogo, il est indiqué, comme nous l'avons déjà relevé, que « Bamoriba Fofana, karamoko à Korhogo, 65 ans et indépendant », a précisément eu pour maître « Karamoko Fétégué, Katiali ».

– « Larazani Taraoré, 50 ans, indépendant, [a eu pour maître] Souleyman Taraoré (feu), Katiali ».

321. T.J. Bassett, 2002 : 57.
322. T.J. Bassett, 2002 : 117, qui cite le « Rapport des tournées effectuées du 25 avril au 30 mai 1942 dans le cercle de Korhogo par l'administrateur du cercle, 3 juin 1942 (ANCI, 426, 1942) ».
323. P. Marty, 1922 : 184.
324. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Katiali (3 entrées à plusieurs lignes de distance)

Sur la personnalité de Bafétigué/ Bafatigué Taraoré, nous disposons d'une fiche de renseignements datée de 1923.

Bafatigué Taraoré

Bafatigué Taraoré[325] est « né à Katiali vers 1860 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». « Fils de Siriki Taraoré, marabout à Katiali, décédé », il a eu pour maître « Souleyman Taraoré, marabout à Katiali, décédé ».

« Vit avec deux frères. A quatre femmes dont il a eu quatre fils et quatre filles. Cultive avec sa famille des lougans. Fabrique également de la corde ». Il est considéré comme « assez aisé ».

« Connaît l'arabe manuscrit.

Lecture du Coran. Possède le Salatou.

6 élèves de Katiali (parents cultivateurs et tisserands) ».

« Vint à Korhogo au moment des guerres de Babemba ».

« Influence tout à fait locale. Attitude : bonne.

Doit être un brave homme ne demandant qu'à rester tranquille.

[À craindre ?] : Rien ».

Marty, pour sa part, lui consacre plusieurs lignes. Selon son habitude, il a porté son attention sur les généalogies familiale et confrérique de l'intéressé, mais nous ignorons la source de son information, peut-être recueillie sur place ou dans les archives du cercle : « Le marabout le plus important est Ba Fatigui Taraoré, Dioula, né vers 1850[326] ; son cousin Lazarani [Larazani, selon la transcription de la liste des karamokos] Taraoré dirige une petite école de 3 à 5 élèves. C'est leur troisième ancêtre, Karamoko Mo Siré, père de Bou Fitigui, père de Souleiman, père de Ba Fatigui, qui, de la vallée du Niger, est venu le premier ici, à la fin du dix-huitième siècle, et y a apporté l'ouird qadri, qui, de père en fils, s'est maintenu dans la famille »[327].

Baboukary Sylla

En 1923, selon l'autre fiche de renseignements disponible, l'almamy de Katiali se nomme Baboukary Sylla, frère de Lanciné Sylla, cité ci-dessus.

C'est Marty qui indique ce lien de parenté : « … la famille Silla dont le chef Lanciné, né vers 1860, est mort en 1919 et a été remplacé comme almamy et maître d'école par son frère Ba Bokari. Ces Silla sont originaires de Kémemba (Sikasso) ; c'est le grand-père des deux marabouts précités, Bagbéma, père de Ismaila Silla, qui vint le premier ici au début du dix-neuvième siècle »[328].

Sa fiche de renseignements le présente en ces termes :

325. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et localité de Katiali, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bafatigué Taraoré.

326. On ne sait pas sur quelles bases Marty avance une telle date de naissance. Selon la fiche de renseignements ci-dessus, Bafatigué serait né « vers 1860 ». D'après les Statistiques de 1916, il avait alors « 50 ans », ce qui l'aurait fait naître vers 1866. Toutes ces dates sont, au demeurant, toujours incertaines.

327. P. Marty, 1922 : 183-184.

328. P. Marty, 1922 : 183-184.

« Baboukary Sylla[329], marabout à Katiali (almamy) » est « né à Katiali vers 1880 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». il a eu pour maître « son père Ismaïla Sylla, marabout, décédé »

« Vit avec deux frères. A trois femmes dont il a deux fils et deux filles.
Fait le cultivateur et le colporteur. Assez aisé.
Sans relations extérieures si ce n'est pour son commerce ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
Lecture et écriture du Coran. Possède le Salatou.
10 élèves de Katiali (parents cultivateurs et colporteurs) ».
« Attitude déférente. Donne l'impression d'un brave homme.
À craindre ? : Rien.

Nous avons donc affaire à des karamokos locaux, dont les familles sont venues s'installer, selon Marty, vers la fin du XVIIIe ou le début du XIXe siècle, en provenance du Nord (boucle du Niger, Sikasso). Ce sont autant des enseignants que des cultivateurs et colporteurs. On peut relever les relations qui existent avec Korhogo, à soixante kilomètres de là, lieu refuge pour les gens de Katiali lors des raids de Babemba, et où, inversement, un karamoko de Korhogo est venu étudier auprès de Bafatigué Taraoré. On observe que Bafatigué Taraoré et Baboukary Sylla, possèdent, eux aussi, le Salatou, second livre d'usage après le Coran[330]. Enfin, Marty précise la parenté entre deux des Taraoré et deux des Sylla mentionnés : Bafatigui et Larazani sont cousins, et Baboukary Sylla a succédé à Lanciné Sylla son frère. Les fiches de renseignements, elles, n'en faisaient pas état. Telles sont les deux familles « cléricales » connues, en place à Katiali au début du XXe siècle. De cette liste ne se détachent vraiment, pour les années 1910 et 1920, que la personne de Bafatigué Taraoré et celles du clan Sylla. Cela ne fait pas de Katiali un foyer islamique majeur. On peut s'étonner que Marty, qui porte un jugement plutôt sévère sur les marabouts du lieu, les prenne ensuite, dans le même page, comme références et recours lorsque parlant des musulmans du canton de M'Bengué, il écrit qu'« ils relèvent des marabouts voisins de Katiali et de Korhogo »[331].

En sautant les années 1930 qui, en ce lieu comme en d'autres, ne sont guère pourvoyeuses d'archives – comme si la question islamique était désormais moins importante et les grandes enquêtes terminées (Marty, lui-même, a quitté définitivement l'AOF en 1922 et son livre sur la Côte d'Ivoire est l'avant-dernier de sa série sur l'islam en AOF) – nous trouvons à Katiali, à la fin des années 1940, une de ces poussées de rigorisme, observable en d'autres lieux, et d'ailleurs contemporaine des manifestations « wahhabites », en la personne d'un marabout prêchant la destruction des masques. Bien que l'action individuelle de ce marabout semble être indépendante, il s'agit d'une remise en cause radicale des accommodements avec les coutumes locales jugées non conformes au

329. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et village de Katiali, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Baboukary Sylla.
330. Les Statistiques des écoles mentionnent aussi souvent, avec des orthographes approximatives dont certaines difficiles à identifier, les quelques livres détenus par les karamokos. Le Coran et le Salatou viennent largement en tête.
331. P. Marty, 1922 : 184.

Coran et à la Sunna. Ce vent de purification s'accompagne d'un appel à la conversion des animistes.

Bassett décrit ainsi cette campagne à partir des archives :

> « En 1949, un marabout musulman de Guinée, du nom de Sekou Sangaré, commença à faire du prosélytisme dans le nord. Trois ans plus tard, les aînés Sénoufo du quartier Pkeenébélé de Katiali brûlèrent les masques sacrés de leur société *poro* et se convertirent à l'islam. Les Dioula de Katiali commencèrent à réduire les activités de leur société secrète *lon* aux environs de 1946. Cependant le *lon* fut réactivé quelques années plus tard lorsqu'un notable dioula mourut à Korhogo. En 1949, un autre groupe d'initiation *lon* entra dans le bois sacré dioula, mais il ne fut jamais consacré. Les aînés dioula décidèrent de dissoudre le *lon* en 1955 »[332].

L'administration coloniale considérait avec une grande méfiance l'action de ce marabout guinéen, soupçonné, dans une telle période, de collusion avec le RDA. Le gouverneur Péchoux, un gouverneur de choc, dénonçait en ces termes le personnage :

> « L'action de ce marabout est dangereuse au double point de vue religieux et social : disparition brutale de centres fétichistes séculaires et extension rapide de l'islam intolérant, d'une part, menace de destruction des sociétés rituelles formant l'armature de l'organisation hiérarchisée de la société autochtone, d'autre part. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que le RDA (Rassemblement démocratique africain) appuie résolument le mouvement de Sekou Sangaré »[333].

Ainsi, ces années d'après-guerre, marquées par la fin du travail forcé (1946) et par l'émergence des mouvements anti-colonialistes et nationalistes, dans un contexte de résistance des colons et de l'Administration qui cherchent à maintenir leurs positions, s'accompagnent-elle aussi, dans la sphère islamique, de reprises d'initiatives et de remises en cause, de différentes manières, des hiérarchies religieuses en place. À vrai dire, les campagnes de destructions de masques ne sont pas entièrement nouvelles, mais celle-ci donne lieu à une interprétation politique de la part de l'Administration. Concomitance dans les agissements entre certains acteurs politiques et religieux ne signifie cependant pas, à Katiali comme ailleurs, concordance et collusion dans le domaine politique.

Sirasso

Sirasso (ou Sirhasso) est à une soixantaine de kilomètres au sud-ouest de Korhogo, et autant au sud-est de Boundiali.

332. T.J. Bassett, 2002 : 142.

333. T.J. Bassett, 2002 : 142-143, qui cite le Rapport politique annuel de la colonie de Côte d'Ivoire, 1948 (A.N.R.C.I. [ANCI], 57, 1948). Ce rapport annuel de l'année 1948 a été rédigé en 1949. Voir aussi T.J. Bassett, 2006 : 100.

Avec Sirasso, nous descendons, par rapport à Katiali, d'une soixantaine de kilomètres vers le sud. Chef-lieu d'un canton colonial, Sirasso fait partie – avec Kanoroba, au sud, et Nafoun, au nord-ouest – du pays de Kafigué, peuplé notamment de Sénoufos Kafibélé.

> « À Sirhasso – écrit Marty – deux noms méritent une mention : Ouamissio Kondé, né vers1865, chef de canton depuis 1913. C'est un homme intelligent, dévoué, qui traite avec égards les 250 Mandé musulmans de son canton. Il est d'ailleurs fétichiste endurci ; Babafi Cissé, né vers 1865, maître de la petite école locale, almamy de la prière et chapelain officieux d'Ouamessio [*sic*] »[334].

On retrouve ce nom dans les Statistiques des écoles (1916) : « Babafi Cissé, 47ans, Tidjani, [a eu pour maître] Kadari Cissé, à Sirhasso »[335].

Les 5 fiches de renseignements disponibles, qui sont datées de 1923, sont plus détaillées. Nous les présentons par ordre d'ancienneté. Quatre de ces cinq personnages religieux sont des Cissé.

Bamory Cissé

Bamory Cissé[336] est « né à Sirasso vers 1860 », et il y réside. « Fils de Sidi Cissé, marabout à Sirasso, décédé », il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

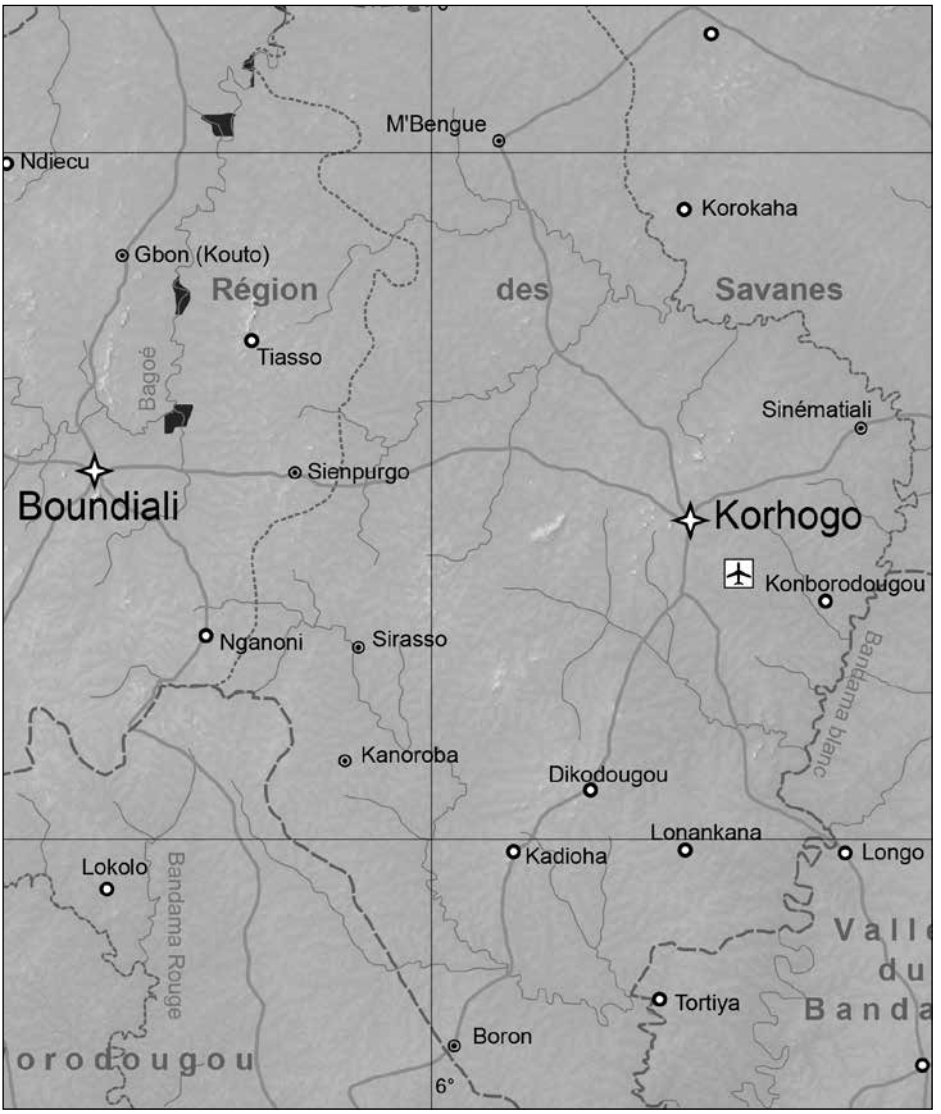
Il a eu pour maître et/ou transmetteur du wird « Kadari Cissé, marabout de Sirasso, décédé ».

« Vit avec trois femmes dont il a quatre fils et une fille
Fait cultiver des lougans par deux de ses fils.
Teint des étoffes en indigo. Situation assez aisée ».
« Alla à Ségou au moment des guerres de Samory ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
Lecture du Coran. Possède le Salatou et la Rissala
2 élèves (2 de ses fils) ».
« Influence locale.
Attitude : paraît bonne
Semble un brave homme.
À craindre ? : Rien ».

Bamory Cissé a donc étudié sur place, mais il a rejoint Ségou au moment de la venue de Samori, ce qui indique qu'il dispose probablement d'un réseau de relations du côté de la vallée du Niger. Aucune appartenance confrérique ne lui est attribuée. Comme beaucoup d'autres karamokos de la région il possède, lui aussi, un exemplaire du *Dalā'il*/ Salatou et de la *Risāla*.

334. P. Marty, 1922 : 183.
335. ANS 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Sirhasso. Dans la fiche de renseignements qui le concerne, son nom n'est pas orthographié Babafi, mais Baléfi (voir ci-dessous).
336. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bamory Cissé.

La région au sud-ouest de Korhogo (carte contemporaine)



Sirasso, Kanoroba et Ngan[a]oni au centre, Boron au sud.

Distance : Korhogo-Boundiali : 103 km.

Source : Travail personnel de M. Bourrichon (octobre 2008), notamment d'après NASA Shuttle Radar Topography Mission (SRTM30 v.2) (public domain) pour la topographie.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Odienn%C3%A9#/media/File:Odienn%C3%A9_Boundiali_Korhogo.svg et https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odienn%C3%A9_Boundiali_Korhogo.svg#/media/File:Odienn%C3%A9_Boundiali_Korhogo.svg

Baléfi Cissé

Baléfi Cissé[337], « marabout à Sirasso. Almamy », est « né à Sirasso vers 1865 ». Il y réside. Il est classé « Dioula » et « indépendant ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Kadari Cissé, marabout de Sirasso, décédé ».

« Reçoit aux fêtes des cadeaux du chef de canton et des aumônes des chefs de cases (riz, mil, maïs, poulets) ».

« Vit avec quatre femmes dont il a cinq fils et deux filles. A également avec lui quatre neveux.

Vit du produit du tissage de ses enfants ».

« Quitta Sirasso au moment des guerres de Samory. Alla dans le canton de Guiembé »[338].

« Connaît l'arabe manuscrit. Lecture du Coran. Possède le Salatou.

Il a « 4 élèves : 2 de ses fils + 2 de ses neveux ».

« Influence ne dépassant pas le canton. Attitude : bonne.

« Paraît assez brave homme. À craindre ? : Rien »

Cette fiche ne confirme pas l'affiliation de Baléfi Cissé à la Tijaniyya, qui figurait dans les Statistiques des écoles de 1916. Ce karamoko a fui, lui aussi, lors des guerres de Samori, comme Bamory Cissé ci-dessus, mais à une plus faible distance puisque Guiembé[339] est à environ 50 km de là, à l'est. Lui aussi possède le Salatou. On notera que Bamory Cissé, le karamoko précédent, a été l'élève du père de Baléfi Cissé, Kadari Cissé.

Siriki Cissé

Siriki Cissé[340] est « né à Dagba[341] (Sirasso) vers 1875 ».

Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird,* « Faseko Cissé, marabout à Mankono, décédé[342] ». C'est le « fils de Sidi Cissé, marabout à Sirasso, décédé ».

« Reçoit aux jours de fête du riz et des poulets du chef de canton.

Vit avec une femme dont il a trois fils et une fille.

Ressources : colporteur ».

« Connaît l'arabe manuscrit

337. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de [Baléfi] Cissé. Dans les listes des Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916) et dans Marty, son nom est écrit « Babafi » (voir ci-dessus).

338. Guiembé est à 35 km au sud de Korhogo.

339. Il y eut cependant « destruction de Guiembe en 1875 [et] de Sénématiali en 1883 » par les forces samoriennes (OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général :11).

340. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Siriki Cissé.

341. Dagba est à une vingtaine de kilomètres à l'est de Sirasso, sur la route de Korhogo.

342. Nous avons relevé dans les sources datées de 1917 et 1922 deux enseignants nommés Fasséko à Mankono : Fasséko Karamoko, dit Masalanga, et Fassséko Karamoko, dit Béma, tous deux cousins de Saïdi Karamoko, la grande figure de Mankono.

Lecture du Coran. Possède le Salatou et la Rissala.
2 élèves (2 de ses fils) ».
« Parti à Ségou au moment des guerres de Samory ».
« Influence à peu près nulle. Attitude bonne.
Paraît brave homme.À craindre ? : Rien ».

Comme Bamory Cissé, Siriki Cissé est désigné comme le fils de « Sidi Cissé marabout à Sirasso, décédé ». Ils étaient donc frères.

Bamoulé Cissé

Vient ensuite Bamoulé Cissé,[343] « né à Kadioha vers 1878 ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

Il a été l'élève de « son père, Basséna Cissé, marabout à Kadioha, décédé ».
« Reçoit aux fêtes du riz et des poulets du chef de canton.
Vit avec deux femmes dont il a un fils et deux filles.
Cultive des lougans de tabac. Fait du tissage.
Situation tout à fait moyenne ».
« Au moment des guerres de Samory, alla dans la subdivision de Boundiali ».
« Influence locale.
Attitude déférente.
Paraît intelligent et brave homme. À craindre ? : Rien ».

Lui aussi a fui devant Samori, en partant encore dans une autre direction : la région de Boundiali, La mention de Kadioha comme son lieu de naissance est une indication utile : les Cissé y sont relativement nombreux. Rien n'indique que Bamoulé Cissé soit un enseignant.

Sinali Saranoko

Le dernier de la liste n'est pas un Cissé mais un Saghanogho. Il est désigné sous le nom de Sinali Saranoko[344], « né à Sirasso vers 1878 », classé comme « Dioula » et « indépendant ». Il a eu pour maître « Fodani Touré, marabout à Mankono, décédé ». C'est « le fils de Béma Saranorho, décédé »

« Vit avec deux frères. A deux femmes dont il a deux fils et une fille.
« Cultive du tabac. Fait entre temps le tisserand. Situation assez aisée.
Connu à Ségou et Mankono par suite d'un assez long séjour ».
« Connaît l'arabe manuscrit ».
Il a « 3 élèves, dont un de ses fils ». Les deux autres ont pour « parents des cultivateurs de Tafourou dans canton de Mankono ».
« Attitude : bonne.
Dit ne plus se déplacer »

343. .ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bamoulé Cissé.
344. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sirasso, village de Sirasso, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sinali Saranoko.

« Paraît assez brave homme. Peut-être pas très franc.
À craindre ? : Rien »

Ces cinq karamokos sont presque tous tisserands et cultivateurs. À en croire l'Administration, il ont à peine plus de 10 élèves à eux cinq. Sous une forme stéréotypée, on leur prête de « connaître l'arabe manuscrit », ce qui, sans autre précision, signifie qu'ils peuvent surtout lire le Coran. Aucun d'entre eux ne paraît affilié à une confrérie. L'un d'entre eux a étudié à Kadioha, l'autre à Mankono – soit deux centres jouissant d'une réputation bien établie en matière d'études islamiques – et les deux autres à Sirasso, auprès de Kadari Cissé, qui est le père de l'un d'eux. De même, celui qui a étudié à Kadioha a été l'élève de son père. Trois des Cissé (Bamory, Baléfi et Siriki) possèdent le Salatou.

Les quatre Cissé ont fui en tous sens le village lors de la venue de Samori : deux vers Ségou, au Soudan/Mali, un vers Boundiali, au nord-ouest, et un autre vers Guiembé, à l'est.

Sur les raisons de cette concentration, dans ce village, de plusieurs karamokos Cissé, dont nous entrevoyons, par quelques observations, les liens de parenté qui les unissent, il est difficile de donner une explication particulière (hasards des migrations et des regroupements), mais on rappellera que les Cissé, clan religieux par excellence dans le monde Mandé, sont présents en de nombreux endroits du pays. De même qu'il y a une influente diaspora Diabi, il y a aussi un réseau étendu de Cissé à travers la Côte d'Ivoire, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'ils agissent en concertation. Une étude particulière serait à faire sur cette autre diaspora. D'autre part, compte tenu de la forte présence de Cissé à Kadioha et de certains liens de parenté et d'enseignement qui apparaissent ici, au moins dans un cas, avec Kadioha, on peut considérer que Sirasso appartenait alors, sur le plan islamique, à la zone d'influence de Kadioha, un foyer majeur dans la zone comme nous l'avons observé.

Nafoun

Nafoun est un village proche situé à environ 15 km au nord-ouest de Sirasso. Il n'est pas, non plus, éloigné de Ganaoni, un village que nous avons traité dans l'aire de Boundiali et qui est à une vingtaine de kilomètres de là, au sud-ouest. C'est à Ganaoni que nous avions trouvé un Kamara, marabout-cultivateur, en 1914[345].

À Nafoun, l'almamy en fonction en 1923, un Sako, a fait l'objet d'une fiche de renseignements. Lui aussi vient de Kadioha.

Bakaramoro Sako

En 1923, l'almamy est Bakaramoro Sako[346], « marabout à Nafon (almamy) ».

Il était « né à Kadioha vers 1873 ». La fiche le qualifie de « Dioula » et de « Kadria » et indique qu'il était le « fils de Sinali Sako, marabout à Kadioha, décédé ».

345. Une fiche de renseignements y a été ouverte en 1914 au nom de Vamara Kamara : ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Gbato Nord, village de Ganaoni, fiche de renseignements ouverte en 1914 (sans autre précision) au nom de Vamara Kamara.

346. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton et village de Nafon, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Bakaramoro Sako, marabout à Nafon (almamy) ». Le chef-lieu du cercle de Kong est alors à Korhogo. C'est là que le document est signé par l'administrateur.

Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Souleymane Sako, marabout à Kadioha, décédé ». « Reçoit durant tout le cours de l'année des cadeaux du chef de canton et des chefs de quartier (riz, mil, maïs, poulets) ».

« Vit avec deux femmes dont il a deux fils et deux filles ».

Ses activités : « culture du tabac et tisserand »

« Vint à Nafon au moment des guerres de Samory ».

« Renommée locale dans le canton de Nafon et Kadioha, où il entretient des relations et se rend parfois ».

Connaît l'arabe manuscrit.

Possède le Salatou

4 élèves, de Nafon – ses deux fils et deux enfants de colporteurs.

« Attitude : paraît bonne.

Se déplace pour aller à Kadioha

Donne l'impression d'un brave homme.

À craindre ? : Rien ».

Né à Kadioha, fils et élève de deux Sako (un nom d'origine Soninké), cet almamy est un pur produit du foyer islamique de Kadioha, où il a gardé des attaches et où il se rend régulièrement. Comme Nafoun est proche de Sirasso, cela renforce l'hypothèse de liens particuliers entre cette zone et Kadioha. Si l'on en croit la fiche, c'est l'arrivée de Samori qui avait amené Bakaramoro Sako à se replier à Nafoun. Mais Nafoun et Sirasso n'étaient pas eux-mêmes à l'abri puisqu'on a noté la fuite des Cissé de Sirasso devant Samori dans plusieurs directions.

Nous n'avons pas trouvé trace de ces Sako de Kadioha dans nos sources ni dans Marty.

Les villages le long de la « grande route soudanaise Korhogo-Bobo-Dioulasso »

Notre enquête porte maintenant sur la région située au nord-est de Korhogo, le long d'une route qui mène à Bobo-Dioulasso. En partant de Korhogo, on trouve successivement les villages de Faraninga et Ouolo, puis ceux, plus importants, de Sinématiali et de Ferkessédougou, avant de remonter vers la frontière de Haute-Volta/Burkina, à une quarantaine de kilomètres plus au nord, où se trouve une nébuleuse composée de villages d'importance inégale : Nambingué, Ouangolodougou, Kaouara, Marandougou, dans lesquels des karamokos sont également signalés par les sources.

Faraninga

Faraninga, ou Faranigan, est situé à 27 km au nord-est de Korhogo, et à 7 km au sud-ouest de Sinématiali. Il est contigu au village de Ouolo, ou Wolo,

Selon les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916), Faraninga a alors un karamoko nommé : « Yacoula [Yacouba] Saranoro, 62 ans, indépendant », qui a eu pour maître « Basoumana Saranorho, Faraninga »[347]. Il s'agit donc d'un karamoko local – un Saghanogho – instruit sur place par un autre Saghanogho.

347. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Faraninga.

La route Korhogo – Sinématiali – Ferkessédougou.

Distance Korhogo-Ferkessédougou : 55 km. Faraninga (Faranigan) et Wolo sont à proximité de Katyéri. Source : Extrait de la carte Michelin.

http://www.viamichelin.fr/web/Cartes-plans/Carte_plan-Korhogo-_-Savanes-Cote_d_Ivoire?strLocid=31NjNuMW0xMTEwY09TNDBOVGs1Tnc9PWNMVFV1TmpJM016Yz0=

Ouolo

Faraninga est inséparable de Ouolo, le village voisin. Pour Ouolo, ou Wolo, nous disposons d'une fiche de renseignements ouverte en 1913 et d'une autre dix ans plus tard, en 1923, toutes les deux au nom d'un autre Saghanogho : Baba Saranorho.

S'y ajoutent deux autres fiches de renseignements ouvertes en 1923 à deux autres noms.

Baba Saranorho

Selon la fiche ouverte en 1913, Baba Saranorho[348], est « né à Faraninga (Kiembarah) vers 1864 ». Il « réside à Ouolo (canton de Sinématiali) ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

C'est le « fils de Karamoko Saghanogho, originaire de Faraninga (Kiembarah) ».

« Reçoit quelques dons en nature des récoltes de mil et de maïs de Karayé, le chef du village. Possède aussi quelques provisions venant de ses lougans, lesquels sont cultivés par ses fils, ses femmes et son frère, et quelques boys que lui donne le chef de temps à autre. Lui reste 2 serviteurs des 34 non libres qu'il avait en 1904 ».

348. ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, canton de Sinématiali, village de Ouolo, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1913 au nom de Baba Saranorho.

« Commerce de colportage avec la Basse Côte avec l'aide de l'aîné de ses enfants ».
« Va de temps en temps à Korhogo, Sikasso et Bouaké pour les besoins de son commerce. Son dernier voyage à Sikasso remonte à quatre ans ».
« Intelligent. Ne parle ni n'écrit l'arabe. Connaît seulement un peu l'arabe manuscrit. 2 élèves : son fils et son neveu ».
« Influence de tout notable ayant eu jadis de nombreux serviteurs. Renommée nulle.
N'a été jusqu'ici l'objet d'aucune sanction disciplinaire.
Attitude : bonne ».

La note finale de l'administrateur est favorable. « Fait assez bonne impression et son influence toute locale ne paraît pas à redouter. Rien à attendre ni à craindre. Venu s'installer à Ouolo depuis seize ans environ. Y a fait peu de prosélytisme. Dépend, au point de vue religieux, de Gaoussou Saranorho de Sinématiali »[349].

En 1923, la fiche de Baba Saranorho reprend les mêmes informations avec quelques précisions supplémentaires[350]. Ainsi, Baba Saranorho est-il présenté comme « élève de Sirima Saranorho, marabout à Faraninga décédé ».

Il « vit avec un frère, ses quatre femmes dont il a trois fils et deux filles. Vit également avec deux neveux ».

« Avait 12 captifs. D'après lui, tous partis. Fait cultiver ses lougans par sa famille ».

Outre le Coran, « possède aussi le Salatou ». « 4 élèves, de Ouolo : ses deux neveux et deux de ses fils ».

Situation aisée. Notable dans son pays. Autrement renommée nulle.

Une phrase supplémentaire a été ajoutée ici au texte dans la version de la fiche la plus longue : « Situation que peut avoir tout individu intelligent, installé dans un pays de braves gens depuis une vingtaine d'années et se disant un prêtre de l'islam ». Malgré ce « coup de patte », la note qui figure à la fin de la fiche est assez favorable : « Paraît un très brave homme ».

Les différences entre les fiches de 1913 et 1923 sont mineures. Le nombre des anciens captifs de Baba Saranorho, par exemple, a été revu à la baisse : de 34, ils sont passés à 12, et ils seraient tous partis. Baba Saranorho a pu en minimiser leur nombre. Nous avons affaire à un notable local dont la situation matérielle est assez aisée. Son rôle de maître d'école auprès de quelques membres de sa famille (et peut-être d'autres élèves non déclarés) est secondaire. On note aussi l'étroite symbiose avec le village mitoyen de Faraninga et la prédominance locale, à Faraninga comme à Ouolo, des karamokos Saranorho (Saghanogho).

349. « Ferkessédougou, le 28 juin 1913, l'administrateur-adjoint. Signé : Susiny ».

350. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, village de Ouolo, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de Baba Saranorho. Il y a, en fait, deux fiches à ce nom et à cette date. L'une des deux combine à la fois différentes données directement recopiées de la fiche de 1913 et celles recueillies en 1923. Nous utilisons la plus complète des deux. On notera que cette fiche, à la différence de celle de 1913, est ouverte au titre du cercle de Kong. Ainsi que l'écrit Marty, « la subdivision de Korhogo, [est] incluse actuellement dans le cercle de Kong, le chef-lieu du cercle étant d'ailleurs à Korhogo » (1922 :172), ce qui explique les changements dans les intitulés des cercles de rattachement (Korhogo en 1913, Kong en 1923).

La notice de Marty sur Baba Saranorho est directement issue de la fiche de 1913, dont il donne une version « racontée ».

« Quant à Baba Saranorho, né à Faraninga, il habite le village de Ouolo, où il vit en excellents termes avec le chef sénoufo fétichiste, Karayé, dont il se dit le marabout. Baba fut jadis une grande figure commerciale. Avec ses cinquante serviteurs, il entretenait de perpétuelles caravanes entre la basse Côte et le Soudan. La libération des captifs a porté un coup sensible à sa fortune ; quelques-uns seulement sont restés auprès de lui et lui continuent leurs services. Il s'est rabattu sur les cultures et y emploie femmes, enfants, neveux, boys. C'est un homme intelligent et ouvert, mais arabisant plus que médiocre. Depuis quelques années, il se déplace moins et ses derniers voyages à Sikasso ou à Banaké [*sic* pour Bouaké] remontent à plusieurs années. Au point de vue religieux, il dépend de Caouchou [Gaoussou]… »[351].

Cette présentation illustre une des formes de la méthode de travail de Marty – une présentation plus littéraire avec des effets de grossissement pour frapper le public : les 34 serviteurs de Baba Saranorho ont été arrondis à 50, et son « commerce de colportage avec la Basse Côte avec l'aide de l'aîné de ses enfants » prend l'allure de « perpétuelles caravanes ». Baba Saranorho, présenté comme un notable essentiellement local, et « de renommée nulle », par les fiches de renseignements est devenu une « grande figure commerciale ». Marty n'apporte donc ici aucune information supplémentaire, mais il a grossi le trait et il a ciselé le récit de façon à lui donner une tournure vivante. On ne reprochera pas à Marty d'avoir voulu transformer la froideur fastidieuse de fiches de police en un récit vivant, accessible à un plus large public. C'était son objet. Le risque est, comme ici, de « romancer » un peu l'histoire.

Marty ne mentionne pas deux autres karamokos sur lesquels nous disposons de fiches de renseignements ouvertes en 1923, auxquelles, compte tenu de leur date, il n'avait pas eu accès.

Oumarou Suaré

« Oumarou Suaré », ou Souaré[352], est « né à Ouolo en 1880 ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». Il est « fils de Bamori Souaré, marabout à Ouolo, décédé ».

« Élève de Youssoufou marabout à Ouolo, encore vivant, mais trop âgé pour exercer et avoir une influence ».

« Vit avec son oncle, cinq neveux, ses deux femmes dont il a deux fils.

À la saison sèche, fait du tissage avec sa famille ; à la saison des pluies cultive ses lougans. Situation assez aisée ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou.

6 élèves, de Ouolo : ses cinq neveux et le fils d'un cultivateur ».

« Paraît brave homme.

« … à craindre de lui ? : Rien ».

351. P. Marty, 1922 : 182.

352. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, village de Ouolo, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de « Oumarou Suaré, marabout à Ouolo ».

Béma Taraoré

Béma Taraoré[353] est « né à Tiassi (subdivision de Boundiali) » et « réside à Ouolo ». « Fils de Gaoussou Taraoré, marabout à Ouolo, décédé », il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

Il a été « élève de Bamori Suaré, marabout à Ouolo, décédé », et il « vit avec ses trois neveux, ses trois femmes dont il a quatre fils et deux filles ».

« Cultive ses lougans avec ses fils et ses neveux. Un de ses fils fait le colportage avec Bouaké ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou qu'il montre à son fils qui fait du colportage. 5 élèves, de Ouolo : ses trois neveux et deux de ses fils ».

« Situation aisée ». « Influence tout à fait locale ».

« Attitude : bonne ». « Paraît assez brave homme »

« À craindre ? : Rien ».

À eux deux, ces villages très proches de Faraninga et de Ouolo comptent donc quatre karamokos enregistrés par l'Administration (Statistiques des écoles de 1916 et fiches de renseignements de 1913 et 1923), tous les quatre instruits sur place et tous les quatre sans affiliation confrérique déclarée. Les trois personnages sur lesquels nous possédons des fiches de renseignements au titre de l'année 1923 détiennent tous le « Salatou », ce qui confirme la place essentielle tenue par cet ouvrage dans doute la région. Baba Saranorho, enregistré par l'Administration à la fois en 1913 et 1923, apparaît comme la principale notabilité de cette période, ce qui souligne à nouveau la présence et l'influence des Saghanogho dans cette zone. On notera également, une génération plus haut, le nom de Bamori Suaré, maître de l'un des deux karamokos enregistrés en 1923 et père de l'autre. En cette même année 1923, il y a une quinzaine d'élèves déclarés à Ouolo. L'influence directe de Kong n'est pas attestée et la Qadiriyya semble, en outre, absente. On tiendra cependant compte de la proximité des marabouts de Sinématiali qui, eux-mêmes, relaient l'influence de Kong,

Sinématiali

Sinématiali, à 7 km au nord-est de Ouolo, est alors le chef-lieu du canton.

Marty en donne une description fournie :

« Le canton de Sinématiali, riche et populeux avec ses 200 villages, ne renferme pas plus de 500 Mandé-Dioula musulmans, sur plus de 15 000 habitants. Le fond de la population est Sénoufo et fétichiste, comme son chef Tiéguélé Koulibali qui, avec ses 40 femmes et ses beuveries, n'est nullement prêt à passer à l'islam. […] Très influent dans son canton, très considéré au dehors, Tiéguélé s'est complètement rallié à nous. Il est riche et emploie son activité dans le commerce, dans l'élève des troupeaux et dans de vastes plantations. Sinématiali, première et importante étape de la grande route soudanaise Korhogo Bobo-Dioulasso, renferme naturellement quelques marabouts et dioula Mandé. Ils y ont construit collectivement une des plus belles et des plus gracieuses mos-

353. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, village de Ouolo, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de Béma Taraoré.

quées. Les deux plus remarquables sont : Caouchou Saranorho (Qaoussou) [Gaoussou] et Bobo [*sic* – pour Baba] Saranorho[354], tous deux Dioula, nés à Kong vers 1864[355], et qui en partirent sans esprit de retour lors de l'invasion de Samory. En relations avec ses congénères de Korhogo et de Kapélé, Gaouchou a rompu tous rapports avec Kong. Il vit en excellents termes avec Tiéguélé, dont il se dit le marabout, et qui, à ce titre et pour la rémunération des prières dites pour lui, lui fait, au moment de la récolte, des cadeaux de mil et de maïs. Gaouchou a une petite école de 5 à 6 élèves, fils de dioulas. Elle occupe ses loisirs, pendant que ses femmes fabriquent ou vendent des galettes de mil sur le marché, et que ses serviteurs parcourent le pays avec la pacotille ordinaire des dioulas »[356].

Gaoussou Saranorho

Dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong (1916), on trouve effectivement la mention de « Gaoussou Saranoro », dont Marty fait l'une des deux personnalités islamiques du village. D'après cette liste, « Gaoussou Saranoro » avait alors « 57 ans ». Il était déclaré comme « Kadria » et il avait eu pour maître « Bamara Saranorho », de « Kong »[357].

Mais nous avons aussi, sur ce personnage, plusieurs fiches de renseignements qui lui sont consacrées, et dont la plus ancienne remonte à 1904, ce qui est rare.

Cette fiche de 1904 répond à un modèle antérieur à celui des fiches de renseignements telles que nous les connaissons ensuite. Nous avons déjà trouvé une autre fiche de cette date concernant Anzoumana Souaré à Korhogo. Sa structure est un peu différente du modèle ultérieur et comporte, après la présentation de l'identité de la personne concernée, quatre rubriques successives. Nous suivrons ce plan :

Le personnage est désigné sous le nom de « Caouchou Saranoro »[358]. À la question sur sa « confrérie », il est répondu : « musulmane » [*sic*] et, à la question sur son « titre » : « musulman » [re-*sic*]. Il « habite Sinématiali ».

> « I. Notice succin[c]te :
> Fils de Seydou Saranoro et de Mariama Taraoré. Est né à Kong.
> Âgé d'environ 40 ans, caractère sournois, paraît intelligent d'une moralité cachée et douteuse, instruit les jeunes musulmans, serait bien avec les représentants de l'autorité française, possède 4 captifs et 6 femmes. C'est là sa fortune connue ».
> II. Influence morale et politique :
> A une influence assez sérieuse dans le canton où il réside. Il est sous ordre de

354. Il s'agit de Baba Saranorho, dont Marty précise un peu plus bas qu'il habite, en fait, le village de Ouolo, et dont nous venons de présenter la biographie.
355. Selon la fiche de renseignements de Baba Saranorho analysée plus haut, celui-ci n'est pas né à Kong mais à Faraninga.
356. P. Marty, 1922 : 181-182.
357. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Sinématiali.
358. ANS 5 G 59, cercle de Kong, district de Koroko, « Renseignements individuels pour servir à la surveillance politique et administratives des populations musulmanes », document concernant « Caouchou Saranoro », 20 janvier 1904.

Karamokolé Saranoro à Kapélé. Entretient des relations commerçantes avec les Européens.
III. Influence religieuse :
Le chef spirituel de Caouchou est Karamokolé Saranoro, lui serait très dévoué, cherche à faire des prosélytes à Sinématiali et dans la région de ce canton.
IV. Notice sur la zaouïa[359]
Caouchou reçoit des aumônes et fait l'école. Comme tous ses collègues, il est payé 2,50 [F.] à l'entrée et une barre de sel en sortant, par chaque élève ».

Nous disposons ensuite, sur ce même personnage, de deux fiches de renseignements, datées toutes les deux du 27 juin 1913, mais classées dans deux séries différentes (5 G 59 et 5 G 64). Comme elles comportent plusieurs variations, nous les utilisons l'une et l'autre (en les identifiant par leur cote de classement). Il peut s'agir de deux mises en forme successives ou, comme nous en ferons l'hypothèse, de deux fiches rédigées à des dates différentes, même si leur date d'enregistrement est identique. Nous expliquerons plus loin pourquoi la fiche issue du classement 5 G 64 nous semble être la plus ancienne.

Cette fiche (5G64) est établie au nom de « Caouchou Saranoro »[360], « né à Kong vers 1864 », et résidant à Sinématiali. Caouchou Saranoro est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* est « Omar Saranorho, marabout à Kong, décédé ».

Caouchou Saranoro est « fils de Seydou Saranorho, marabout à Kong, décédé ». « Sa mère [est] Mariama Taraoré ».

« A trois boys qu'il emploie à faire les dioulas : commerce de sel et de pacotille ».
« Des six femmes qu'il avait avant, prétend n'en avoir plus que trois qui lui procurent quelque argent en vendant des gâteaux de mil les jours de marché ».
« Venu ici au moment où Samory ravageait la région. Ayant appris qu'il avait ravagé Kong, il n'a plus voulu retourner dans son pays et s'est installé à Sinématiali avec l'assentiment de Tiéguélé [chef de canton] ».
« Entretient des relations avec les marabouts de Kong mais n'y est plus retourné depuis qu'il l'a quitté. Va assez fréquemment à Kapélé et à Korhogo ».
« Paraît assez intelligent. Ne connaît ni ne parle l'arabe. Sait lire l'arabe manuscrit. 5 élèves : 3 de ses fils, 2 orphelins de Dioulas ».
« Attitude… assez bonne. N'a jamais été l'objet de punitions disciplinaires ou autres. Aucune réclamation contre lui.
Assez intelligent pour rester tranquille sachant qu'on surveille étroitement ses faits et gestes. Manque de franchise.
Que peut-on en attendre ? : Rien de bon ni de mauvais » [*sic*].

359. C'est une question surprenante, surtout en Côte d'Ivoire. On pense à un modèle de questions venu d'Algérie, où les *zawiya* (centres confériques) sont fortement organisées.
360. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, canton de Sinématiali, localité de Sinématiali, fiche de renseignements ouverte le 27 juin 1913 au nom de « Caouchou Saranoro ».

La seconde fiche (5 G 59) le présente comme « Gaoussou Saranoro, marabout à Sinématiali, almamy »[361]. Les premières informations sur ses lieu et date de naissance et sur son maître sont identiques, de même que le nom de ses parents et son appartenance ethnique et confrérique.

Gaoussou Saranoro « vit avec ses quatre femmes dont il a quatre fils et trois filles ».

« A deux captifs qui font du tissage pour lui, et fait vendre des galettes par ses femmes sur les marchés ».

« Reçoit aux différentes fêtes musulmanes des cadeaux en nature du chef de canton Labourgo Coulibaly et de sa famille (mil, maïs, mouton) ou bien des cauris ».

« Intelligent. Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou. 5 élèves – ses quatre fils et le fils d'un colporteur « .

« Connu dans son canton. N'a jamais été l'objet de réclamations.

« Dit ne plus se déplacer. Impression d'un homme peu franc, mais reste tranquille ».

« [À craindre ?] Rien »

Sa qualité d'almamy n'est pas mentionnée dans la fiche 5 G 64 et le nom du chef de canton diffère en 5 G 59 : « Labourgo Coulibaly » au lieu de Tiéguélé. L'orthographe « Caouchou » en 5 G 64 (une prononciation en malinké-dioula), qui est aussi celle de la fiche de 1904, paraît également la plus ancienne. Alors qu'il se déplaçait fréquemment à Kapélé selon la fiche en 5 G 64, Gaoussou Saranoro ne se déplace plus selon la fiche en 5 G 59. Ce sont ces différentes remarques qui nous incitent à établir un ordre chronologique entre ces deux documents, sans qu'on puisse préciser davantage. On reconnaît, au fil des lignes, les emprunts que Marty a faits, sans doute aux deux fiches datées 1913, mais surtout à la première (orthographe du nom Caouchou et mention de Tiéguélé, notamment).

L'origine de Kong vaut d'être soulignée, plus particulièrement celle des Saghanogho. Si l'on en croit Marty, Gaoussou Saranorho « a rompu tous rapports avec Kong ». À la lecture des fiches que nous venons d'analyser, et dont Marty s'est visiblement inspiré, il apparaît que Caouchou/ Gaoussou, « fils de Seydou Saranorho, marabout à Kong », qui avait eu pour maître « Omar Saranorho, marabout à Kong » (1913, 5 G 64), a trouvé pour « chef spirituel Karamokolé Saranoro à Kapélé » (1904, 5 G 59). Il « entretient des relations avec les marabouts de Kong mais n'y est plus retourné depuis qu'il l'a quitté » (1913, 5 G 64), « n'a plus voulu retourner dans son pays » (1913, 5 G 64). Et enfin, « il va assez fréquemment à Kapélé et Korhogo » (1913, 5 G 64).

S'agissant de ce nom de « Karamoko[lé] Saranoro » à Kapélé, nous avons relevé, au titre de l'année 1912, deux noms de marabouts Saghanogho bien connus : Basanassi Saranorho, et Labassou Saranorho, tous les deux nés à Kong[362].

361. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, localité de Sinématiali, fiche de renseignements ouverte le 27 juin 1913 au nom de « Gaoussou Saranoro, marabout à Sinématiali, almamy ».

362. ANS, 5 G 64 et 5 G 59, cercle de Korhogo, canton de Kiembara, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 15 avril 1912 au nom de Basanassi Saranorho, et ANS, 5 G 64, cercle de Korhogo, canton de Kiembarah, localité de Kapélé, fiche de renseignements ouverte le 5 août 1912 au nom de Labassou Saranorho.

Sinématiali apparaît à cet égard comme un lieu de transition et d'échanges entre les lettrés issus de Kong et l'agglomération de Korhogo. C'est le signe que Korhogo, avec ses villages proches, est bien devenu l'un des pôles de remplacement de Kong.

Béma Taraoré

Béma Taraoré[363] est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ». On ne sait pas où il est né, mais il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père « Modian Taraoré, marabout à Kaouara, décédé ». Il « se déplace quelquefois pour voir sa famille à Kaouara ».

« Vit avec deux femmes dont il a quatre fils. Fait du colportage. Situation modeste ».
« Connaît l'arabe manuscrit. 4 élèves – ses quatre fils »
Influence à peu près nulle.
Attitude : bonne
Paraît un brave homme, dont nous ne devons pas attendre grand-chose en bien ou en mal ».

Si l'on en croit ces sources administratives, il existait des relations étroites entre les chefs locaux, des animistes, et les principales figures religieuses locales. C'est le cas du chef de village de Ouolo avec Baba Saranorho et du chef de canton de Sinématiali avec Gaoussou Saranorho. Les chefs Sénoufo leur font périodiquement (surtout au moment des Fêtes musulmanes) des cadeaux en nature, les karamokos s'occupent de leur protection occulte et se présentent comme leurs marabouts

Les villages, proches les uns des autres, de Faraninga, Ouolo et Sinématiali constituent une sorte de conurbation le long de la route Korhogo-Bobo-Dioulasso. Les karamokos de ces trois sites ont des relations suivies. Le meilleur exemple est celui de Baba Saranorho, qui est né à Faraninga où il a été l'élève d'un karamoko Saghanogho. et réside à Ouolo où, selon Marty, il dépend, au point de vue religieux de Gaoussou Saranorho, un autre Saghanogho, à Sinématiali. Ici l'interaction entre les villages se double de la présence d'une filière Saghanogho dont les liens de parenté ne sont pas toujours énoncés en détail mais qui constituent une toile de fond dans tout ce dispositif « clérical ». Les membres de ce lignage sont ainsi présents dans toutes les étapes Dioula de cette région.

Ferkessédougou

Ferkessédougou (ou « Félékessédougou » dans les premières orthographes coloniales), un nom souvent abrégé en « Ferké », se trouve à 22 km à l'est de Sinématiali. Le Bandama coule entre les deux localités. Ferkessédougou avait été auparavant une escale et un point de rassemblement sur la route du pèlerinage à La Mecque[364]. En 1929, elle est

363. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, localité de Sinématiali, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Béma Taraoré. Nous avons noté un Béma Taraoré homonyme à Ouolo mais les renseignements que nous avons sur l'un et l'autre en font deux personnages distincts.

364. P. Marty, 1922 : 183, qui précise qu'« on estimait ce groupement, à la fin du siècle précédent, à 150 pèlerins », dont 10 pour le village même », tout en ajoutant que, à son avis, « ces chiffres sont très exagérés ».

devenue gare du chemin de fer, ce qui a renforcé sa fonction de relais et de pôle d'attraction.

Selon un acteur politique contemporain, « Ferkessédougou, jadis distinguée par le trafic intense généré par sa gare ferroviaire avait été une ville charnière pour l'économie et le commerce du nord vers les autres villes de la Côte d'Ivoire », notant que « Bobo-Dioulasso est plus proche de Ferké que de Ouagadougou, Sikasso est plus proche de Ferké que de Bamako, Ferké est à équidistance entre Sikasso, Bobo et Bouaké »[365].

Lorsque le chemin de fer a atteint Ferkessédougou, en 1929, une association complémentaire se noue alors entre Korhogo, le chef-lieu administratif, et Ferkessédougou, « sa » gare de voyageurs et de marchandises, à 55 km de là.

Sur le plan islamique, sa fonction ancienne d'étape sur la route du pèlerinage mise à part, Ferkessédougou n'est pas, par contre, au début du XXe siècle, un lieu majeur. Un seul personnage religieux, Seko (ou Sekou) Taraolé, fait l'objet d'une fiche de renseignements, datée de 1913. Marty a pratiquement repris le contenu de ce document qu'il a mis en forme, qualifiant l'intéressé de « vieux brave homme »[366].

Seko (ou Sekou) Taraolé

Seko Taraolé[367] est « né à Djenné vers 1860 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». « Est venu s'installer à Ferké après le passage de Samory dans la région[368]. Venait du Dafing[369] ».

Il est le « fils de Soumala [Soumaïla] Taraoré, marabout à Djenné, décédé ». Il vit « avec son frère, le nommé Adama Traoré ».

> « Situation de fortune des plus modestes. Vit du produit de ses lougans qu'il cultive lui-même, aidé de son frère et de deux boys. M'a montré, non sans orgueil, des mains de cultivateurs[370] ». « Reçoit quelques aumônes en nature (mil, maïs, ignames et riz), au moment des récoltes, du chef de canton ».
>
> « Intelligence médiocre. Ne connaît que l'arabe manuscrit et bien peu.

365. http://guillaumesoro.com/actualites/societe/port-sec-a-linterieur-du-pays-pourquoi-le-choix-de-ferke/, texte daté du 18 février 2013, consulté le 19 avril 2013 et disparu depuis). Site de Guillaume Soro, l'homme politique du Nord ivoirien, qui est né dans le département de Ferkessédougou et a grandi dans un quartier de la ville, dont il est devenu le député.

366. P. Marty, 1922 : 182-183.

367. Cette fiche, qui figure dans deux séries différentes, est donc en double exemplaire : ANS, 5 G 64, [pas de mention des circonscriptions administratives] Ferkessédougou, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1913 au nom de « Seko Taraolé », et ANS, 5 G 59, cercle de Korhogo, canton [illisible], village de « Félékessédougou », fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1913 au nom de « Sekou Taraolé ». Il y a ainsi quelques variations négligeables entre les deux exemplaires.

368. Marty offre une chronologie concordante : « Il est installé depuis 26 ans [soit vers 1894] à Ferkessédougou et y a très bien réussi comme cultivateur » (1922 : 182).

369. Il y a un « pays Dafing » (ou Marka), situé, au Burkina, autour de Nouna, sur la frontière occidentale du pays avec le Mali (à environ 300 km de Ferkessédougou). Mais il s'agit plutôt ici des Dafing/Marka, nombreux dans les villes de l'ouest de la boucle du Niger, à proximité du Macina (Seko Taraolé est né à Djenné et son père y était marabout).

370. C'est ici l'administrateur qui parle. Marty en a fait, de façon plus littéraire : « Il montre avec orgueil de grosses mains calleuses » (1922 : 183).

5 élèves : son fils Amadou Taraoré, onze ans, et 4 enfants d'un marabout de Ferké nommé Karamoko [Torona ?] Suaré, décédé depuis sept ans.
« N'a jamais fait parler de lui et n'a aucune difficulté avec l'administration.
N'a été l'objet d'aucune réclamation lors de mon passage.
Situation très effacée. Pas de relations extérieures. Pas de renommée. Bonne attitude ».

L'administrateur conclut : « Trop nul pour faire des adeptes et sans aucune influence dans un canton dont le chef Ouolo Koumé est fétichiste et peu enclin à laisser entamer son autorité par qui ce soit »[371].

On notera la mention de Karamoko [Torona] Suaré[372], décédé, qui aurait été marabout à Ferkessédougou à la génération précédente, et dont les quatre enfants avaient pris Sekou Taraolé pour maître, et peut-être pour tuteur.

À peu près à la même date, le nom de Sekou Taraolé figure aussi dans les Statistiques des écoles coraniques (1916). Ainsi, pour « Félékessédougou », il y a une ligne sur « Chérikou [Cheikou] Taraoré », « 57ans », « indépendant ». Le « maître dont il a suivi les leçons » est déclaré « inconnu », et la question sur la « localité où il a étudié » a pour seule réponse « Dafing »[373]. Cette ligne ne nous apprend donc rien de plus, sinon qu'elle confirme la position de ce karamoko Dafing – sans doute d'une famille Marka de la vallée du Niger – comme seul maître d'école coranique, connu par l'Administration, à Ferkessédougou, à cette date. On remarquera qu'il est qualifié ici d'« indépendant » alors qu'il est classé « kadria » dans la fiche de renseignements. Notons aussi que le personnage était né à Djenné, la métropole islamique de l'ouest de la boucle du Niger.

On rappellera enfin que Ladji Coulibaly, celui qui était venu de Kong à Korhogo en 1912 et avait subi une peine d'enfermement disciplinaire de 10 jours, était passé « voir son frère Gaoussou Coulibaly à Ferkessédougou », avant d'arriver à Korhogo[374]. C'est aussi de là que l'administrateur Huguenin, de Korhogo, l'avait renvoyé vers Kong. Mais nous n'en savons pas davantage sur ce frère, ni si c'était un karamoko. C'est une trace de plus de ces mouvements entre Kong et Korhogo, par Ferkessédougou et Sinématiali.

Mikadia Alahé Diabaraté

Nous disposons encore, pour l'année 1923, d'une fiche de renseignements sur l'almamy de Ferkessédougou. Marty, dont les renseignements sont plus anciens, n'en fait pas mention. Cet almamy se nomme Mikadia Alahé Diabaraté[375]. Il est « né à Ganoroni[376]

371. ANS, 5 G 59, « Félékessédougou, le 28 juin 1913, L'Administrateur adjoint. Signé : Susiny ».
372. Marty parle à son propos du « vieux marabout Dioula, Karamoko Torona Souaré » (1922 : 182), offrant ainsi une lecture d'une partie du nom (Torona), illisible sur la fiche.
373. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Ferkessédougou. La date du document est donnée dans la copie qui figure dans ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, Année 1916 : Ferkessédougou.
374. ANS, 5 G 64, télégramme, Chartier, administrateur du cercle de Kong, au cercle de Koroko, 15 mai 1912.
375. ANS, 5 G 59, [pas de mention des circonscriptions administratives], fiche de renseignemnts ouverte le 23 juin 1923 au nom de « Mikadia Alahé Diabaraté, marabout à Ferkessédougou, almamy ».
376. Peut-être Ganaoni, qui est à 35 km au sud-est de Boundiali.

(Boundiali) ». Il est qualifié de « Dioula » et d'« Indépendant ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Mama Cissé, marabout à Fanorodougou[377], décédé ».

Il est « fils de Larassina Diabaraté, marabout à Ganoroni, puis à Ferkessédougou ».

« Vit avec un neveu. A trois femmes dont il a trois fils et une fille.

Cultive ses lougans avec son neveu et un de ses fils. Situation modeste ».

Il connaît l" « arabe manuscrit ».

Possède le Salatou. Il a « 4 élèves : ses trois fils et le fils d'un de ses neveux ».

« Aux fêtes indigènes, reçoit des cadeaux en nature des chefs indigènes. En reçoit également à la fin de l'école ».

« Paraît brave homme. À craindre de lui ? : Rien » : telle est la conclusion de l'administrateur, qui signe à Korhogo, le 28 juin 1923.

Cet almamy n'est donc pas du pays (Boundiali est à 150 km à l'ouest). Il est venu avec son père, qui était marabout lui aussi. On connaît mal le niveau d'études de Mikadia Alahé Diabaraté. Du moins savait-il lire « l'arabe manuscrit » (c'est-à-dire, dans le langage administratif, le Coran). Il possédait, lui aussi, le Salatou. Bien que son âge ne soit pas indiqué, il était, sans doute aussi, plus jeune que Sékou Taraolé, lequel, s'il était encore vivant, était alors dans la soixantaine.

Ainsi avons-nous fait le tour, dans les limites de nos sources, de ce petit milieu islamique de Ferkessédougou dans le premier quart du XXe siècle. De ces deux biographies, on peut conclure que la fonction de foyer religieux, dans cette zone, semble avoir été, à cette époque, beaucoup mieux remplie par Sinématiali que par Ferkessédougou. La gare a certainement attiré ensuite des marabouts itinérants divers à Ferkessédougou, mais nous n'en avons pas la trace.

En remontant une quarantaine de kilomètres plus au nord, nous atteignons cette nébuleuse de villages assez proches les uns des autres, qui ont nom : Nambingué, Ouangolodougou, Kaouara et Marandougou.

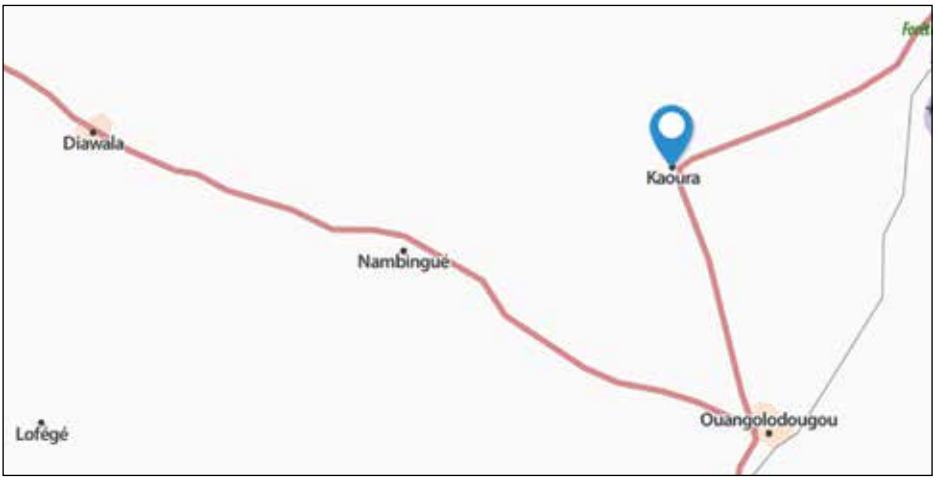
Nous sommes là, au XIXe siècle, dans une région frontière où se croisent populations Sénoufo, Gouin et Mandé. Comme l'écrit Binger, « toute cette région est soumise aux chefs de Kong et toutes les peuplades voisines reconnaissent leur suzeraineté. À l'ouest, les États de Kong sont limités dans cette région par la rivière de Léra qui les sépare du territoire des Pallaga [Sénoufo] dépendance des États de Pégué [Niellé] »[378].

Mais Kong est alors entré dans une période de crise et d'affaiblissement. T. F. Ouattara rappelle comment, « à la fin du XVIIIe et au début du XIXe, c'est-à-dire au moment où le déclin de l'empire de Kong était amorcé », des groupes armés, « constitués d'anciens militaires sénoufo, de l'empire de Kong en décomposition », se sont répandus en direction des pays Sénoufo[379].

L'un des chefs de cette « grande migration des militaires sénoufo » se nommait Nanguin Soro. Il « emprunta avec ses hommes la piste caravanière qui longeait la rivière Léraba au nord de la région de Kong. Il atteignit le village Kaouara situé vers les sources

377. Lieu non identifiéi.
378. L.G. Binger, 1892, t. I : 273.
379. T.F. Ouattara, 1999 : 42.

Le triangle Ouangolodougou-Nambingué-Kaouara/Makhandougou



Diawala (ou Diaouala), à l'est, est sur la route de Niellé et Sikasso. Lire Kaouara, au lieu de « Kaoura ». Makhandougou est très proche de Kaouara.

La route au sud de Ouangolodougou mène à Ferkessédougou (44 km).

Distances : Ouangolodougou-Kaouara : environ 16 km : Ouangolodougou-Nambingué : 22 km. Il existe une piste secondaire directe entre Kaouara et Nambingué.

Source : carte Michelin http://www.viamichelin.fr/web/Cartes-plans/Carte_plan-Kaoura-_-Savanes-Cote_d_Ivoire?strLocid=31NjNuMXJ6ZzEwY01UQXVNRGt4TURJPWNMVFV1TVRrMU5UWT0=

de cette rivière […] Il demanda l'hospitalité des habitants des lieux. Ceux-ci la lui refusèrent, non seulement à cause du grand nombre de ses hommes, mais aussi à cause de la grande valeur connue des migrants.[…] Par ailleurs, ils avaient peur de la réaction des gens de Kong dont ils dépendaient. Ainsi repoussé par les gens de Kaouara, Nanguin Soro orienta sa migration vers le sud du village de Kaouara »[380].

Nambingué[381]

On se souviendra, tout d'abord, que Mamadou Soumaré, le personnage islamique influent de Korhogo, était venu de Bakel, avec son père Ibrahima, s'installer à Nambingué. Nous retrouvons donc leur trace « en amont ». C'est ainsi que, en 1916, le père et le fils figurent tous les deux dans les Statistiques des écoles coraniques au titre de ce village.

« Ibrahima Soumaré, 82 ans, Tidjania », qui a eu pour maître « Fodé Soumaré, Bakel ».

380. T.F. Ouattara, 1999 : 43.
381. Nambingué est à 39 km au sud-ouest de Niellé et à 66 km au nord de Ferkessédougou. On trouve plusieurs orthographes : Nanbigué, Nambigué.

« Mamadou Soumaré, 43 ans, Tidjania, qui a eu pour maître « Fodé Mamadou Ouané [Ouane, Houane], Bakel »[382].

On sait que Mamadou Soumaré a rejoint ensuite Korhogo, peut-être après la mort de son père. Il est probable que l'affiliation des Soumaré à la Tijaniyya s'est faite au Sénégal, dans la région du Fleuve, sans doute auprès d'une filière 'umarienne[383]. Nous renvoyons à la présentation de « la puissance des Soumaré » (chapitre 11 ci-dessus).

Bema Taraoré

En 1923, l'Administration désigne comme « marabout à Nambingué », un personnage nommé Bema Taraoré, sur lequel nous avons deux fiches distinctes[384]. Ces deux fiches, qui figurent dans la même série, sont datées toutes les deux du 28 juin 1923, mais il apparaît que l'une d'entre elles est nettement antérieure à l'autre par son contenu et sa localisation administrative (Nambira, canton de M'Bengué, sa précédente résidence) et qu'une copie en a sans doute été faite en 1923 et jointe au dossier sous cette date. Comme nous l'avons indiqué à propos de Nambira, cette première fiche date probablement de la précédente campagne d'enregistrements de « personnalités maraboutiques » dans cette région (1912-1913), et nous l'avons traitée à ce titre. Nous n'y reviendrons pas, sinon pour citer quelques variations.

La seconde fiche, dont la date de 1923 ne prête pas à contestation, enregistre le déplacement de Bema Taraoré : « Quitta le canton de M'Bengué à la suite des guerres de Babemba »[385]. Il est probable, qu'il quitta Nambira un certain temps après la fin des guerres de Babemba (1898), sinon nous n'aurions pas une fiche de renseignements sur lui au titre de Nambira autour de 1912-1913.

En 1923, Bema Taraoré est maintenant présenté comme « marabout à Nambingué (Niellé), Almamy ». Il est « né à Nambirah vers 1870 » [« vers 1875 » sur la fiche précédente, celle de Nambira], et il est le « fils de Bakaramoko Taraoré, marabout à Nambirah, décédé » [« Fils de Nassarima Taraoré », sur la fiche précédente].

Il est classé « Dioula » et « indépendant ».

« A eu comme professeur Bamaoudou Taraoré, marabout à Nambingué » [« A eu comme professeur son père Nassarima Taraoré, marabout à Nambirah décédé », sur la fiche précédente].

« Reçoit du mil aux jours de fête ».

382. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Nambigué. On peut lire l'observation suivante sur Mamadou Soumaré dans une colonne voisine : « Respecté dans la région. Favorable [aux Français]. Est le seul marabout du cercle ayant quelque instruction et pouvant lire et traduire l'arabe imprimé ».

383. Sur la diffusion de la Tijaniyya au Futa Toro, voir I.A. Sall, 2000. Bakel est situé en amont du Futa Toro en pays Soninké.

384. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de M'Bengué, village de Nambirah, fiche de renseignements «ouverte le 28 juin 1923 » [v. 1912-1913] au nom de Bema Taraoré, et ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, village de Nambingué, ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bema Taraoré.

385. Frère de Tiéba, Babemba commandait la place de Sikasso quand les Français en vinrent à bout en 1898.

« Vit avec trois femmes, dont il a deux fils et trois filles » [« Vit avec un frère. A une femme, deux fils et deux filles », sur la fiche précédente].
« Cultive ses lougans avec ses fils ».
« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou [« Possède le Salatou et le Dalairou » – en fait le même livre – sur la fiche précédente].
« 2 élèves : ses deux fils » [« 4 élèves – ses deux fils et les fils de son frère », sur la fiche précédente].
« Sans influence et sans renommée ».
« Doit être un brave homme ».

Le nom de son père est apparemment différent d'une fiche à l'autre, mais Bakaramoko (« le grand karamoko ») est un titre, lequel peut s'appliquer à Nassarima. Quant au nom de son professeur, il est précédé par les mots Ba et Maoudou, qui veulent tous les deux dire « grand', le premier en langue manding, le second en pular (peul), et sont donc, également, des titres de respect qui peuvent s'appliquer à son père.

La date de naissance n'est pas, non plus, identique : « vers 1870 » au lieu de « vers 1875 », mais, compte tenu des approximations en la matière, cette différence minime n'est pas vraiment significative. Nous pouvons donc conclure que, en dépit de ces différences, et en considérant les autres informations et la cohérence du parcours, il s'agit bien du même karamoko.Autre élément de cohérence, si l'on suit ces deux fiches, Bema Taraoré a été successivement almamy à Nambira, puis à Nambingué.

Il est possible que Bema Taraoré ait rejoint Nambingué vers la même époque où Mamadou Soumaré, lui, le quittait (soit peut-être autour de 1914) et rejoignait Korhogo. Il n'est donc pas sûr que les deux hommes se soient rencontrés. Entre Mamadou Soumaré, le Soninké sénégalais, marabout de haute volée, excellent arabisant, et Bema Taraoré, modeste karamoko local et almamy de village, il y a une nette différence de catégorie.

Le passage de Binger (février 1888)

La zone dans laquelle se trouve ce triangle Nambingué – Kaouara/Makhandougou – Ouangolodougou, où se croisent les routes de Kong, Bobo-Dioulasso et Sikasso, a été atteinte par Binger, qui venait de Niellé, en 1888. La présentation, surtout politique, que celui-ci fait de la situation dans la région est utile à notre compréhension de la position des musulmans dans cette zone, ravagée par les raids de Tiéba, et au sud de laquelle s'ouvre, avant que Samori n'y mette fin (1897), la zone d'influence de Kong.

Binger quitte Niellé le matin du 3 février 1888 pour gagner, le jour même « Oumalokho », qui est un ensemble de trois villages : « l'un est habité par les forgerons de Pégué, l'autre par des Mandé Dioula musulmans et leurs captifs, le troisième l'est par des Siénè-ré [Sénoufo] » Binger a voulu gagner cette localité parce que « c'est le jour de grand marché »[386].

386. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 258-259. Il existe un village de Ouamelhoro (ou Wamélhoro), situé à 14 km au nord de Niellé, sur la route de Sikasso. Compte tenu de son orientation au nord, il est peu probable qu'il s'agisse du même. Dans l'extrait ci-dessus de la carte de Lannoy de Bissy (1891), on trouve deux

« Dans la soirée, le fils du chef de Makhandougou vient me voir. Ce jeune homme, qui s'appelle Ardjouma, « Vendredi », me souhaite le bonjour de la part de son père, musulman influent de la région ; il me raconte que j'étais apparu en rêve à son père il y a plus de six mois et qu'il avait tout préparé pour bien me recevoir. Il a fait châtrer et engraisser un bouc à mon intention. Je trouverai aussi un logement propre tout préparé à Makhandougou »[387].

Binger accepte la proposition et, en compagnie d'Ardjouma, quitte Oumalokho le 4 février. Il se dirige vers Makhandougou (ou Mahandougou, Marandougou), distant de quelques kilomètres (voir ci-après la carte de la zone, avec l'emplacement de ces villages).

> « Avant d'arriver au petit ruisseau qui précède Makhandougou, Ardjouma me fit voir un large sillon couvert de végétation : c'est le chemin d'invasion que Tiéba suivit pour se rendre de Sikasso à Kawara, dont il fit presque tout le monde captif. Une demi-heure avant d'entrer dans le village, on passe en vue de nombreuses ruines, dont quelques unes sont très grandes ; elles datent de la même époque (1883). Les habitants ont à peu près tous été emmenés en captivité par Tiéba et ses gens, et il ne reste à Makhandougou que la famille d'Ardjouma et une centaine d'autres indigènes. À mon arrivée à Makhandougou, Ardjouma me conduit directement chez son père, qui habite la partie est des ruines du village principal »[388].

Binger est effectivement très bien reçu, logé et nourri.

> « Le vieux musulman, originaire de Kawara, n'est pas un lettré. Il sait tant bien que mal lire son Coran. Cependant il a réussi à acquérir dans la contrée un certain renom par sa piété et par la stricte observation des pratiques religieuses »[389].

Le soir après le dîner, Binger et le vieux musulman s'entretiennent. « Il me parla longuement des malheurs qui étaient survenus à son pays, et ne me cacha pas qu'il en prévoyait encore d'autres après la fin de la guerre Tiéba-Samory »[390]. Le vieux musulman (qui n'est pas autrement nommé) raconte à Binger qu'il l'a vu annoncé en rêve, puis il lui souhaite bonne route en dépit des difficultés à venir. Son fils Ardjouma va l'accompagner jusqu'aux villages suivants.

Dans ce monde, où les pratiques occultes sont choses communes, les rêves revêtent une importance particulière pour annoncer des évènements ou guider des choix. Leur interprétation a fait l'objet de nombreux écrits et commentaires islamiques. Les kara-

« Oumaloko », l'un au nord de Niellé, alors signalé en ruine, l'autre en direction de Makhandougou (sur la route de Kong). On retiendra cette seconde position.

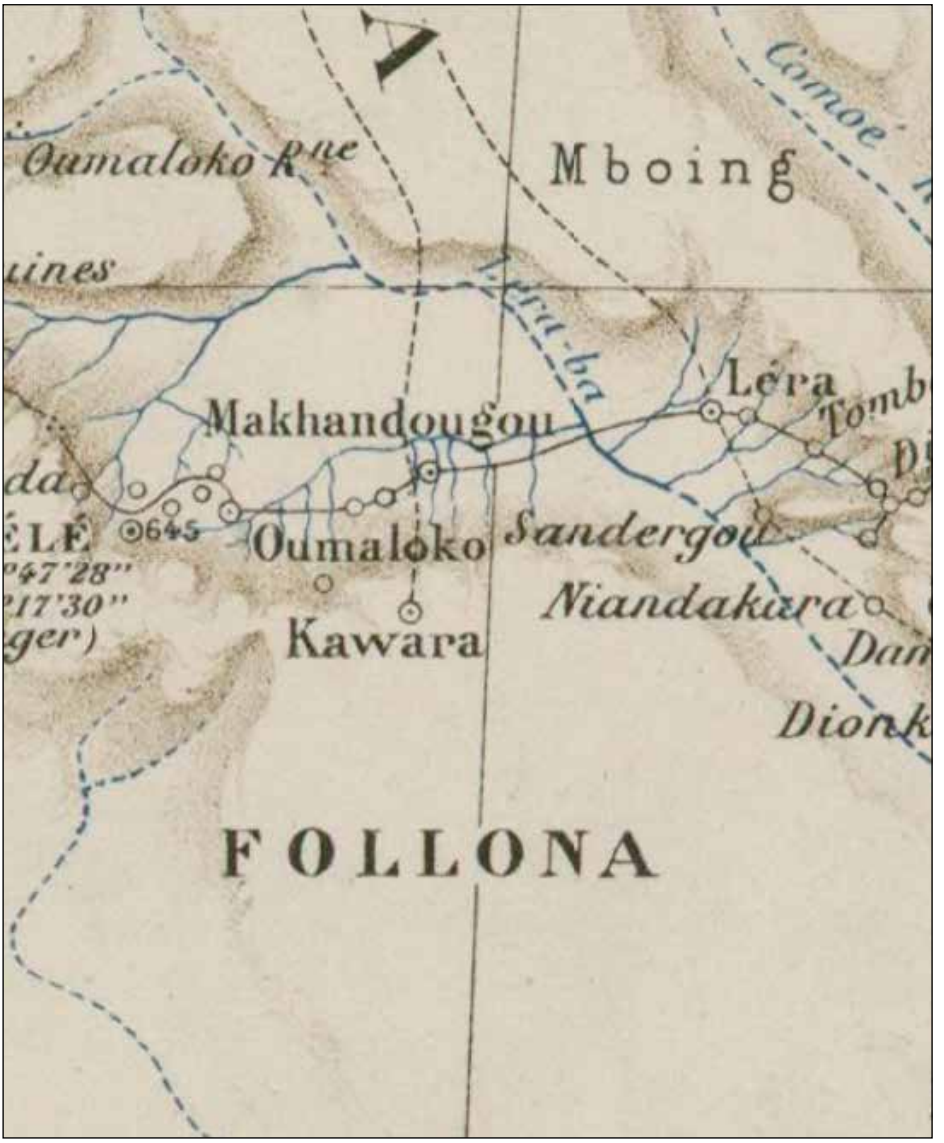
387. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 260-261.

388. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 261-262.

389. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 262.

390. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 263.

La zone de Makhandougou-Kaouara/Kawara (1891)



Cette carte n'est pas exacte : ainsi, le Comoé coule plus à l'est. On reconnaît Niellé, ou Niélé (dont le nom est coupé, à gauche, sur la carte), Makhandougou, Kawara et Léra, ainsi que la « rivière de Léra » (Lera-ba). Le village de Léra figure sous le nom de Léraba sur les cartes actuelles, à proximité de la frontière actuelle du Burkina. Distances de référence : Niellé-Kaouara : une soixantaine de kilomètres ; Kawara-Léra[ba] : une vingtaine de kilomètres.

Source : Carte de l'Afrique à l'échelle de 1:2 000 000. 24, Segou Sikoro : Afrique (région centrale) / [dressé et dessiné par Régnauld de Lannoy de Bissy]. 1891. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5969665h/f1.zoom.r=Cartes%20Cote%20d%27Ivoire%20S%C3%A9gou.langFR

mokos entraînés ont ainsi périodiquement des rêves dans lesquels ils cherchent des inspirations divines et des ressources surnaturelles. C'est aussi une des dimensions de leurs moyens mystiques et occultes. Cette mention n'est donc pas purement anecdotique.

Binger quitte Makhandougou le 5 février. Après quatre heures de marche vers le sud, il atteint la rivière de Léra, qui a 10 à 15 mètres de largeur : « cette rivière sert ici de limite entre les États de Pégué et le pays de Kong »[391]. Binger franchit donc une frontière politique et il entre dans la zone d'influence de Kong.

Binger atteint le village de Léra (ou Déra), peuplé par des Gouin, puis, le 8 février, il entre à Wangolédougou (Ouangolodougou), dont le chef se nomme Ali. « C'était jour de marché. Dans l'après-midi, le village, qui est très petit, était rempli de gens des environs, réunis pour boire du dolo. Ici, tous les Mandé-Dioula sont musulmans et font religieusement le salam, mais la grande majorité d'entre eux boit du dolo ; ceux qui n'en boivent pas et observent exactement les pratiques religieuses portent tous le titre de *karamokho* […][392] ; ils sont bons musulmans, mais tolérants, et n'ont rien du fanatisme des musulmans foulbé du Macina ou des Toucouleur »[393].

Le 9 février 1888, Binger gagne Kanniara, à 2 km au sud de Wangolédougou / Ouangolodougou. Son chef, Iamory, est, dit-il, un Ouattara de la famille des chefs de Kong, personnage apparemment redouté dans la région. Binger commence à négocier avec lui son arrivée à Kong[394].

Autant Binger est précis sur la situation politique, les routes et les marchés dans cette zone, autant ses renseignements sur l'islam et les musulmans sont très limités. Il y a l'accueil fait par ce vieux musulman, notable respecté de Makhandougou, qui était sans doute attiré par ce voyageur doté à ses yeux de pouvoirs susceptibles d'être utiles aux siens, après les destructions effectuées par les troupes de Tiéba. Il y a ensuite cette description « sociologique » des Mandé-Dioula présents sur le marché de Ouangolodougou, dont la majorité d'entre eux se livre à quelques accommodements avec les règles islamiques en buvant du dolo (la « bière de mil »), tandis que les « professionnels de l'islam », les karamokos, respectent ces règles.

En arrivant à Ouangolodougou par le nord, Binger n'est pas passé par Nambingué. Il ne s'est même pas arrêté à Kaouara qu'il a dû laisser à faible distance de son parcours. La route de Kong était son objectif et il fit cap vers le sud.

Son texte contient cependant quelques informations sur Kaouara. Parlant du village Gouin de Léra qu'il traverse en venant de Makhandougou (au nord de Kaouara), il indique : « Léra ou Déra n'a pas plus d'un millier d'habitants, dont une cinquantaine de Mandé musulmans venus de Kawara après la destruction de leur village par Tiéba »[395]. Il

391. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 263. Voir aussi *Op. cit.* : 273.

392. Binger donne à cette occasion l'étymologie, exacte du mot karamoko (la racine arabe *qara'a* ('lire", qu'il interprète dans le sens d'« instruire ») pour kara- et le mot mandé *mogo,* « homme »).

393. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 270.

394. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 271-274.

395. L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 267. Binger ajoute : « Le reste de la population est composé exclusivement de Gouin(g). Les Gouin(g) ou Mbouin(g) ne font pas partie de la famille mandé. Ils n'en ont le type ni les mœurs et parlent une langue qui n'est pas comprise par les Mandé de Kawara qui habitent ici, mais qui, d'après eux, offrent de l'analogie avec les gens du Lobi ». Sur les Gouin, qui parlent une langue gur, voir Michèle Dacher, 1997a et b.

a aussi recueilli des étymologies douteuses sur les noms de Niellé et de Kaouara, qui, selon un informateur, auraient été attribués par des Blancs, venus du Nord, Arabes ou Maures. Ce sont des légendes d'origine que nous laisserons ici de côté, mais il s'agit, dans les deux cas, d'étymologies arabes. En ce qui concerne Kaouara, l'origine serait ainsi Kabara, de la racine arabe *k-b-r* (« grand »), sans doute une simple assimilation quasi homonymique. Nous en retiendrons surtout cette forme d'influence de la langue arabe invoquée, en la circonstance, comme origine et ressource. Kaouara apparaît comme un foyer islamique d'une certaine réputation, petite métropole savante, à l'échelle de la région, avant les destructions.

Kaouara (ou Kawara)

Au moment du passage de Binger dans les environs, Kaouara devait être alors, en partie, ruiné et vidé de ses habitants. Ceux-ci étaient partis dans différentes directions, telles celles que nous avons relevées de Makhandougou (au nord) et de Léra (à l'est).

Au début du xxe siècle, une génération après les destructions infligées par les troupes de Tiéba et l'émigration d'une partie des villageois, des activités islamiques ont repris, comme l'attestent les Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1918), puis trois fiches de renseignements datées de 1923.

Les Statistiques des écoles coraniques

Nous avons utilisé trois listes distinctes : deux de 1916 (dont l'une n'est pas datée) et la troisième de 1918[396]. Les âges des karamokos sont concordants[397], les orthographes aussi, à quelques petites variations près, que nous avons respectées : Ouattara et Ouatara, Silla et Sila. Dans un seul cas, il y a une anomalie dans la présentation du nom du karamoko : « Boumana Ouatara » (1916) est désigné comme « Boumana Touncara » dans les deux autres listes (1916 s.d. et 1918). La seule divergence majeure porte sur l'affiliation confrérique. Pour les listes de 1916 et 1918, ce sont tous des « indépendants », et pour celle de 1916 non datée, tous des « Tidjani ».

Les trois fiches de renseignements, en 1923, que nous analysons ensuite, ont classé les trois personnages islamiques concernés comme « indépendants » (2) et « kadria » (1). Il n'y a donc, parmi eux, aucun tijani, ce qui rend encore moins vraisemblable cette vague d'affiliations tijani prêtées aux karamokos de Kaouara, dans l'une des deux listes de 1916[398]. Nous avons là un exemple de la fragilité de ces classements confrériques, qui

396. ANS, 5 G 63 (200 Mi 783), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, années 1916 et 1918 : Kaouara. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Kaouara.

397. On remarquera que les âges n'augmentent que d'une année entre les Statistiques de 1916 et celles de 1918. Cela tient au fait que les tableaux sont préparés à l'avance puis recopiés et mis en circulation plusieurs mois plus tard. Les âges enregistrés en 1916 ont servi automatiquement de base à la nouvelle statistique, sans doute préparée, dans ce cas, en 1917 et utilisée au titre de 1918. Ces statistiques de l'année 1918 ont ensuite été envoyées au Gouverneur de la colonie au début de 1919 (signature de l'administrateur adjoint du cercle de Kong à la date du 25 janvier 1919). Ces décalages dans la datation de ces états statistiques rendent la chronologie de leur rédaction effective un peu flottante. Nous nous en tenons, pour notre part, à l'année d'exercice affichée par l'Administration.

398. On se souvient cependant que Nambingué n'est pas loin (une vingtaine de km), là où les Soumaré, ces Tijani originaires de Bakel, étaient installés autour de 1913.

sont à la merci d'une erreur d'interprète ou de copiste, ou d'une interprétation administrative hâtive. La qualification d'« indépendant » n'est pas pour autant plus fiable. S'il est vrai qu'elle correspond le plus souvent à l'absence pure et simple d'affiliations confériques, elle peut aussi, dans certains cas, masquer l'ignorance de l'administrateur qui n'a pas toujours enquêté sur ces affiliations ni trouvé les bons interlocuteurs.

Kaouara, Statistiques des écoles coraniques, 1916, 1916 s.d. et 1918.
Tous les maîtres nommés dans ce tableau sont localisés à Kaouara.

Nom du karamoko	Âge	Ordre auquel le marabout est affilié	Maître dont il a suivi les leçons
1916 Boumana Ouatara	72 ans	Indépendant	Ibrahima Ouattara
1916 s.d. Boumana Touncara	72 ans	Tidjani	Ibrahima Ouatara
1918 Boumana Touncara	73 ans	Indépendant	Ibrahima Ouattara
1916 Babou Silla	67 ans	Indépendant	Karamoko Sila
1916 s.d. Babou Silla	67 ans	Tidjani	Karamoko Silla
1918 Babou Silla	68 ans	Indépendant	Karamoko Silla
1916 Souleyman Diouara	47 ans	Indépendant	Son père
1916 s.d. Souleyman Diaouara	47 ans	Tidjani	Son père
1918 Souleyman Diouara	48 ans	Indépendant	Son père
1916 Fassiguiri	48 ans	Indépendant	Son père
1916 s.d. Fassiguiri	48 ans	Tidjani	Son père
1918 Fasséguiri	[49 ans]	Indépendant	Son père
1916 Babou Cissé	67 ans	Indépendant	Son père
1916 s.d. Babou Cissé	67 ans	Tidjani	Son père
1918 Babou Cissé	68 ans	Indépendant	Son père
1916 Babou Taraoré	52 ans	Indépendant	Son père
1916 s.d. Babou Taraoré	52 ans	Tidjani	Son père
1918 Babou Taraoré	53 ans	Indépendant	Son père

Marty, qui a, pour sa part, ignoré cette affiliation tijani, consacre quelques lignes aux karamokos de Kaouara, dont il a repris directement les noms, dans le même ordre, de l'une de ces listes : « Kaouara, sur la route directe Korhogo-Léraba-Bobo, est un petit centre où les dioula soudanais [maliens] sont venus s'installer en grand nombre, ce qui donne à cette agglomération sénoufo et animiste un cachet islamique. Ces musulmans, surtout commerçants et maîtres d'école familiaux, sont : Boumana Tounkara, né vers 1850 ; Babou Silla, né vers 1855 ; Souleyman Diawara, né vers 1876 ; Fa Figuiri [Fassiguiri], né vers 1874 ; Babou Cissé, né vers 1855 ; Babou Taraoré, né vers 1870. Aucun d'eux n'a d'instruction, d'affiliation, ni de bibliothèque »[399].

Marty a transformé les âges de ces karamokos en dates de naissance. Ces conversions sont d'ailleurs contestables. Si Boumana Tounkara avait 72 ans en 1916, cela l'au-

399. P. Marty, 1922 : 183.

rait fait naître vers 1844, et non vers 1850. Quant à Babou Cissé, s'il était âgé de 67 ans en 1916, cela l'aurait fait naître vers 1849, et non vers 1855. Il en est de même pour les autres karamokos de la liste. Il y a donc un décalage de 6 ans, qui tient apparemment au fait que Marty semble bien avoir calculé ces dates de naissance sur la base de l'année 1922 (date de publication de son ouvrage), et non de 1916 (date des états statistiques). Tout en sachant que les âges affichés dans les Statistiques sont à recevoir avec prudence, les dates de naissance reconstituées par Marty sont, dans ces conditions, encore moins fiables. Nous ne les retiendrons donc pas.

D'après ces Statistiques, une majorité de ces karamokos (4 sur 6) ont eu leur père pour maître, et tous ont fait leurs études, sur place, à Kaouara, signe d'un certain enclavement du milieu clérical local.

Les fiches de renseignements

Marty n'a pas eu accès aux fiches de renseignements ouvertes en 1923, trop tardives. Elles représentent la génération suivante. Ces fiches enregistrent trois karamokos : Bakary Dié, Lamine Taraoré et Almamy Sylla.

Bakary Dié

Bakary Dié,[400] « marabout à Kaouara », est « né à Kaouara vers 1867 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ».

Il a eu pour maître « son père Lancena Dié, marabout à Kaouara, décédé ».

« Vit avec un frère. A deux femmes dont il a deux fils et deux filles. Cultive ses lougans avec son frère et trois de ses élèves. Situation moyenne. Reçoit du mil et du maïs au moment de la récolte ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou et le Rissala.

4 élèves (parents cultivateurs) ».

« Emmené par Tiéba à Sikasso.

« Influence locale. Attitude : paraît bonne ».

« Donne l'impression d'un homme tranquille. [À craindre ?] : Rien ».

Lamine Taraoré

Lamine Taraoré[401], « marabout à Kaouara », est « né à Kaouara en 1877 ».

Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

Il a eu pour maître « son père Sidiki Taraoré, marabout à Kaouara, décédé ».

« Vit avec son frère. A deux femmes dont il a eu deux fils et une fille. Cultive des lougans avec sa famille. Situation médiocre ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou.

5 élèves de Kaouara (parents cultivateurs) ».

« Influence nulle. Attitude : paraît bonne.

Paraît brave homme. [À craindre ?] : Rien ».

400. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, localité de Kaouara, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Bakary Dié, marabout à Kaouara ».

401. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, localité de Kaouara, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Lamine Taraoré.

Almamy Sylla

« Almamy Sylla, marabout à Kaouara »[402] est le « fils d'Abou Sylla, ancien almamy de Kaouara, décédé ».

Il est « né à Kaouara vers 1880 » et y réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

« Vit avec un frère. A une femme. Cultive ses lougans avec son frère ».

A eu pour maître « Karamoko Banfétigui, dioula, marabout à Kaouara ».

« Connaît l'arabe manuscrit. 4 élèves, de Kaouara (parents : cultivateurs).

« Influence tout à fait locale ».

« Paraît être un brave homme. [À craindre?] : Rien ».

On ne rencontre qu'une seule correspondance possible entre la liste de 6 noms des Statistiques des écoles (1916 et 1918) et les 3 noms de 1923 : il s'agit d'almamy Sylla dont le père, « Abou Sylla », est peut-être le « Babou Sylla » des Statistiques des écoles (1916 et 1918). On note aussi la présence d'un Babou Taraoré en 1916 et d'un Lamine Taraoré en 1923. On se souvient qu'à Sinématiali, Béma Taraoré, l'un des marabouts de la place, en 1923, était un originaire de Kaouara, où vivait son père Modian Taraoré, « marabout à Kaouara décédé »[403], et qu'il s'y rendait quelquefois pour voir sa famille. Ces quatre Taraoré appartiennent donc, vraisemblablement, à un même foyer familial ancré à Kaouara.

Si nous reprenons la biographie de ces trois karamokos en 1923, nous observons que tous trois cultivent la terre avec l'aide de leur famille, ce qui est une situation assez commune. Ils « connaissent l'arabe manuscrit », formule stéréotypée pour dire qu'ils lisent le Coran, sans qu'on en sache davantage sur leur niveau de langue. Deux d'entre eux possèdent le *Dalā'il al-khayrāt*/Salatou, toujours aussi présent dans toute cette zone. Bakary Dié possède également un exemplaire de la *Risāla,* le manuel de droit malikite, un autre classique. Almamy Sylla, sans doute l'almamy du village, comme son nom l'indique et comme son père l'était avant lui, n'apparaît pas comme le mieux pourvu en livres. Ces trois karamokos enseignent à un peu plus d'une douzaine d'élèves au total en 1923. Tous ont fait leurs études sur place et, sur ce point, les Statistiques des écoles et les fiches de renseignements s'accordent parfaitement. Comme on l'a suggéré, c'est le signe d'un certain enclavement de ces karamokos (qui n'excluait pas le passage de lettrés itinérants), mais c'est aussi la preuve de l'existence d'une tradition scolaire locale.

Kaouara a donc retrouvé, dans les années 1920, par le nombre de ses karamokos, sa position de foyer islamique. Les destructions n'ont pas empêché le passage d'une génération à l'autre et le maintien ou la reconstitution d'un encadrement islamique local.

La mosquée de Kaouara

Kaouara est aujourd'hui surtout connu pour sa mosquée historique, qui est classée

402. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Niellé, localité de Kaouara, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom d'Almamy Sylla, marabout à Kaouara ».

403. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Sinématiali, localité de Sinématiali, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Béma Taraoré.

en tête des cinq mosquées de type soudanais les plus représentatives, sur une vingtaine recensées dans le Nord ivoirien et proposées à l'inscription au Patrimoine mondial de l'humanité de l'Unesco en 2006[404]. Il s'agit d'un monument emblématique de cette architecture soudanaise, souvent reproduit en cartes postales, ou, comme ci-dessous et en timbre.

Nous reviendrons, au chapitre 15, sur la description qui figure dans le document de présentation à l'Unesco. Notons, dès maintenant, que, selon ce rapport, elle fut « construite aux alentours du XVIIe siècle par Ouattara Bakouneri », et qu'elle « se distingue particulièrement par son architecture de minaret et de contreforts en forme d'ogives. Un imam du nom de Sylla Bassandi est enterré dans la cour de la mosquée sur le côté Ouest »[405].

Labelle Prussin fait de ce monument l'exemple même de la mosquée soudanaise rurale et méridionale, dans laquelle l'horizontalité l'a emporté sur la verticalité, celle des mosquées situées plus au nord[406]. Nous y reviendrons aussi au chapitre 15.

Plusieurs versions du sacré à Kaouara

Cette mosquée atteste l'ancienneté et l'importance locale de Kaouara comme foyer islamique aux frontières nord-occidentales des États de Kong.

En contrepoint de cette histoire islamique normalisée par l'observation administrative, il est utile de relever un autre aspect, plus discret, de cette culture locale. On doit les remarques qui suivent à un Traoré de Kaouara, M. Bamoudien Traoré, directeur général de l'Agence Nationale de la Formation Professionnelle (AGEFOP) et originaire du village.

M. Traoré a donné une interview à Rezo-Ivoire en mai 2013, surtout consacrée à la relance du village de Kaouara, en manque d'infrastructures et à la recherche de voies de développement pour sa renaissance. À la fin de l'entretien, il évoque et commente une cérémonie qui fait surgir une autre dimension dans les ressources de sacré de ce village : « Revenant sur la sortie des masques sacrés dans la nuit du 18 au 19 mai 2013, le DG de l'AGEFOP a révélé que chaque couche sociale a ses missions à Kaouara. "L'islam n'est pas un frein à la tradition. L'aspect sacré et mystique est l'affaire des familles Ouattara qui sont les propriétaires terriens, dépositaires, détenteurs du pouvoir et des valeurs traditionnelles. Ensuite le spirituel dans l'islam revient aux grandes familles que sont les Touré, Djiré, Sanogo et Traoré" »[407].

Nous avons effectivement trouvé les Ouattara et les Traoré (Taraoré) en bonne place dans nos sources. S'y ajoutent également, comme on l'a noté, des Cissé, des Sylla (où se recute l'almamy au début du XXe siècle) et des Diawara, tous noms d'origine Soninké ou assimilés, lesquels ne sont pas rappelés dans cet entretien.

404. Demande d'inscription au Patrimoine mondial de l'humanité, dossier de présentation par le ministère de la Culture et de la Francophonie de Côte d'Ivoire, 29 novembre 2006. http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/. Les cinq premières mosquées de la liste sont, dans l'ordre du document, celles de Kaouara, Tengréla, Kouto, Nambira et Kong.

405. http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/Soumission, 2006.

406. L. Prussin, 1968 : 74.

407. http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/patrimoine/395/la-ville-de-kaouara-la-mosquee-du-17e-siecle et-les-masques-sacres.html#.V3D28dKLTcs (texte devenu inaccessible).

Date d'émission : 29 avril 1972 (catalogues philatéliques).

S'agissant de masques sacrés, nous examinerons, dans le chapitre 12, notamment à propos de Sorobango, un village situé au nord de Bondoukou, la présence de rituels de sorties de masques et de sociétés « secrètes » dites Gbain (Gbon à Bouna), que l'on retrouve aussi à Bondoukou et dans d'autres villages de cette zone. Le Gbain y apparaît comme une société à masques dominée par des musulmans Mandé Dioula locaux.

Dans ce type de situation, il ne s'agit pas tant d'opposer des pratiques « islamiques » à des pratiques « non islamiques » – même si les réformistes ne se feront pas faute de les dénoncer – que de relever des chaînes de pratiques du sacré qui font cohabiter, parmi les Mandé Dioula, des formules qu'on pourrait dire « traditionnelles identitaires » autour de sociétés à masques et un ordonnancement qu'on appellerait volontiers « traditionnel islamique » avec ses karamokos, ses écoles coraniques et ses almamys. Ces deux ordres sociaux, celui des « valeurs traditionnelles » et celui du « spirituel dans l'islam », pour reprendre les termes de M. Traoré, s'interpénètrent et prennent appui, à Kaouara, dans les deux cas, sur les « grandes familles » du village. Ainsi, les Ouattara qui sont présentés comme « les propriétaires terriens, dépositaires, détenteurs du pouvoir et des valeurs traditionnelles », n'en sont pas moins présents parmi les maîtres islamiques au début du XXe siècle dans ce village.

Marandougou (Makhandougou), Ouangolodougou,

Rappelons ce que disait un rapport d'enquête du cercle de Korhogo, déjà cité, en 1914 : « … [Les Mandé Dioula] constituent à eux seuls un village [… à] Kaouara,

Mosquée de Kaouara.

https://structurae.info/photos/21038-la et https://structurae.info/ouvrages/mosquee-de-kawara (consulté en mai 2018 et devenu inaccessible).

Marandougou, Ouangolodougou, dans le district de Korhogo »[408]. En matière de notoriété islamique, c'est Kaouara qui vient incontestablement en tête comme nous venons de le constater. Les deux autres villages n'ont pas le même capital religieux.

Marandougou (ou Mahandougou, Makhandougou), est situé à 8 km au nord de Kaouara. C'est là que Binger s'est arrêté (4 février 1888) et a été reçu par le vieux musulman accueillant et anonyme.

Quant à Ouangolodougou, Binger le décrit, on l'a noté, comme un grand carrefour, dont le marché attire les habitants des environs et où il croise des gens de Kong de passage. Ce marché bruisse de rumeurs – telle cette fausse nouvelle de la mort d'Ahmadou, sultan de Ségou[409]. Comme on l'a dit, Binger distingue, parmi les Dioula musulmans qu'il rencontre, des pratiquants quelque peu laxistes et des « karamokhos » plus rigoureux, mais on n'en sait pas plus sur ces karamokos du lieu[410].

Dans tous ces villages, les « Mandé Dioula » sont nombreux, mais, sauf pour Kaouara, nous n'avons pas d'informations sur leur personnel religieux, ni en 1913, ni en 1923, et dans l'ouvrage de Marty pas davantage. Sorte de « rond-point » où viennent converger les routes de Bobo-Dioulasso, Kong, Sikasso et Korhogo, cette zone de contact ne constitue apparemment pas, au début du XXe siècle, un bastion islamique remarquable.

408. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Falip, Adjoint d'administration, Rapport d'enquête sur l'islam, 20 avril 1914.

409. Ahmadou, fils d'El Hadj-Omar, fut chassé de Ségou par Archinard en 1890 (donc deux ans plus tard) et émigra ensuite au Nord Nigeria où il mourut (1897).

410. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 270.

L'islam à Kong après la destruction de la ville (1897)

La ville de Kong est située à 140 km à l'est de Korhogo. Elle est plus proche du Comoé (à une soixantaine de km) que du Bandama (à une centaine). Elle appartient incontestablement, sur le plan géographique, au bassin du Comoé : les rivières voisines sont des affluents de ce fleuve. Il y a cependant une logique à conserver Kong et Korhogo, l'une de ses héritières, dans le même cadre d'analyse. Aux débuts de la conquête coloniale, Korhogo et Kong sont étroitement associées dans les représentations françaises. La carte administrative, avec ces cercles de Kong et de Korhogo aux noms, chefs-lieux et territoires plus ou moins interchangeables, en est l'illustration. Sans ignorer les relations historiques plus anciennes de Kong avec Bouna et Bondoukou, on retiendra ici cette polarisation occidentale qui oriente plusieurs lignages de Kong vers Korhogo et sa région dès l'époque de Zwakonion.

Rappelons d'abord brièvement ce qui a été dit sur les origines des lignages savants de Kong. La première islamisation à Kong, autour des XIVe-XVIe siècles, est le fait de clercs venus du Mandé et du Moyen Niger, certains d'entre eux d'origine Marka : Saghanogho, Kamaghaté, Timité, renforcés, à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, par des apports venus de Begho-Bondoukou. Le lignage majeur est celui des Saghanogho/Sanogo, dont Wilks date l'action rénovatrice dans toute la zone des XVIIIe et XIXe siècles. Ces Saghanogho avaient traversé le nord de la Côte d'Ivoire, d'ouest en est au cours du XVIIe siècle, laissant des tombes à Koro, Kani et Boron. Al-Abbas Saghanogho, une grande figure de la lignée, est devenu imam de Kong à la fin du XVIIIe siècle et il y est mort en 1801. Ce sont les Saghanogho/Sanogo qui détiennent dès lors la fonction d'imam/almamy à Kong. Dans ce mouvement de réveil, Kong occupe une place centrale et nombre de chaînes de transmission savantes dans cette zone convergent vers al-Abbas Saghanogho, et son père Muhammad al-Mustafa[411]. Nous en avons déjà noté plusieurs.

Sya (Bobo-Dioulasso) est étroitement lié à cette histoire de Kong et des Saghanogho. Deux des douze fils de Muhammad al-Mustafa, Ibrahim et Seydou partirent à Bobo-Dioulasso dans la seconde moitié du XVIIIe siècle[412] à la demande de la branche locale des guerriers Watara qui avait besoin d'eux comme lettrés et médiateurs[413]. Ainsi les douze fils d'al-Mustafa jouent-ils dans toute cette zone, à l'ouest du Mouhoun (Volta noire), un rôle de diffusion et d'islamisation qui fait penser, à quelques siècles de distance, à celui des « Douze pèlerins » pour les régions du Nord-Ouest. Du moins leur historicité est-elle mieux assurée.

Binger, qui est venu à Kong en 1888, donne de la cité une image positive : « L'instruction est très développée à Kong ; il y a peu de personnes illettrées. L'arabe qu'ils écrivent n'est pas ce qu'il y a de plus pur ; on est cependant étonné de les voir aussi instruits, car aucun Arabe n'a jamais pénétré jusqu'à Kong. L'instruction est donnée aux écoliers par des Mandé Dioula qui en ont rapporté les éléments et quelques manuscrits provenant de La Mecque »[414].

411. Voir I. Wilks, 1969 : 173-181.
412. I. Wilks, *op. cit.* : 175.
413. K. Werthmann, 2008 : 129.
414. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 326.

Par contre, lorsque Marty porte son regard sur les clercs de Kong, trente ans plus tard, le monde religieux de la cité n'est plus que l'ombre de lui-même. Les maisons ont été rasées et les lettrés restés dans la ville, massacrés. La ville frondeuse, dont les dirigeants n'avaient cessé d'osciller entre plusieurs partis et systèmes d'alliance, avait profondément déplu à Samori qui voyait dans son attitude une contestation permanente de son autorité et un risque pour ses lignes de communication et ses approvisionnements par Bobo-Dioulasso.

Malgré cela, une quinzaine d'années après cette destruction, nous allons observer que l'encadrement religieux de Kong s'est, au moins en partie, reconstitué. Les archives administratives et les informations recueillies par Marty, les écrits des voyageurs et les enquêtes des chercheurs permettent de retracer, même de façon assurément incomplète, ce qu'est devenu le monde des karamokos de Kong après les désastres. Beaucoup sont morts, beaucoup se se sont exilés et ont émigré de façon définitive à Korhogo, Kapélé et en d'autres points du Nord. Plusieurs d'entre eux sont cependant rentrés de leur exil forcé pour reprendre les enseignements.

Cette Kong ruinée a assurément moins retenu l'attention que celle de sa période glorieuse. Marty, pour sa part, a visiblement manifesté de l'intérêt pour la métropole déchue. Il s'est rendu dans la cité, un endroit hautement emblématique à ses yeux, et il s'est efforcé de retrouver ce qu'il restait des karamokos de Kong, Sa déception n'en a été que plus grande lorsqu'il a essayé de s'entretenir en arabe avec eux. Il dresse en conséquence un sombre état des lieux.

> « Kong, l'antique métropole islamique du bas pays soudanais, Kong qu'ont célébré tous les docteurs noirs pendant plusieurs siècles, et où des milliers d'enfants et de jeunes gens sont venus sucer la science coranique et la haute instruction arabe, Kong n'est plus ! Elle ne s'est jamais relevée des ruines de Samory. […] Samory envahit la ville, la rasa, ne laissant pas pierre sur pierre, fit passer au fil de l'épée tous les lettrés, qui n'avaient pas eu le temps de prendre la fuite, et ruina le pays. Du jour au lendemain, Kong et ses habitants avaient disparu (1897). On conserve encore et l'on montre les ruines de la mosquée, où quarante des lettrés les plus notoires du pays furent massacrés »[415]. « Quarante » est plutôt un chiffre symbolique, mais cela n'enlève rien à l'étendue du désastre.
>
> Puis il poursuit, dans le même registre dramatique :
>
> « La déchéance intellectuelle de Kong va de pair avec sa décadence économique. Il est difficile d'imaginer à quel point le niveau spirituel est bas. J'ai vu tout ce que la ville compte de plus lettré et de plus pieux ; impossible de trouver un seul marabout avec qui on puisse, au moyen de cette misérable langue littéraire usitée chez les noirs, entretenir une petite conversation courante. J'ai pu me passer d'interprète à Bouaké, à Dabakala, à Korhogo, à Odienné, villes sans réputation islamique ; je ne l'ai pas pu à Kong, l'universitaire. C'est dire qu'il n'y a aucun établissement d'enseignement supérieur ; pas un de ses

415. P. Marty, 1922 : 187-188.

cheikhs n'est capable de donner une petite leçon de catéchisme de persévérance ou de commentaire des saints livres ou de grammaire »[416].

Nous allons confronter ces impressions personnelles et ces observations avec les sources administratives du début du XXe siècle. Les premiers documents qui mentionnent des personnages religieux présents à Kong remontent aux années 1910.

Retour sur Ladji Coulibaly, le pèlerin.

Nous avons analysé l'affaire Ladji Coulibaly au début de ce chapitre 11 ci-dessus, auquel nous renvoyons. Ce personnage controversé avait été emprisonné à Korhogo, en 1912, avant d'être renvoyé à Kong. Nous allons nous attacher, quitte à quelques redites, aux données le concernant plus particulièrement au titre de Kong.

Ladji Coulibaly (ou Koulibaly), est l'une des premières figures musulmanes de Kong à avoir été nommée dans les sources administratives, en 1911. Rappelons ce texte, que nous avons déjà utilisé :

« On ne cite, dans toute la colonie, qu'un seul musulman (Ladji Coulibaly) ayant fait le pèlerinage de La Mecque. Malgré le prestige du pèlerinage à la ville sainte, son influence ne s'en est nullement accrue car le seul musulman réellement influent dans la colonie est l'Almamy de Kong Allemory Sogodaho »[417].

Son nom à Kong est donc associé, à ce moment là, à la pratique du pèlerinage. Binger avait noté, pour sa part, la rareté des *hajji* dans la ville, lors de son passage en 1888 : « Actuellement, il n'y a pas à Kong un seul musulman revenant de La Mecque. C'est à peine si, dans une période de vingt ans, il se trouve un pèlerin se rendant à la ville sainte »[418].

Quelques indices permettent de compléter le propos de Binger, sans vraiment l'infirmer. Un rapport de 1906, décrit ainsi un pèlerin du nom d'Ali Fofana, parti de Kong et venu, à son retour, s'installer à Bondoukou[419]. Nous reparlerons de lui à propos de Bondoukou. Marty indique aussi que « Ladji Souaré », grand-père d'Anzoumana Souaré, l'almamy de Korhogo, s'était installé à Kong, à son retour du pèlerinage, à la fin du XVIIIe siècle[420].

Le pèlerinage de Ladji Coulibaly s'insère donc dans une série assez limitée. Si l'on en croit le rapport de 1911, cela n'aurait pas vraiment augmenté sa notoriété à son retour.

En 1894, Marcel Monnier, à partir de ses observations de voyage de 1892, publie le portrait très critique d'un *hajji* de Kong : « Kong ne compte qu'un seul Hadji, personnalité solennelle et ventripotente, figure béate où rien ne trahit la flamme intérieure, la ferveur du croyant retour des Lieux saints. Un grotesque dont le rôle est des plus effacés ; ses concitoyens paraissent plutôt disposés à tourner le digne homme en ridicule. Son

416. P. Marty, 1922 : 190.
417. ANS, 5 G 63, Lieutenant Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, administratives et économiques. Bingerville, le 3 mars 1911. Objet : Situation actuelle de l'islam en Côte d'Ivoire.
418. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 326.
419. ANS, 5 G 64, cercle de Bondoukou, poste de Bondoukou, rapport mensuel, juin 1906.
420. P. Marty, 1922 : 174.

pèlerinage lui a pris seize ans ; il est revenu il y a quelques mois. […] Ce pèlerin qui a traversé l'Afrique de part et d'autre, dans sa plus grande largeur, a peine à coudre deux paroles. Sa moisson d'aumônes semble avoir été abondante puisqu'il vit à ne rien faire avec un apparat relatif ; sa moisson de souvenirs est nulle »[421].

On est fortement tenté d'y voir une description de Ladji Coulibaly, tant certains éléments, ainsi que la chronologie, paraissent concordants. Ce serait alors un autre avatar dans les représentations de ce personnage. On ne validera pas nécessairement, par ailleurs, ce portrait fortement à charge de la part d'un observateur partial.

Si l'on admet, comme hypothèse, l'assimilation avec le personnage décrit par Monnier, Ladji Coulibaly (né vers 1855 selon sa fiche de renseignements de 1912) aurait donc eu environ 37 ans lorsqu'il était rentré du pèlerinage vers 1891-1892 après 16 ans d'absence. Il serait ainsi parti pour les Lieux saints vers l'âge de 21 ans.

Sur la place de Ladji Coulibaly dans la société de Kong, rappelons que, en 1912, le poste de Kong le présentait comme un fils de marabout, qui avait étudié sur place, et comme un karamoko secondaire qui avait peu d'élèves. Il était déclaré « sans fortune » et sans « aucune influence », ni autorité, ni considération[422]. Il était cependant qualifié de « chef de case » et on sait qu'il était venu à Korhogo, en 1912, dans une délégation envoyée par l'almamy de Kong à celui de Korhogo et à Gbon Coulibaly, signe d'une certaine position sociale.

Nous avons également noté, d'après le même document, que Ladji Coulibaly aurait reçu le *wird* tijani de « Birahima Taraoré, de Kong », pas autrement connu, mais il y a souvent confusion, comme on l'a souligné, entre le nom du maître d'études et celui du transmetteur de *wird*. Nous ne pouvons donc en tirer aucune certitude. Nous avons aussi remarqué cette coïncidence, observée plusieurs fois, entre l'accomplissement d'un pèlerinage et une affiliation à la Tijaniyya. Nous aurons d'autres occasions de la commenter.

Marty consacre, pour sa part, une page entière à Ladji Coulibaly. Il reprend les principaux éléments de la fiche de renseignements de 1912 et réitère les accusations portées contre Ladji Coulibaly à Korhogo, tout en y ajoutant de nouveaux éléments, dont il est le seul à faire état, notamment la date (d'ailleurs fluctuante d'une ligne à une autre) de son décès. C'est pourquoi nous reproduisons sa notice.

> « Ladji Koulibali, Dioula, né vers 1855, est mort en 1917. Il fit pendant toute sa jeunesse le colporteur, et on le vit de Dienné à la Côte. Depuis quelques années, fatigué du négoce, il tournait au marabout quêteur et au charlatan d'islam. Comme il était bien connu à Kong, c'est dans les parages qu'il opérait et notamment dans la région de Korhogo, où existent de nombreux Koulibali Senoufo. Ladji ne manquait pas de mettre à profit cette parenté, prétendue ou réelle. C'est ainsi qu'on le vit opérer à plusieurs reprises à Felkessédougou [Ferkessédougou], et à Korhogo même. Dans cette dernière ville, il fut surpris,

421. M. Monnier, 1894 : 207. De janvier à septembre *1892*, Marcel Monnier, journaliste au Temps et photographe, a accompagné son ami Louis-Gustave Binger dans une mission de délimitation de frontière en Côte d'Ivoire.

422. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), poste de Kong, fiche de renseignements ouverte le 13 août 1912 au nom de Ladji Koulibaly.

en 1912, dans l'entourage de Gbon Koulibali, chef de canton, vivant d'expédients plus que douteux. Invité à justifier sa présence, il explique qu'une de ses filles captive à Bendéguéla (Touba) [Guentéguéla ?] lui avait fait dire de l'envoyer chercher et de la racheter. Il lui avait alors dépêché un boy avec une somme de 200 francs. Mais ce serviteur de confiance s'en fut trouver à Dakala [Dabakala ?] un ami de son maître, lui emprunta encore 200 francs en son nom et se transforma en dioula. Ladji explique que ce boy était fort adroit et qu'il ne doutait pas qu'au bout de 2 ou 3 ans il n'eût fait fortune et racheté la fille, non oubliée certes. C'est pourquoi lui, Ladji, n'avait pas porté plainte contre lui, mais s'était contenté de se mettre à sa recherche pour reprendre l'argent et ravoir ainsi sa fille. Tout ceci en somme était bien ; mais on apprit pendant l'enquête que Ladji colportait des bruits insidieux, tels par exemple que les Blancs, ayant assez gagné d'argent, se préparaient à rentrer en France et que c'étaient les marabouts qui devaient prendre le commandement du pays. Quoique les Senoufo fétichistes ne crussent pas à ces déclarations, ils ne laissèrent pas d'en être troublés. Aussi Ladji fut-il condamné disciplinairement à 15 jours de prison et renvoyé à Kong. Il ne fit plus parler de lui, se montra au contraire fort empressé à visiter le poste, et mourut en 1915. Il avait été affilié au tidianisme par un marabout de Kong, Birahima Taraoré »[423].

L'histoire racontée par Marty est assez anecdotique et romanesque. Elle véhicule encore une nouvelle version de l'affaire : Ladji Coulibaly aurait voulu libérer une de ses filles captives du côté de Touba, qui est à plus de 300 kilomètres au sud-ouest de Korhogo, et il aurait utilisé un intermédiaire douteux à la recherche duquel il était parti. On notera aussi que Ladji Coulibaly est déclaré décédé en 1917 au début du récit et en 1915 à la fin, comme si Marty avait rassemblé des notes de plusieurs origines. Sur l'affiliation à la Tijaniyya, Marty ne fait que reprendre la fiche de renseignements de 1912.

Tel est le dernier rebondissement de l'affaire Ladji Coulibaly. Sans son arrestation à Korhogo et les discussions qui s'en sont suivies, nous ne nous serions certainement pas attardé sur ce personnage, plus connu par ses aventures que par sa science, et qui, à force de laisser des traces involontaires dans les sources administratives, a fini par prendre une certaine épaisseur. D'autres noms que le sien s'imposent, que nous allons maintenant examiner.

Les karamokos de la ville de Kong (1913-1916)

Les Statistiques des écoles coraniques (1916)

Ces Statistiques fournissent, pour la ville de Kong, une liste de cinq noms.

« Ousman Touré, 45 ans, Kadria, [a eu pour maître] Sabati Saranorho, à Kong.

Alémori Sogodogo, 55 ans, Kadria, [nom de son maître absent], à Kong.

Baba Coulibali, 40 ans, Kadria, [a eu pour maître] feu Baba Coulibali, à Kong.

Sorika Konaté, 40 ans, Indépendant, [a eu pour maître] son cousin, décédé, à

423. P. Marty, 1922 : 195-196.

Kong.
Mandio Ouattara, 50 ans, Kadria (vient du Soudan [Mali]) [nom de son maître absent] »[424].

Tous sont donc présentés comme qadiri, sauf un. Quatre sur cinq ont fait leurs études auprès de maîtres de Kong.

Les fiches de renseignements (1913)

Les quatre premiers karamokos figurant dans la liste ci-dessus de 1916 avaient fait l'objet de fiches de renseignements en 1913. Le cinquième, Mandio, ou Mandiou, est seulement mentionné dans l'ouvrage de Marty.

Nous commencerons par la figure la plus importante de la ville dans les années 1910, celle de l'almamy, Alémori Sogodogo.

Allémori Sogodogo

C'est lui qui est signalé en 1911, sous le nom de « Allemory Sogodaho », comme « le seul musulman réellement influent dans la colonie »[425]. La fiche de 1913, établie par le poste de Kong, sans être hostile, est pourtant moins flatteuse. Elle décrit une personnalité assez ordinaire.

« Allémori Sogodogo[426] » est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « son frère Ibrahima ». Il est âgé de « 56 ans environ ».
« Sa famille a toujours habité Kong. Son père était marabout dans cette dernière localité ».
« Sans fortune. Il cultive la terre et fait du colportage ».
« Intelligent. Écrit et lit un peu l'arabe ».
Il a « 13 élèves, de Kong. Parents cultivateurs et colporteurs ».
« Sans influence. Il est almamy du pays mais sa renommée ne dépasse pas le district. Il n'a aucune relation avec l'extérieur ».
« Attitude : Déférente et très soumise.
Valeur morale : bonne.
Âgé. Entièrement dévoué à notre cause ».

Sous la plume du chef de poste Desclaux, qui a signé la fiche, il est donc devenu un personnage plutôt mineur à l'échelle locale, mais nous avons des raisons de penser que c'est l'apparence qu'il se donne devant son interlocuteur français du moment.

Marty, qui l'aurait apparemment rencontré, livre une analyse beaucoup plus fine :
« Ali Mori Sogodogo, Mandé Dioula, est la personnalité la plus importante de

424. 2253 ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Kong.
425. ANS, 5 G 63, Lieutenant Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires politiques, administratives et économiques. Bingerville, le 3 mars 1911. Objet : Situation actuelle de l'islam en Côte d'Ivoire.
426. ANS, 5 G 59, [sans précision de circonscription administrative], fiche ouverte le 9 mai 1913 au nom d'Allémori Sogodogo. Elle est signée par « le chef de poste Desclaux, Kong, le 9 mai 1913 ».

Kong. Ce petit vieillard timide se révèle plein d'esprit et de souvenirs, quand sa défiance est dissipée. Sa famille est originaire de Boron. Ce fut son cinquième ancêtre, Abdoullaye [*sic*] Sogodogo, qui arriva au début du dix-huitième siècle du [au] village de Kong. Ils s'y succédèrent de père en fils, commerçants, marabouts réputés : Anzoumana Souleyman, Mostafa, Abdoulaye [*sic*]. Celui-ci, père d'Ali Mori, habita quelque temps la région de Séguéla comme dioula. C'est là, à Kani, que naquit Ali Mori, vers 1855. Revenu à Kong, il y fit ses études et commerça jusqu'au moment où les massacres de Samory le contraignirent avec beaucoup d'autres à prendre la fuite. Il revint chez lui, au lendemain de la débâcle du grand conquérant (1897), et comme il comptait déjà parmi les notables, il fut élu almamy de la grande mosquée par ses compatriotes. Il exerce ses fonctions depuis cette date à la satisfaction générale. Il est incontestable qu'Ali Mori est la figure la plus vénérée de la région, encore que son instruction arabe soit des plus médiocres et qu'il soit incapable de converser dans le petit arabe littéraire qu'on peut généralement employer avec les marabouts noirs de quelque valeur. Ali Mori est tidiani. Il a reçu l'ouird d'un poullo de Dienné, Anzoumana Cissé, qu'il a rencontré à Niellé, où tous deux étaient en tournée »[427].

Ce témoignage rend donc justice au personnage, à la fois timide et prudent, plus politique que savant, mais entouré de la considération des habitants de Kong et de la région. Après l'effondrement général de la cité, il a été choisi pour restaurer l'institution islamique centrale. L'affiliation à la Tijaniyya qui lui est prêtée surprend, car les autres sources le classent unanimement comme qadiri.

En 1923, une nouvelle fiche de renseignements a été établie à son nom. Il y est toujours classé comme qadiri. Le personnage a vieilli et il est devenu aveugle, mais l'appréciation de l'administrateur qui figure au bas de la fiche conforte la réputation du personnage : « Il ne se fait rien d'important à Kong sans qu'on le consulte »[428]. Nous analyserons plus loin cette fiche de 1923.

Sorika Konaté

Sur Sorika Konaté, ou Soirika Konaté, nous avons deux fiches de renseignements datées du même mois (mai 1913), mais à vingt jours d'intervalle, dans deux classements différents (5 G 59, 9 mai 1913 et 5 G 64, 29 mai 1913)[429]. Il existe aussi, on l'a vu, une ligne à son nom dans les Statistiques des écoles coraniques (1916). La confrontation entre ces différents documents laisse apparaître des différences quant à l'orthographe du nom, l'âge et l'affiliation confrérique. Elles convergent pour les autres informations biographiques. Les variantes sont indiquées ci-dessous en rappelant l'origine de la source.

Sorika Konaté (5 G 64 et Statistiques), ou Soirika Konaté (5 G 59), est « né à Kong ».

427. P. Marty, 1922 : 191-192. On notera que Cissé est un nom Marka, et non Pullo.
428. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Allémory Sogodogo
429. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 29 mai 1913 au nom de Sorika Konaté (signée par l'administrateur Chartier), et 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Soirika (*sic*) Konaté.

Il est âgé de « 55 ans environ » (5 G 64 : 1913) –, et « 41 ans environ » (5 G 59 : 1913), « 40 ans » seulement (Statistiques des écoles, 1916).

Il est qualifié de « Kadria » dans une seule source (5 G 64) et, dans les deux autres, d'« Indépendant » (Statistiques de 1916) ou de « pas affilié » (5 G 59).

Son maître et/ou transmetteur du *wird* se nomme « Moriarha Diané, de Dia » (ajout manuscrit dans 5 G 64). L'autre fiche (5 G 59) ne nomme pas son maître et ne fait pas état de son appartenance confrérique puisqu'elle le déclare sans affiliation. Les Statistiques des écoles de 1916 désignent comme son maître son « cousin décédé, Kong », sans autre précision.

« Son père a toujours habité Kong et était marabout » (5 G 64 et 5 G 59).

« Sans fortune. Exerce la profession de boucher. Fait aussi du colportage » (5 G 64 et 5 G 59).

« Intelligent. Écrit et lit un peu l'arabe. Apprend à lire et à écrire quelques versets du Coran à ses élèves. 12 élèves de Kong » – [un ajout manuscrit, non daté, sur la fiche en 5 G 64, indique : « 2 aujourd'hui [1913 ?] seulement]. Parents cultivateurs et colporteurs » (5 G 64).

« Se déplace quelquefois, mais pour se livrer au colportage » (5 G 64 et 5 G 59).

« Marabout peu connu au dehors. N'a aucune influence. Attitude : dévoué, déférent et soumis. Valeur morale : Bonne. Dévoué. Peut être utile dans le village » (5 G 64).

Les flottements sur l'âge et sur l'affiliation confrérique montrent à nouveau le caractère souvent incertain de ces informations.

Sorika Konaté est connu de Marty, qui reprend à son sujet les renseignements déjà cités, mais en ajoute d'autres :

> « Sorika Konaté, Dioula, né vers 1858, fils de Soualifou, fils d'Abou Bakar Sidiki, fils de Lanzana Konaté, fils d'Al-Hadji Ba, fils de Dakrou, fils de Dakrou [*sic*], fils de Fétigué Mori, était le troisième maître d'école de Kong avec ses 12 élèves. Il en a aujourd'hui deux. C'est ce Fétigué le musulman, qui vint le premier du pays Mandé vers la fin du dix-septième siècle, et depuis on a, de père en fils, toujours été marabout et colporteur dans la famille. Sorika est un homme intelligent et déférent qui a petite instruction arabe. Connu et apprécié dans son village, où son zèle peut rendre quelques services, il n'a aucune influence au dehors. Il dit avoir reçu l'ouird qadri, il y a une trentaine d'années d'un marabout de Dia, Moriarha Diané, qu'il rencontra à Bobo. Il n'en sait pas plus sur ses origines mystiques »[430].

On retrouve la trace évidente, avec des adaptations dans la formulation, des informations données par l'une des sources, en l'occurrence la fiche du 29 mai 1913 (5 G 64), sur l'attitude de Sorika Konaté à l'égard de l'Administration, sur sa faible notoriété, sur le faible nombre de ses élèves et sur son affiliation confrérique à la Qadiriyya, y compris le nom de celui qui l'aurait initié. En le faisant naître en 1858, Marty lui prête l'âge de 55

430. P. Marty, 1922 : 193-194.

ans en 1913, ce qui correspond aussi à celui indiqué par la fiche classée en 5 G 64. Marty ajoute, pour sa part, des précisions détaillées sur sa généalogie et l'origine Mandé de son lignage. L'affiliation à la Qadiriyya, qui aurait été effectuée à Bobo-Dioulasso, est aussi une information complémentaire. La tournure des propos laisse penser qu'il a peut-être rencontré personnellement Sorika Konaté.

Anzoumana Touré

Anzoumana [Ousman] Touré[431], « né à Kong » est âgé de « 46 ans environ » [1913] – [45 ans dans les Statistiques des écoles de 1916]. Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « son père feu Sabati Saranorho ». [Les Statistiques des écoles (1916) désignent aussi Sabati Saranorho comme son maître, en précisant qu'il était à Kong].

« Sa famille a toujours habité Kong de père en fils. Ils ont successivement été marabouts exerçant à Kong même ».
« Sans fortune. Sa famille se livre au colportage pour se procurer les ressources indispensables à son entretien ».
« Assez intelligent. Ne lit pas et n'écrit pas l'arabe.
Lecture et un peu écriture de quelques versets du Coran.
3 élèves de Kong (parents cultivateurs et colporteurs) ».
D'après un ajout manuscrit non daté : « en voyage à Bamako. Ferme l'école ».
« Sans influence ni renommée. Très peu connu en dehors de son village.
Attitude déférente et soumise. Valeur morale : Bonne ».

Marty lui a consacré aussi une notice biographique :

« Anzoumana Touré, Dioula, né vers 1867 [ce qui recoupe l'âge indiqué dans la fiche de renseignements]. Sa famille habite Kong depuis une dizaine de générations et a perdu le souvenir de l'ancêtre, le premier immigrant. Ils ont été marabouts et colporteurs, comme la tradition l'exige. En ce qui concerne Anzoumana, en particulier, on le voit par les grands chemins de Bamako à Bobo et à la Côte. Pendant de [ce] temps, son école de 3 à 4 élèves reste fermée. Il sait tout au plus quelques versets du Coran, et n'a aucune instruction, mais c'est un homme intelligent et ouvert. Il se réclame de l'ouird qadri, qui lui fut donné par son père, feu Sabati Saranorho »[432].

Marty a donc repris et mis en forme les données de la fiche de renseignements en y ajoutant quelques informations sur ses voyages.

431. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche ouverte le 9 mai 1913 au nom de Anzoumana Touré (à la fin du formulaire, il a été ajouté : « sans changement. 1er juillet 1923 », avec le cachet du cercle). ANS, 5 G 64, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte [s.d.]. au nom de Anzoumana Toura [? – peu lisible, pour Touré]. Le contenu des deux fiches est identique.
432. P. Marty, 1922 : 193.

Baba Coulibaly

Nous avons, à ce nom, deux fiches distinctes, mais datées du même jour, en 1913, qui comportent quelques variations[433]. Celle qui est, à notre avis, la première (5 G 59) est signée par Desclaux, chef du poste de Kong, la seconde (5 G 64) par Chartier, l'administrateur du cercle de Kong. Nous pouvons supposer logiquement que la première fiche a été établie par le poste de Kong, puis copiée et datée à nouveau par le cercle, et que la seconde aurait, en reprenant largement la première, été établie au chef-lieu du cercle à cette même date. Une ligne dans les Statistiques des écoles coraniques (1916) s'ajoute à notre information.

Il y a un important tronc commun entre les deux fiches de renseignements :

« Son père a toujours habité Kong. Il était marabout comme lui.

Sans fortune. Fait du colportage pour subvenir aux besoins de sa famille.

Marabout peu influent, sans relations avec l'extérieur. Très peu connu en dehors de son village.

Attitude : déférente et soumise. Assez intelligent. Écrit et lit un peu l'arabe.

22 élèves, de Kong (parents cultivateurs et colporteurs » (5 G 59 et 5 G 64).

Ces deux fiches s'accordent pour le faire naître à Kong, mais pas sur son âge. Dans un cas, il a « 41 ans environ » (5 G 59, en 1913), dans l'autre, il est « né vers 1878 » (5 G 64, en 1913), ce qui lui ferait alors environ 35 ans. Les deux fiches s'accordent à nouveau pour le qualifier de « Quadria ». Dans un cas (5 G 59), « feu Baba Coulibaly son père » aurait été son maître et/ou transmetteur de *wird,* et, dans l'autre (5 G 64), il aurait eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « K[aramoko] Bissiri, mort dans un voyage » – un agent qadiri identifié comme tel dont nous reparlerons plus loin. La ligne qui lui est consacrée dans les Statistiques des écoles (1916) : « Baba Coulibali, 40 ans, Kadria, [a eu pour maître] son père Baba Coulibali, à Kong »[434], s'accorde avec la fiche de renseignements classée en 5 G 59, sur l'âge et sur le nom de son maître.

Sur le nom de son maître, les contradictions ne sont sans doute qu'apparentes : on peut comprendre qu'il a eu son père comme maître d'études, et Karamoko Bissiri comme transmetteur du *wird* qadiri.

Marty s'est directement inspiré de la fiche classée en 5 G 64, en y ajoutant ses propres informations, notamment sur Karamoko Bissiri : « Ce Karamoko, de son vrai nom Al-Hassen Al-Bisri ibn Al-Hadj, est en perpétuelle errance du Soudan à la Côte d'Ivoire. Il paraît être le moqaddem actuel des qadrïa de Kong et se rattache au grand Sidi-1-Mokhtar des Kounta (m. 1811) par Mahmoudou Abdour-Rahman, Sidi-Al-Hadji Ishaqa, Salihou, Moussa Ibrahima et Souleyman Tafsirou »[435]. Nous reprendrons ci-dessous le cas de Karamoko Bissiri dans une analyse plus globale de la question confrérique à Kong.

433. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Baba Coulibaly, signée par le chef de poste Desclaux, et ANS, 5 G 64, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Baba Coulibaly signée par l'administrateur Chartier.

434. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kong.

435. P. Marty, 1922 : 193.

Nous avons donc repéré cinq karamokos à Kong en 1913-1916. Il existe aussi, en 1914, un « Rapport d'enquête sur l'islam » dans la colonie, que nous avons déjà mentionné et utilisé plusieurs fois. L'adjoint d'administration Falip a signé la contribution du cercle de Kong[436], sur laquelle, comme nous l'avons déjà signalé, le Gouvernement général avait émis des réserves. En fait, ce rapport du « cercle de Kong », rédigé à Korhogo, alors son chef-lieu, et utile à ce titre sur la situation de l'islam dans cette ville et dans plusieurs villages de la région, ne contient aucune information précise sur Kong et les villages qui l'entourent. Le rapport de situation de 1911 contenait au moins le nom de Ladji Coulibaly et celui de l'almamy « Allemory Sogodaho [Sogodogo] ». Celui de 1914 ignore complètement ces noms ainsi que les documents de 1913 que nous venons d'analyser.

Les karamokos de la ville de Kong en 1923

Les fiches de renseignements (1923) :

Huit fiches de renseignements ont été ouvertes, en 1923, aux noms de Allémory Sodogo, Bassoronika Konaté, Akalé Saranorho, Abdoulaye Diabaraté, Basanoussi Karamorho, Ladji Saranorho, et à ceux de deux homonymes du nom de Baba Coulibaly que nous distinguons par les lettres A et B. Les noms de Allémory Sogodogo et de Baba Coulibaly sont les seuls qui soient communs avec ceux enregistrés en 1913, mais il n'est pas sûr que l'un de ces deux Baba Coulibaly de 1923 soit celui de 1913.

Allémory Sogodogo

L'almamy «Allémory Sogodogo » est, entre temps, devenu aveugle[437].

Il avait « 56 ans environ » dans la fiche de 1913 (« 55 ans » dans les Statistiques des écoles en 1916). Cette fois, il est déclaré « né à Kong vers 1855 », ce qui lui donne environ 68ans – soit un âge pratiquement concordant avec les précédents.

Cette fiche apporte quelques données supplémentaires. Ainsi figure le nom de « son père Abdoulaye Sogodogo, marabout à Kong décédé », présenté comme son maître et/ou transmetteur du *wird* qadiri. En 1913, c'était à « son frère Ibrahima » qu'était dévolu ce rôle.

En 1923, Allémory Sogodogo « reçoit aux fêtes des cadeaux des chefs de canton, de quartier et des notables, le tout en nature (riz-maïs-poulets). Parfois de koriss [cauris].

Possède quatre femmes, dont il a cinq fils et sept filles. Vit avec deux de ses frères. Fait cultiver des lougans par sa famille ».

Autre information absente en 1913 : il « quitta Kong au moment de la venue de Samory ».

Concernant son niveau d'études, il est indiqué qu'il « connaît l'arabe manuscrit ». Il a « 8 élèves, de Kong (enfants de sa famille) ».

436. 2263 ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Rapport d'enquête sur l'islam, 11 pp. dactyl., signé par l'adjoint d'administration Falip, 20 avril 1914.

437. ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de « Allémory Sogodogo (aveugle) ».

Selon le document de 1913, son autorité ne dépassait pas les limites de la ville. C'est aussi l'opinion de l'administrateur en 1923 : « Pas de relations extérieures. Influence tout à fait locale », mais son prestige sur place, que le chef de poste avait minimisé en 1913, est intact : « Il ne se fait rien d'important à Kong sans qu'on le consulte ». Depuis le début, l'almamy a choisi d'avoir de bonnes relations avec les Français et s'y est tenu. L'appréciation administrative reste donc très positive : « Attitude : bonne. Brave homme ». Désormais, comme il est aveugle, « son fils Bafatigui Sogodogo le remplace dans ses fonctions d'almamy ». ».

Tauxier et Marty, qui écrivent à peu près à la même date (1920-1922), soulignent, eux aussi, la cécité de l'almamy de Kong. Selon Tauxier, « l'almamy actuel est Alémori Sogodogo. Il est presque aveugle et peut difficilement se déplacer hors de sa case. Il est almamy depuis vingt ans (1902-1922) »[438].

Selon Marty, « Ali Mori dirigeait jusqu'à ces temps derniers une école coranique d'une quinzaine d'enfants ; sa vue faiblissant de jour en jour, il a dû laisser la place à ses frères Ismaïla et Abdoullaye. L'école est tombée aujourd'hui à une dizaine d'enfants[439].

Frères et fils se partagent donc l'intérim. En ce qui concerne les fonctions d'almamy à Kong, la succession, selon Tauxier, se faisait d'abord entre frères[440]. Cela n'interdisait pas au fils d'assister son père dans ce rôle, au risque d'un conflit de succession ultérieur entre les frères et le fils.

Tel était le « grand homme », celui qui avait relevé l'institution islamique principale de Kong après les destructions de Samori et l'occupation française.

Bassoronika Konaté

Bassoronika Konaté[441], « marabout à Kong », est « né vers 1860 à Kong », où il réside. Il est qualifié de « Dioula » et d'« indépendant ».

« Fils de Karamoko Dala Konaté, marabout à Kong décédé », a été l'élève de « Vassiriki Konaté, marabout à Kong ».

« A quatre femmes, trois fils, deux filles ».

« Trop âgé pour exercer son métier de boucher ».

« Fut emmené par Samory à Bobo-Dioulasso[442]. Y resta trois ans.

Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Dala irou.

8 élèves, de Kong (parents cultivateurs et colporteurs) ».

« Influence à peu près nulle. Attitude déférente.

Valeur morale : bonne. À Craindre ? : Rien ».

438. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 109.

439. P. Marty, 1922 : 192.

440. « Pour les almamys, les frères puînés succèdent au frère aîné tant que la ligne n'est pas épuisée ». (L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 110).

441. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bassoronika Konaté.

442. Samori, qui avait conquis Kong le 18 mai 1897, fut accueilli à Bobo-Dioulasso au début de juillet 1897. Il ne commit pas de déprédations dans la ville et en repartit ensuite devant la progression des troupes françaises qui entrèrent à Bobo-Dioulasso le 25 septembre 1897.

Akalé Saranorho

Akalé Saranorho[443], « marabout à Kong », est « né vers 1870 à Kong », où il réside. Il est qualifié de « Dioula » et de « Tidiani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « son père Karamoko Sidiki Saranorho ».

« Vit avec deux frères. Possède quatre femmes dont il a quatre fils et trois filles ».

« Cultive ses lougans avec ses frères. Situation moyenne ».

« Emmené par Samory à Bobo-Dioulasso. Y resta trois ans ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou, le Rissala et le Dala- irou [*sic*][444].

Talibé : un de ses fils : Bamba Saranorho

10 élèves de Kong (parents tisserands et cultivateurs) »

« Influence locale ». « Attitude : bonne ».

« Fait bonne impression. Il paraît un brave homme ».

« À craindre ? : Rien »

Abdoulaye Diabaraté

Abdoulaye Diabaraté[445], « marabout à Kong », est « né vers 1870 à Kong ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « son père Amara Diabaraté ».

« Possède 3 femmes, dont il a deux fils et deux filles.

Situation modeste. Cultive ses lougans avec sa famille ».

« Emmené par Samory à Bobo-Dioulasso. Y resta deux années ».

Connaît l'arabe manuscrit.

Lecture du Coran. Possède le Dala irou

2 élèves, l'un de Kong, l'autre de Kolobita (Kong). Parents : cultivateurs ».

« Influence sans doute nulle ». « Attitude : bonne. Semble un brave homme. Dévoué ».

Basanoussi Karamorho

Basanoussi Karamorho[446], « marabout à Kong », est « né vers 1870 à Kong ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamoko Sidiki Saranorho, marabout à Kong, décédé. »

« Fils de Karamoko Bakary Saranorho, marabout à Kong, décédé.

Possède 4 femmes, dont il a 3 fils et 8 filles ».

« Loue des hommes pour aider ses fils à cultiver ses lougans. Situation assez aisée ».

« Emmené par Samory à Bobo-Dioulasso. Y resta 3 années ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Pas d'élèves »

443. 2270 ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom d'Akalé Saranorho.

444. Rappelons que le Salatou est le nom courant donné dans cette région à l'ouvrage de dévotion envers le Prophète intitulé *Dalā'il al-khayrāt,* d'où « Dala irou » est dérivé. Salatou et Dala irou sont donc deux noms pour un même ouvrage.

445. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom d'Abdoulaye Diabaraté

446. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Basanoussi Karamorho, « marabout à Kong ».

« Pas de relations extérieures. Influence qui doit être nulle ».
« Attitude : déférente ». « Donne l'impression d'un brave homme »

Ladji Saranorho

Ladji Saranorho[447], est « né vers 1875 à Kong », où il réside.

Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Lassana Saranorho, marabout à Kong, trop âgé pour exercer »
« Fils de Alemano Saranorho. Marabout à Kong, décédé ».
« Vit avec quatre frères. A quatre femmes »
« Ecrivain public. Fait également des Corans. Fait cultiver des lougans par ses frères. Ces derniers, à la saison sèche, deviennent colporteurs (commerce du karité) »
« Connaît l'arabe manuscrit. Paraît intelligent ».
« Possède le Rissala, le Moudiabaraté, le Dila-yrou [*sic*] qu'il enseigne à ses talibés ».
« 4 talibés : ses quatre frères.
18 élèves, de Kong (parents cultivateurs, colporteurs, tisserands) ».
« A des relations de famille avec des parents se trouvant dans la région de Bobo-Dioulasso. Doit, malgré tout, n'avoir qu'une influence locale ».
« Attitude déférente ». « Donne l'impression d'un brave homme ».
« Trop âgé pour exercer »

C'est lui qui a le plus grand nombre d'élèves de toute la série.

Baba Coulibaly (A et B)

Il y a sous ce nom, deux homonymes, enregistrés à la même date.

Baba Coulibaly[448], « marabout à Kong », est « né vers 1875 à Kong ». Nous l'appellerons « Baba Coulibaly A ».

Il est qualifié de « Dioula » et de « Tidiani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamo Abou Saranorho, marabout à Kong », lequel « fait le colporteur et se trouve en ce moment à Bobo-Dioulasso ».

Il est « fils de Lamine Coulibaly, marabout à Kong, décédé ».
« Vit avec trois frères. A deux femmes.
Possède un ancien captif qui cultive ses lougans avec ses frères. Ceux-ci font également du colportage avec Bouaké (commerce du karité et des colas). Situation assez aisée.
Emmené à Bobo-Dioulasso par Samory ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
Possède le Rissala et Moudiarabati.
11 élèves, de Kong (parents cultivateurs) ».
« Influence locale. Attitude : bonne.
Paraît assez franc et brave homme ».

447. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Ladji Saranorho.
448. ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Baba Coulibaly – fils de Lamine Coulibaly.

L'autre Baba Coulibaly[449], « marabout à Kong », est « né vers 1880 à Kong ». Nous l'appellerons « Baba Coulibaly B ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria » et a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* «Ali Assana [ou Lassana] Saranorho, marabout à Kong, vivant mais n'exerçant plus, par suite de son grand âge ».

« Fils d'Ismaïla Coulibaly, marabout à Kong, décédé ».

« Vit avec trois femmes dont il a trois fils et quatre filles ».

« Loue des hommes au moment de la saison des cultures pour travailler ses lougans avec ses fils. Ces derniers font également du colportage (commerce du karité) ».

« Emmené par Samory à Bobo-Dioulasso. Y resta trois années ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Salatou.

16 élèves, de Kong (parents : colporteurs, cultivateurs et tailleurs) ».

« Pas de relations extérieures. Influence locale ».

« Attitude : se tient tranquille. Donne l'impression d'un brave homme ».

Ces deux fiches ont été ouvertes le même jour à Korhogo, chef-lieu du cercle de Kong. La date de naissance, le nom du père et celui du maître sont différents entre les deux fiches. Il s'agit donc de deux personnages distincts, qui ont, entre eux, sous réserve de l'exactitude de l'information, environ cinq années de différence.

Est-ce que l'un d'eux est le Baba Coulibaly de 1913 ? Pour faciliter l'analyse, nous avons mis sous forme de tableau les informations biographiques disponibles.

Les Baba Coulibaly de Kong

Date de la source	Nature de la Source	Date de naissance du karamoko	Affiliation confrérique	Nom du père du karamoko	Maître et/ou transmetteur du *wird*
1913	5 G 59 Baba Coulibaly	« 41 ans environ » soit vers 1872	Qadiri	Baba Coulibaly, son père (même nom que le fils)	Baba Coulibaly, son père (même nom que le fils)
1913	5 G 64 Baba Coulibaly	Vers 1878	Qadiri	N'est pas nommé	Karamoko Bissiri
1923	5 G 59 Baba Coulibaly (A)	Vers 1875	Tijani	Lamine Coulibaly	Karamo Abou Saranorho
1923	5 G 59 Baba Coulibaly (B)	Vers 1880	Qadiri	Ismaïla Coulibaly	Ali Assana [Lassana] Saranorho

Selon notre analyse, les Baba Coulibaly de 1913 sont une seule et même personne et les Baba Coulibaly de 1923 deux personnes distinctes (que nous distinguons par A et B).

Les dates de naissance sont discordantes : vers 1878 (pour le Baba Coulibaly de 1913 classé en 5 G 64), vers 1872 (pour le Baba Coulibaly de 1913 classé en 5 G 59, que nous considérons, ainsi que nous l'avons montré, comme le même personnage), vers 1875 (pour le Baba Coulibaly A de 1923), vers 1880 (pour le Baba Coulibaly B de 1923, considéré comme différent du A). Ce genre de variations est trop fréquent dans ces documents pour constituer une preuve. L'écart maximum de huit années est d'ailleurs faible, s'agissant de dates qui sont toutes approximatives.

449. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Baba Coulibaly – fils d'Ismaïla Coulibaly.

Le nom de leurs pères respectifs est également différent. Le père du Baba Coulibaly de 1913 classé en 5 G 59 se nomme aussi Baba Coulibaly comme son fils. La fiche de 1913 classée en 5 G 64 ne mentionne pas le nom du père. Quant aux Baba Coulibaly de 1923, leurs pères sont, respectivement, Lamine Coulibaly pour le personnage A et Ismaïla Coulibaly pour le personnage B.

Si l'on examine leurs affiliations confériques, d'autres différences apparaissent. Les deux fiches de 1913 s'accordent, en effet, pour qualifier Baba Coulibaly de qadiri. En 1923, Baba Coulibaly A est classé tijani, et Baba Coulibaly B, qadiri.

Le nom du transmetteur du *wird* qadiri (s'il s'agit bien de lui, et non de celui du maître d'études) varie cependant :

En 1913, il s'agit de « Karamoko Bissiri, mort dans un voyage » (5G64) et, en 1923, de « Ali Assana Saranorho, marabout à Kong, vivant mais n'exerçant plus par suite de son grand âge » (5 G 59).

Quant à Marty, il ignore les deux Baba Coulibaly mis en fiches en 1923 (donc trop tardivement pour la composition de son ouvrage) et il a bâti sa notice sur le Baba Coulibaly de 1913, et plus particulièrement sur celui dont la fiche est classée en 5 G 64 et dont Karamoko Bissiri avait été le transmetteur du *wird* qadiri.

Sa notice pourrait laisser penser qu'il a personnellement rencontré ce Baba Coulibaly, notamment lorsqu'il note son incapacité à parler « en arabe littéraire courant »[450], comme il le fait d'ailleurs pour plusieurs autres karamokos de Kong. Pourtant il ne donne sur le personnage aucune information postérieure à 1913. Comme nous l'avons observé dans plusieurs autres cas, l'information qu'il publie en 1922 date donc déjà d'une dizaine d'années.

Nous admettrons que plusieurs « Baba Coulibaly » (un nom assez commun), peut-être au nombre de trois, figurent, au début des années 1910 et 1920, parmi les karamokos enregistrés par l'administration coloniale à Kong.

Si nous considérons maintenant les huit karamokokos mis en fiche en 1923, nous pouvons relever des traits communs.

Tous sont « fils de marabout » et déclarés nés à Kong. Sur ces 8, on peut aussi observer que 3 d'entre eux sont des Saghanogho et que les deux Baba Coulibaly ont eu pour maîtres et/ou transmetteurs de *wird* des Saghanogho.

D'autre part, 6 de ces 8 ont été « emmenés par Samory à Bobo-Dioulasso ». Ce sont donc des karamokos survivants de Kong, que Samori a voulu emmener avec lui dans son mouvement vers la ville de Bobo-Dioulasso, dirigée par une branche Ouattara, et où il fut bien accueilli. Est-ce le signe que Samori voulait avoir « ses » propres marabouts de Kong ? Mais alors pourquoi et comment ce sont ces karamokos-là qui ont échappé au massacre avant de revenir ensuite à Kong ? Nous l'ignorons. Il apparaît, en tous cas, que ces marabouts épargnés et recrutés par Samori sont revenus rétablir un enseignement islamique à Kong. Allémory Sogodogo, par contre, avait, lui, quitté Kong au moment de la venue de Samori.

Le niveau d'études de ces huit karamokos semble modeste.

450. P. Marty, 1922 : 193.

Allémori Sogodogo était, semble-t-il, un médiocre arabisant. On dit seulement de lui qu'il « connaît l'arabe manuscrit », une formule stéréotypée pour indiquer qu'il lit le Coran. On ne signale pas de livres en sa possession. Selon Marty, « son instruction arabe [est] des plus médiocres et [il est] incapable de converser dans le petit arabe littéraire qu'on peut généralement employer avec les marabouts noirs de quelque valeur »[451].

Les sept autres karamokos ont droit à la même mention : « connaît l'arabe manuscrit », sauf un (Abdoulaye Diabaraté) pour lequel il est seulement indiqué une variante : « Lecture du Coran ».

Selon Marty, Sorika Konaté « a petite instruction arabe »[452].

Aucun de ces karamokos de Kong ne semble donc être un arabisant de haut niveau.

Les livres dont ils disposent constituent une autre indication de leur culture écrite. Cette information figure pour 4 d'entre eux :

Bassoronika Konaté « possède le Dala irou ».

Akalé Saranorho « possède le Salatou, le Rissala et le Dala-irou ».

Ladji Saranorho « possède le Rissala, le Moudiabaraté, le Dila-yrou».

Baba Coulibaly A : « possède le Rissala et Moudiarabati ».

Telle est la bibliothèque islamique de base de ces karamokos de Kong en 1923 : la *Risāla*, qui est un abrégé de jurisprudence malikite, le *Dalā'il al-khayrāt*/Salatou (ou Dala irou/Dala-irou/Dalayrou), qui est l'ouvrage de dévotion à l'endroit du Prophète, et le Moudiabarati (*al-mujarrabāt*) qui est vraisemblablement, comme on l'a dit, un manuel de recettes occultes[453], de pratiques « maraboutiques ». Si l'on ajoute le Coran, on trouve là les bases du savoir commun qui est celui des karamokos de Kong comme de ceux de toute la région : le Livre saint, la jurisprudence (pour l'organisation de la communauté locale selon les normes islamiques), la célébration du Prophète et les pratiques magico-thérapeutiques.

Les huit noms supplémentaires mentionnés par Marty (années 1910 et 1920)

Au fil de son exposé, Marty mentionne, à Kong, 13 noms de personnages religieux, accompagnés de notices plus ou moins longues, dont nous avons déjà fait usage à plusieurs reprises – soit, dans l'ordre d'apparition dans son ouvrage :

– Ali Mori Sogodogo
– Mandiou Touré
– Anzoumana Touré
– Baba Koulibali
– Sorika Konaté
– Sanoussi Saranorho
– Sitafa Saranorho
– Ladji Koulibali
– Seidou Saranorho
– Al-Kali Saranorho
– Karamoko Konaté
– Al-Hadji Diabaraté
– Al-Hadji Mandiou

451. P. Marty, 1922 : 192.
452. P. Marty, 1922 : 194.
453. *Al-mujarrabāt :* le terme signifie à peu près « les recettes expérimentées » et il s'applique à des pratiques « magiques » aussi bien que « médicales ». Cet ouvrage figurait, comme nous l'avons noté, dans la bibliothèque de Mamadou Soumaré, à Korhogo.

Parmi ces noms, certains sont déjà connus et d'autres, au nombre de huit, sont fournis par Marty seul : Mandiou Touré, Sanoussi Saranorho, Sitafa Saranorho, Seidou Saranorho, Al-Kali Saranorho, Karamoko Konaté, Al-Hadji Diabaraté et Al-Hadji Mandiou.

Mandiou Touré et Al-Hadji Mandiou

Marty mentionne d'abord un Mandiou Touré, puis, plus loin, un Al-Hadji Mandiou.

Marty présente Mandiou Touré comme un Dafing de passage, un tijani, avec une *silsila* 'umarienne à l'appui. Il est, en effet, cité dans la *silsila* tijani que Marty donne du chef de canton de Kong, Ya Mori Ouattara, qu'il décrit comme « complètement illettré et au surplus avec ses six femmes ne fait pas figure de musulman fervent »[454], mais, ajoute-t-il, « il se déclare disciple tidiani de Mandiou Touré, Bobo Dafing, qui, de passage ici, y habita plusieurs années. Il se rattachait par son maître Siriki, Dafing, à l'école nigérienne d'Al-Hadj Omar. Reparti au Soudan en 1918, ce Mandiou est tombé malade en route à Pallaka[455] et y est resté »[456].

Al-Hadji Mandiou, lui, est un pèlerin, « dioula, né vers 1875 », qui aurait accompli le pèlerinage vers 1906 en compagnie d'Al-Hadji Diabaraté, dont nous reparlerons plus loin[457]. Nous n'avons pas lieu de penser que ces deux Mandiou soient identiques. Nous les distinguerons donc.

Nous avons aussi une ligne très brève sur un « Mandio » dans les Statistiques des écoles (1916) : « Mandio, 50 ans, Kadria (vient du Soudan [Mali]) », qui pourrait éventuellement correspondre, par son origine, mais non par son affiliation confrérique, à Mandiou Touré.

Sanoussi Saranorho

Marty s'est intéressé à ce karamoko, dont il a relevé et commenté la *silsila* qadiri.

« Sanoussi Saranorho, né vers 1878, Dioula, jadis à Tiéméné[458], aujourd'hui à Kong[459], où il fait le colporteur et entre temps le maître d'école. Sanoussi se dit qadri et présente une chaîne mystique qui, sans sortir de la famille Saranorho, aboutit au grand cheikh Omar le Kounti (seizième siècle). C'est la première fois qu'on trouve ce cas d'islamisation dans la société mandé de la haute Côte d'Ivoire et il n'est pas commun. L'apostolat islamique et qadri des grands cheikhs Kounta du seizième siècle avait bien

454. Nous avons déjà indiqué comment, à Kong, les « guerriers » (sonangui, sunangui) se distinguaient des hommes de religion (mori) par une pratique de l'islam très limitée (voir le chapitre 3).

455. Le pays Pallaka, ou Kpalaga, est situé autour de Ferkessédougou et de Koumbala, son foyer historique, à environ 9 km au sud-est de Ferkessédougou

456. P. Marty, 1922 : 192. On peut comprendre qu'il est resté dans ce village ou qu'il y est décédé.

457. P. Marty, 1922 : 197.

458. Nous avons effectivement une mention, en 1916, du nom de Sanoussi Saranorho dans les Statistiques des écoles coraniques au titre du village de Tiéméné (ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Tiéméné, et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tiéméné). Nous y reviendrons à propos de ce village.

459. « Aujourd'hui à Kong » est exactement l'expression, recopiée telle quelle, qui figure dans la version 5 G 64 des Statistiques des écoles, dont nous avons déjà plusieurs fois noté qu'elle était la liste de référence utilisée par Marty.

laissé des traces en effet dans la vallée du Niger et dans le Sahel soudanais, mais paraissait s'être effacé plus au sud. Il est curieux d'en retrouver des vestiges à Kong »[460].

Marty énumère ensuite les noms qui figurent dans la chaîne de Sanoussi Saranorho, à commencer par « son père Makama Saranorho ». Nous la commenterons plus loin dans la section consacrée aux transmissions confériques à Kong. Comme le souligne Marty, pour s'en étonner, c'est une généalogie spirituelle qui remonte aux Kounta.

Dans le paragraphe consacré, plus loin, à Tiéméné, un village dans l'orbite de Kong, nous reviendrons sur le « Sanoussi Saranorho », enregistré en 1916 parmi les karamokos de ce village et qui correspond à celui dont parle Marty.

L'homonymie de ce personnage avec « Basanoussi Karamorho » (fiche de renseignements de 1923[461]), lui aussi fils d'un Saranorho, pourrait suggérer qu'on a affaire au même karamoko. On note cependant que le nom du père est Makama chez Marty, Bakary dans la fiche de 1923. Faute de certitude, nous décomptons ici séparément le « Sanoussi Saranorho » de Marty et le classons parmi les huit noms ajoutés par celui-ci à l'inventaire des karamokos de Kong.

Sitafa Saranorho

« Sitafa Saranorho, né vers 1884, est un métis de Mandé et de femme Sénoufo. Colporteur de métier, comme ses congénères de Kong, il s'est transformé en professionnel de la quête islamique et a eu de ce fait diverses aventures qui paraissent closes pour l'instant ».

Il a droit à une longue notice qui couvre près d'une page entière dans l'ouvrage de Marty[462], mais qui contient surtout un récit de ses aventures en Sierra Leone et Guinée (1910-1912), où il aurait retrouvé une sœur. Nous ne reprendrons pas ici ce qui relève plutôt d'une chronique de faits divers.

Comme ses papiers n'étaient pas en règle, Sitafa Saranorho fut renvoyé à Kong.

« Arrêté alors et expulsé du cercle de Faranah, il fut conduit manu militari à Kong (fin 1912). C'est un individu sournois, dont l'instruction arabe est limitée, mais qui est suffisamment retors pour exploiter tout le monde, partout où il passe. Il est absent de Kong la plupart du temps. Sitafa se dit disciple qadri de Sidiki Saranorho son père ».

Seidou Saranorho et Al-Kali Saranorho

« Seidou Saranorho, né vers 1865, maître de l'école la plus achalandée de Kong (26 élèves) est qadri, de l'obédience de Karamoko Bissiri précité.

Al-Kali Saranorho, né vers 1876, maître d'une école de 10 élèves, disciple tidiani de Karamoko Sidiki Saranorho, de Diénaba (Dabakala) »[463].

Nous retrouvons donc une nouvelle mention de Karamoko Bissiri comme initiateur à la Qadiriyya. D'autre part, la mention d'un Tijani, membre du lignage Saghanogho de surcroît, attire l'attention.

Nous reviendrons plus loin sur cette question des affiliations.

460. P. Marty, 1922 : 194.
461. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Sanoussi Karamorho. Cette fiche a été analysée plus haut.
462. P. Marty, 1922 : 194-195.
463. P. Marty, 1922 : 196-197.

Karamoko Konaté

« Karamoko Konaté, né vers 1860, maître d'une école de 5 élèves. Il a reçu l'ouird tidiani du cheikh Abd Er-Rahman Diakité, de Dienné, qu'il vit à son passage dans cette ville. Ce cheikh se rattache par Youssoufou Cissé et Ibrahima Fofana à Mohammed Al-Rali, cheikh de la zaouïa tidjanïa de La Mecque et disciple direct du fondateur de la Voie »[464].

Nous rencontrons donc à nouveau une affilation tijani, qui sera également commentée ci-après.

El-Hadji Diabaraté et Al-Hadji Mandiou

« Depuis la mort de Ladji Koulibali, il n'y a plus que deux pèlerins à Kong : Al-Hadji Diabaraté, et Al-Hadji Mandiou, tous deux dioula. Le premier, né vers 1860, d'une famille originaire de Bégho, près Bondougou [Bondoukou], a fait le pèlerinage en 1917-1918 avec une caravane de Haoussa de Kano, qu'il rejoignit à Coomassie. Ils s'embarquèrent à Accra, et transbordèrent à Las Palmas, à Tanger, et à Alexandrie. Un vapeur local les conduisit à Djeddah. Après un séjour de deux mois à La Mecque, ils s'en furent à Médine, et revinrent par la voie ferrée s'embarquer à Beyrouth pour Alexandrie. Le chemin du retour fut le même qu'à l'aller. Son frère Ba Siriki, aujourd'hui décédé, avait déjà fait le pèlerinage. Al Hadji Diabaraté est disciple tidiani de Karamoko Bissiri précité.

Le second pèlerin, Al-Hadji Mandiou, dioula aussi, est né vers 1875. Il a suivi le même chemin que Diabaraté vers 1906. Ces deux Mandé-Dioula sont à la fois commerçants et cultivateurs ».

Ce chemin maritime du pèlerinage, complété par une utilisation de la voie ferrée entre Médine et Beyrouth, au retour, est suffisamment « moderne » et innovant pour être relevé. Quant à cette appartenance d'Al-Hadji Diabaraté à la Tijaniyya, elle est attribuée à « Karamoko Bissiri précité », déjà nommé effectivement deux fois par Marty pour son rôle dans la transmission du *wird* … qadiri. Il y a donc une confusion.

Bilan et récapitulations

Compte tenu des noms qui reviennent plusieurs fois dans ces listes[465], nous avons affaire à 24 personnages distincts[466], dont on peut considérer, avec les restrictions du genre (à savoir les limites dans l'exactitude des renseignements rassemblés), qu'ils constituent l'élite du monde des clercs islamiques de Kong dans les années 1910 et 1920 et qu'ils témoignent d'une certaine renaissance de l'encadrement islamique à Kong. C'est un chiffre non négligeable pour un site urbain victime de telles destructions, que l'ont peut rapprocher de celui, équivalent, de Korhogo pendant les mêmes décennies (24

464. P. Marty, 1922 : 197.

465. En ce qui concerne Baba Coulibaly, nous considérons que le Baba Coulibaly des Statistiques des écoles [1916] et le Baba Coulibaly à fiche double de 1913 représentent une seule et même personne. Nous n'avons pu, par contre, démontrer que l'un des deux Baba Coulibaly de 1923 pouvait être assimilé à celui de 1913. Nous décomptons donc 3 Baba Coulibaly distincts

466. Le nom de Ladji Coulibaly/Koulibaly d'après une fiche de 1912, les 4 noms des fiches de renseignements de 1913, les 8 noms des Statistiques des écoles coraniques (v. 1913), dont nous déduisons ceux qui ont fait l'objet d'une fiche de renseignement, au nombre de 4, puis 7 (sur 8) noms des fiches de renseignements de 1923 (le nom de l'almamy Sogodogo étant déduit, puisqu'il est déjà cité en 1913) et les 8 noms nouveaux mentionnés par Marty, soit un total de 24 noms de karamokos dans les années 1910 et 1920.

en totalisant les mêmes supports).

Le tableau récapitulatif qui suit permet de présenter de façon synthétique et comparative les données qui viennent d'être analysées.

Des liens de parenté et de maîtres à disciples sont ainsi soulignés. Dans leur écrasante majorité, tous ces clercs ont fait leurs études sur place, auprès de maîtres issus de leur propre famille ou de leur environnement proche. Ils illustrent donc une continuité de la tradition cléricale locale.

Tableau récapitulatif des karamokos de Kong selon les sources administratives, dans l'ordre chronologique de ces sources (années 1910-1920).

Quelques noms reviennent s'ils sont cités par des sources successives.

Place dans le corpus	Nom du Karamoko	Date de naissance ou âge	Affiliation confrérique	Nom du maître et/ ou transmetteur du wird (ambiguïté de la désignation dans les fiches)	Nom du maître (s'il est présenté séparément comme tel), et autres observations.
Fiche de rens. 1912 5 G 64	Ladji Coulibaly / Koulibaly	v. 1855 à Kong	Tijaniyya	Birahima Taraoré (Kong)	Ladji Coulibaly a effectué le pèlerinage
Statistiques des écoles (1916)	Ousman Touré	45 ans	Kadria	/	Sabati Saranorho (Kong)
Id.	Alémori Sogodogo	55 ans	Kadria	/	« son frère Ibrahima Kong »
Id.	Baba Coulibali	40 ans	Kadria	/	« son père Baba Coulibali » (Kong)
Id.	Sorika Konaté	40 ans	Indépendant	/	« son cousin, décédé, Kong ».
Id.	Mandio Ouattara	50 ans	Kadriya	/	« vient du Soudan ».
Fiches de rens. 1913	Alémori Sogodogo 5 G 59	56 ans env.	Kadria	Son frère Ibrahima	
Id.	Soirika Konaté 5 G 59	Né à Kong 41 ans env.	Pas affilié	/	
Id.	Sorika Konaté 5 G 64 (200 Mi784)	Né à Kong. 55 ans environ	Kadria	« Moriarha Diané – de Dia » (repris par Marty, 1922 : 194).	
Id.	Anzoumana Touré 5 G 59	« Né à Kong. 46 ans env. »	Kadria	« feu Sabati Saranorho, son père »	
Id.	Baba Coulibaly 5 G 59	Né à Kong 41 ans env.	Kadria	« feu Baba Coulibaly son père »	
Id.	Baba Coulibaly 5 G 64 (200 Mi 784)	Né à Kong vers 1878	Kadria	Karamoko Bissiri	Marty rattache K. Bissiri à une chaîne Kounta.
Fiches de rens. 1923	Bassoronika Konaté 5 G 59	Né vers 1860 à Kong	Indépendant		Fils de Karamoko Dala Konaté, marabout à Kong. A été l'élève de Vassiriki Konaté, marabout à Kong
Id.	Akalé Saranorho 5 G 59	Né à Kong vers 1870	Tidiani	Son père Karamoko Sidiki Saranorho	
Id.	Abdoulaye Diabaraté 5 G 59	Né à Kong vers 1870	Kadria	Son père Amara Diabaraté	
Id.	Basanoussi Karamorho 5 G 59	Né à Kong vers 1870	Kadria	Karamoko Sidiki Saranorho, marabout à Kong, décédé	Fils de Karamoko Bakary Saranorho, marabout à Kong, décédé

Id.	Ladji Saranorho 5 G 59	Né à Kong vers 1875	Kadria	Lassana Saranorho, marabout à Kong	Fils de Alemano Saranorho. Marabout à Kong, décédé
Id.	Baba Coulibaly (A)	Né à Kong vers 1875	Tidiani	Karamo Abou Saranorho, marabout à Kong	Fils de Lamine Coulibaly, marabout à Kong, décédé
Id.	Baba Coulibaly (B) 5 G 59	Né à Kong vers 1880	Kadria	Ali Assana [Lassana ?] Saranorho, marabout à Kong	Fils d'Ismaïla Coulibaly, marabout à Kong, décédé
Id.	Allémory Sogadogo 5 G 59	Né à Kong vers 1855		Son père Abdoulaye Sogodogo, marabout à Kong, décédé	
Noms ajoutés par Marty (1922)	Mandiou Touré	De passage» à Kong	Tidiani	Siriki	Il se rattachait par son maître Siriki, Dafing, à l'école nigérienne d'Al-Hadj Omar (P. Marty, 192 : 1922).
	Sanoussi Saranorho (Marty : 194)	Né vers 1878	Qadri	Son père Makama Saranorho	Marty présente une chaîne de transmission qadiri qui remonte à Al-Firem, shaikh Kounta (v. fin XVe-début XVIe)
Id.	Sitafa Saranorho (Marty : 194-195)	Né vers 1884	Qadri	Sidiki Saranorho, son père	
Id.	Seidou Saranorho (Marty : 196)	Né vers 1865	Qadri	Karamoko Bissiri	
Id.	Al-Kali Saranorho (Mart : 197)	Né vers 1875	Tidiani	Karamoko Sidiki Saranorho	K. Sidiki Saranorho est « de Diénaba (Dabakala) ».
Id.	Karamoko Konaté (Marty : 197)	Né vers 1860	Tidiani	Cheikh Abd er-Rahman Diakité, de Dienné	Se rattache […] à Mohammed Al-Rali [al-Ghali], cheikh de la zaouïa tidjanïa de La Mecque et disciple direct du fondateur de la Voie
Id.	Al-Hadji Diabaraté	Né vers 1860	Tidiani	Karamoko Bissiri	A fait le pèlerinage en 1917-1918
Id.	Al-Hadji Mandiou	Né vers 1875	Indéterminé	/	A aussi fait le pèlerinage (« v. 1906 »)

Ce tableau récapitulatif met en évidence une assez forte concentration de membres du lignage Saranorho/Saghanogho. Nous avons dressé, à cet effet, un tableau particulier (voir ci-dessous) pour repérer la place des Saghanogho dans les informations recueillies. On compte, dans ce corpus, 6 Saranorho/Saghanogho, d'ailleurs, curieusement, tous enregistrés dans les fiches de renseignements de 1923 et dans la liste des noms supplémentaires de Marty, donc au début des années 1920. Les Saghanogho sont, en effet, absents des listes de 1913. Un seul karamoko de 1913 (Anzoumana/Ousman Touré) a, tout au plus, eu lui-même un maître Saghanogho (Sabati Saranorho). Il est difficile d'interpréter cette réapparition des Saghanogho en 1923. Ils semblent, en tous cas, associés à la renaissance dont nous venons de parler.

Les karamokos Saghanogho signalés dans les sources administratives de 1913 et 1922-1923

Nature de la source	Nom du karamoko	Transmetteur du *wird*, présenté comme tel	Maître et/ou transmetteur du wird
Statistiques des écoles (1916) et fiche de renseignements 1913	Anzoumana/Ousman Touré		Sabati Saranorho, son père
Fiche de renseignements 1923	Akalé Saranorho		Karamoko Sidiki Saranorho
Id.	Basanoussi Karamorho Fils de Karamoko Bakary Saranorho		Karamoko Sidiki Saranorho
Id.	Ladji Saranorho		Lassana Saranorho
Id.	Baba Coulibaly (A)		Karamo Abou Saranorho
Id.	Baba Coulibaly (B)		Ali Assana [Lassana ?] Saranorho
Noms supplémentaires (Marty 1922)	Sanoussi Saranorho	Son père Makama Saranorho	
Id.	Sitafa Saranorho	Son père Sidiki Saranorho	
Id.	Seidou Saranorho		
Id.	Al-Kali Saranorho	Karamoko Sidiki Saranorho	

Il y a donc des Saghanogho « à tous les étages ».

Dans les fiches de renseignements de 1923, 5 karamokos sur 8 ont eu des maîtres et/ou transmetteurs de *wird* Saghanogho, 3 de ces 5 karamokos étant eux-mêmes de famille Saghanogho. Dans la liste des maîtres et/ou transmetteurs de *wird* de ces karamokos, deux noms reviennent fréquemment, ceux de Karamoko Sidiki Saranorho et de Lassana Saranorho. Compte tenu de l'âge de leurs élèves (nés dans la tranche 1870-1880), ces indications nous donnent le nom de ceux qui furent sans doute parmi les principaux enseignants de la génération précédente, à Kong, à la fin du XIXe siècle, soit, probablement, avant la destruction de la ville.

Dans la liste supplémentaire tirée de l'ouvrage de Marty, il y a 4 Saghanogho sur les 8, et, selon Marty, 3 de ces 4 Saghanogho ont eu pour transmetteurs de *wird* des Saghanogho.

Toutes ces traces concourent donc à désigner les Saghanogho comme un pilier de la société des clercs, et, plus largement, de la communauté musulmane, à Kong.

Concernant le nombre des élèves, les fiches de renseignements de 1913 et de 1923 fournissent également des chiffres :

Pour 1913 :

Allémori Sogodogo 1913 :	13 élèves
Sorika Konaté :	12 élèves
Anzoumana Touré :	3 élèves
Baba Coulibaly :	23 élèves
Soit un total de	51 élèves

Pour 1923 :

Bassoronika Konaté :	8 élèves
Akalé Saranorho :	10 élèves
Abdoulaye Diabaraté :	2 élèves
Basanoussi Karamorho :	pas d'élèves
Ladji Saranorho :	18 élèves + 4 talibés
Baba Coulibaly A :	11 élèves
Baba Coulibaly B :	16 élèves
Allémory Sogodogo :	8 élèves
Soit un total de	73 élèves (+ 4 talibés, étudiants avancés).

La progression du nombre total entre 1913 et 1923, qui correspond d'ailleurs au doublement du nombre de maîtres enregistrés, ne saurait être considérée comme absolument significative, compte tenu du caractère, en partie incertain, de ces recensements administratifs.

Nous pouvons confronter ces données chiffrées avec l'appréciation générale que donne Marty des écoles coraniques de Kong en 1920-1922 :

> « Les écoles coraniques sont au nombre de six ou huit au plus dont plusieurs sont fermées par suite des voyages commerciaux du maître. La plus importante a 25 élèves, et le total de la population scolaire de la ville ne dépasse pas 100 enfants. Encore faut-il compter dans ce nombre plusieurs enfants des villages voisins, notamment de Nafana, qui vivent à Kong chez des correspondants. C'est en effet une coutume fort en honneur chez les noirs, et notamment chez les Mandé-Dioula, que de se prêter ses enfants de famille à famille, et même de village à village. C'est une marque de déférence ou d'affection au chef de famille. Les villages voisins de Kong n'y manquent pas et cette coutume leur sert en outre à faire donner un peu d'instruction à leurs enfants, beaucoup de villages étant en effet dépourvus de maîtres d'école. Malgré tout, il est facile de constater à Kong une grande indifférence intellectuelle ; les enfants ne vont pas tous à l'école coranique ; ceux qui y vont n'y apprennent pas grand'chose ; et c'est sans doute cette inappétence, ce manque de goût qui plus que toute autre cause, a amené la déchéance islamique de Kong. Monnier signalait déjà en 1892, aux derniers jours de la splendeur de Kong, cette indifférence spirituelle. "Ici pas plus qu'à Bondoukou, le sentiment religieux n'est exalté. C'est un islamisme à fleur de peau, pour la convenance, parce que le fait d'être musulman constitue une supériorité. Cela ne va pas plus loin. On fait salam, mais on boit du dolo. Toute cette race Dioula, âpre et travailleuse, dont les caravanes arpentent la route du Niger, a l'esprit trop absorbé par son négoce pour s'attarder dans l'idéal"[467].
> En revanche, comme Bondoukou sa sœur de race, de mœurs et de langue, elle est toujours une ville de commerce et de réjouissances, les tamtams y résonnent

467. La référence (que ne donne pas Marty) est la suivante : M. Monnier, 1894 : 207.

à peu près tous les soirs et les Dioula de passage savent par expérience qu'on y gagne de l'argent le jour et qu'on le perd avec entrain la nuit »[468].

Amertume et déception tels sont les sentiments que ne cesse d'exprimer Marty à propos d'une ville qu'il avait érigée dans son propre imaginaire en foyer majeur d'islam. La réalité est donc beaucoup plus modeste, mais, comme il contribue à le montrer lui-même avec sa liste de karamokos, elle n'est pas non plus négligeable.

Conclusion

Cette longue analyse nous a permis, même de façon fragmentaire et partielle, de reconstituer la composition de la société des karamokos de Kong dans le premier quart du XXe siècle. Quelles que soient leurs limites, ces matériaux soulignent la forte endogamie familiale et professionnelle qui caractérise la reproduction intellectuelle de ces clercs. Alors que l'Administration s'est installée à Korhogo et que les karamokos du nouveau chef-lieu et de ses villages satellites ont assez largement pris la relève de l'ancienne métropole, il existe toujours à Kong un milieu lettré, lui-même héritier de maîtres de Kong de la génération précédente et attaché à sa propre continuité, en dépit des bouleversements subis. De nombreux lettrés ont été massacrés par les troupes samoriennes. D'autres ont eu la vie sauve et ont été, selon la formulation administrative, « emmenés par Samory » à Bobo-Dioulasso. C'est le cas de cinq d'entre eux : Bassoronika Konaté, Akalé Saranorho, Abdoulaye Diabaraté, Basanoussi Karamorho et Baba Coulibaly (A). Nous verrons plus loin qu'il en fut de même d'un karamoko nommé Bamori Ba, à Nafana, un village proche de Kong. Ceux-là sont rentrés à Kong et à Nafana, d'autres ont pu rester à Bobo-Dioulasso. Ce sont autant de pertes pour le milieu lettré local.

Cependant, malgré ces dégâts, et à contre-courant des discours déçus et plutôt catastrophistes des fonctionnaires coloniaux sur le déclin irrémédiable de Kong, y compris les descriptions de Marty lui-même, la consultation des sources administratives nous offre une part de surprise : une dizaine d'écoles et une centaine d'élèves, selon les chiffres arrondis de Marty, cela signifie que Kong n'a pas complètement disparu de la scène islamique. Il est vrai que ces évaluations plutôt quantitatives ne rendent pas compte de l'aspect qualitatif du dossier. S'il reste des livres en arabe à la disposition des clercs locaux, les bibliothèques savantes dont s'honorait Kong ont apparemment disparu. La renaissance n'est donc pas complète.

Sur la ville elle-même, le jugement de Marty est sévère :

« L'autorité française a fait au début tout ce qu'elle a pu pour reconstituer Kong. Tous les fuyards ont été ramenés, encouragés, aidés de toutes manières. Avant la fin du siècle, elle s'était reconstituée avec 2 000 habitants, alors qu'on n'en avait trouvé que 300 le jour de l'occupation, mais cette revivification n'était qu'artificielle. La déchéance n'a pas tardé à reprendre, inéluctable. C'est

468. P. Marty, 1922 : 190-191.

> aujourd'hui un pauvre village d'un millier d'habitants, coupé de grands espaces vagues et nus, et dont l'abandon n'a fait qu'accentuer la détresse. Il n'y a un peu de vie qu'au marché le matin, par l'affluence des dioula de passage »[469].

La vieille cité est alors redevenue un village. Mais elle reste, comme Boron, un lieu de mémoire et un point origine pour tous ceux, dispersés dans toutes les directions, dont les ancêtres sont issus. Plus que tout autre lieu, son nom continue à évoquer l'héritage islamique du Nord ivoirien.

La question confrérique à Kong

Après avoir rassemblé les différentes données disponibles, nous pouvons, avec le recul nécessaire, aborder, plus particulièrement, la question des affiliations confrériques à Kong, réputé vieux foyer qadiri dans le nord de la Côte d'Ivoire. Nous allons d'ailleurs utiliser cette problématique locale pour procéder à une mise en perspective plus vaste concernant la transmission de la Qadiriyya, ainsi que de la Tijaniyya, dans le Centre-Nord et le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire

Les mentions d'affiliations confrériques dans les sources administratives

Au fil des notices biographiques, nous avons enregistré la mention des affiliations confrériques à Kong. Un rappel des informations rassemblées dans ces sources à ce sujet, en laissant de côté les interrogations sur le crédit qu'il convient de leur accorder et l'analyse des cas individuels, permet de reconnaître une nette prééminence de l'affiliation qadiri, en même temps qu'une présence tijani plus ponctuelle.

Dans l'ordre chronologique, la fiche de Ladji Coulibaly, datée de 1912, représente le premier témoignage de ce genre. Ladji Coulibaly y est qualifié de tijani.

4 karamokos figurent ensuite dans les fiches de renseignements de 1913. Ils sont traités, tous les quatre, de qadiri, à cette réserve près que l'un d'entre eux, Sorika Konaté, sur lequel nous avons deux fiches de renseignements ouvertes en mai 1913, est dit qadiri dans l'une et sans affiliation dans l'autre.

4 karamokos sur 5 dans les Statistiques des écoles (1916) sont présentés comme qadiri. Un seul (Sorika Konaté, que nous retrouvons donc dans cette liste) est qualifié ici d'« indépendant ».

Sur les 8 noms enregistrés dans les fiches de renseignements de 1923, le bilan est de 5 Qadiri, 1 indépendant (Bassoronika Konaté), et 2 Tijani (Akalé Saranorho et Baba Coulibaly A). Entre 1912 et 1923, il y aurait donc eu une petite percée de la Tijaniyya sans que, cependant, la prédominance de la Qadiriyya soit vraiment remise en cause.

S'agissant des 8 noms supplémentaires, dont Marty est le seul à faire mention, on relève 3 Qadiri, 4 Tijani, et 1 indéterminé (Al-Hadji Mandiou). Comme l'affiliation de l'un de ces Tijani présumés (Al-Hadji Diabaraté) est douteuse (la transmission de son

469. P. Marty, 1922 : 188-189.

wird est attribuée à un Qadiri notoire), il faudrait donc plutôt lire : 3 Qadiri, 3 Tijani, 1 indéterminé et 1 mal renseigné. Ce décompte, qui n'a pas de valeur statistique par lui-même, tend, du moins, à confirmer ce que nous avons appelé une percée tijani.

Cette tendance semble aussi renforcée par d'autres informations données par Marty, comme l'appartenance à la Tijaniyya du chef de canton et de l'almamy, donc de deux des principales notabilités de Kong. Marty observe ainsi que le chef du canton de Kong, Ya Mori Ouattara, qu'il jugeait bien tiède musulman, était devenu le « disciple tidiani » d'un Bobo Dafing de passage (Mandiou Touré), lequel avait habité plusieurs années à Kong et se rattachait à l'école d'El-Hadj Omar[470]. Quant à Alémori Sogodogo, classé de façon continue comme qadiri par tous les états administratifs successifs, Marty en fait aussi, de façon surprenante, un Tijani. Nous avons déjà noté ce passage : « Ali Mori est tidiani. Il a reçu l'ouird d'un poullo de Dienné, Anzoumana Cissé, qu'il a rencontré à Niellé, où tous deux étaient en tournée »[471]. En l'absence de sources convergentes, on ne peut que recevoir cette affirmation avec circonspection.

On se gardera d'émettre des conclusions définitives à partir de ces différents indices. Du moins ceux-ci autorisent-ils à constater une implantation de la Tijaniyya dans une zone de vieille tradition qadiri.

L'intérêt de Marty pour les chaînes de transmission

Marty était à l'affût de toute indication concernant les chaînes de transmission, dont il considérait, à juste titre, qu'elles pouvaient éclairer l'histoire islamique de la région. Il y est revenu à plusieurs reprises dans les questionnaires particuliers qu'il avait envoyés à ce sujet, à différents administrateurs, en 1920, pour la rédaction de son ouvrage.

En voici deux exemples :

À l'administrateur de Bouna, Marty demande de lui « donner la chaîne apostolique ou mystique (salsalat al-ouirdou) » d'un marabout qadiri du lieu auquel il s'intéresse. Il explique en même temps ce qu'est une chaîne : il s'agit de savoir de qui l'intéressé a reçu le *wird,* et ainsi de suite en remontant le plus loin possible[472].

La même question est posée à l'administrateur du cercle du Ouorodougou auquel est demandée la « chaîne mystique de l'almamy de Mankono ». Marty spécifie en même temps les résultats attendus de ce genre d'enquête pour chaque confrérie :

« – Qadri : quel est le marabout qui lui a donné l'affiliation qadria (ouirdou) ?

De qui celui-ci l'avait-il reçu et ainsi de suite ?

Une dizaine de noms après lesquels on retombe dans les noms d'[…] connus.

– Tidiani

Au cinquième ou sixième nom, on arrive à Ahmed Tidjani, fondateur de la confrérie, mort il y a un peu plus d'un siècle seulement »[473].

470. P. Marty, 1922 : 192. On peut comprendre qu'il y est décédé.
471. P. Marty, 1922 : 192.
472. ANS, 5 G 64, cercle de Bouna, Demande de renseignements [de Marty], s.d. [1920].
473. ANS, 5 G 64, cercle d'Ouorodougou, Demande de renseignements [de Marty], Réponses de l'administrateur du cercle, Séguéla, 20 juillet 1920.

Les administrateurs sur le terrain, le plus souvent mal informés des affaires islamiques et qui ont des questionnaires de toutes sortes à remplir, sont confrontés à des termes, à des processus « mystiques » et à des « chaînes apostoliques » complètement étrangers à leur compétence habituelle. Marty a beau leur prodiguer des conseils méthodologiques, cela ne suffit pas à résoudre leurs difficultés. Le plus souvent, sauf heureuses exceptions dont nous allons parler, les intéressés eux-mêmes, dûment questionnés, n'arrivent pas à remonter très loin dans leur généalogie spirituelle, soit qu'ils ne la connaissent pas, soit qu'ils ne veuillent pas livrer des noms entourés de respect et de secret, et donc de baraka, à des fonctionnaires redoutés, non musulmans de surcroît. Et lorsque ces obstacles sont franchis et que des chaînes de noms sont recueillies oralement, les conditions de réception et d'enregistrement de ces noms sont telles que les matériaux obtenus peuvent être plus ou moins utilisables. Quelle que soit son insistance, Marty n'a donc eu accès, le plus souvent, que de façon très imparfaite à ces généalogies spirituelles et il n'a pas livré, lui-même, de *silsila* originale écrite en arabe. Comme nous le verrons, nous avons cependant trouvé, dans les archives du Service des Affaires musulmanes, le texte écrit en arabe d'une *silsila* qadiri complète, provenant de la région de Kong. Marty ne l'a pas reproduite, mais nous savons qu'il l'a connue par l'utilisation incidente qu'il en fait. Nous accorderons à cette pièce originale une importance particulière dans notre démonstration.

L'origine des chaînes qadiri : les Kounta

Les chaînes qadiri passent toutes par la grande tribu nomade, commerçante et savante, des Kounta sahariens. Il y aurait une recherche particulière à mener sur les *silsila* qadiri du Nord ivoirien, et sur leurs connexions multiples avec les Kounta. Marty, pour sa part, s'est déclaré surpris de trouver, dans le cas d'un nommé Sanoussi Saranorho (voir ci-dessus), une relation avec les Kounta[474].

Pour comprendre la place des Kounta dans ces transmissions, un rappel sélectif de leur histoire est un préalable nécessaire[475]. Nous proposons ici un schéma récapitulatif, dont certains éléments peuvent varier selon les auteurs. Les historiens s'appuient principalement sur les sources internes de la famille Kounta, c'est-à-dire, en l'occurrence, sur deux ouvrages successifs de Muhammad al-Kuntī (m. 1826), fils et successeur du grand rénovateur de la Voie, Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr (m. 1811). Muhammad al-Kuntī s'est fait l'historiographe de la lignée et le conservateur de sa tradition. Ces deux ouvrages[476] sont, successivement :

– le *Kitāb al-tarā'if wa-l-talā'id min karāmāt al-shaykhayn al-wālida wa al-wālid* (« Le livre des acquis originaux et hérités relatifs aux miracles des deux shaykh,

474. P. Marty, 1922 : 194.

475. Pour cette histoire de la Qadiriyya Kounta, voir A.A. Batran, Ph.D., 1971, et 1979 (plus particulièrement 113-129). C'est à lui que nous empruntons le cadre de notre présentation. Nous sommes également redevables à C.C. Stewart, 1973 : 34-53, Th. Whitcomb, 1975, Louis Brenner, 1988 : 36-43, A. Ould Khalifa, 1998, J.O. Hunwick, 2003, Abdel Wedoud Ould Cheikh, 2001 et 2005, et M. Mahamoudou, 2008. L'ouvrage de Marty (*L'islam et les tribus du Soudan,* 1920, t. 1) reste aussi, sur certains points, une ressource utile.

476. Nous avons choisi, dans cette partie consacrée à des acteurs arabophones et à leurs œuvres, d'utiliser, pour les désigner, la translittération arabisante habituelle, avec la mention des longues, mais non des lettres emphatiques. Nous gardons les formes francisées (Kounta, etc.) pour le corps de l'exposé.

ma mère et mon père »), qui est une biographie apologétique de ses parents.
– la *Risāla al-Ghallāwiyya* (1824), dans laquel l'auteur rappelle à une tribu voisine dont il recherche l'alliance, les Laghlāl, les titres historiques et la chaîne de sainteté de sa lignée[477].

L'ancêtre le plus connu, celui qui a donné leur nom aux Kounta et qui a conduit leur première migration, sans doute du Touat vers le sud, se nommait Sīdī Muhammad al-Kuntī (seconde moitié du XVe siècle, ancêtre et homonyme de l'auteur du *Kitāb al-tarā'if* et de la *Risāla al-Ghallāwiyya*). Les traditions écrites Kounta le présentent comme un habile politique et un homme de foi. D'un mariage avec une épouse des Tajakant, il eut un fils nommé Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī. C'est ce dernier qui aurait introduit effectivement la Qadiriyya au Sahara. Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī quitta la Saqiyyat al-Hamra (au sud du Maroc) pour s'installer à Oualata. Il enseignait la *sharī'a* et le *tasawwuf* à ses disciples et il était réputé pour sa sainteté. Il est mort vers la fin de l'année 920 H./1515. Les trois fils et successeurs de Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī sont à l'origine de différentes fractions Kounta, et notamment d'une division entre deux polarisations géographiques principales : la Mauritanie méridionale et la région au nord de la boucle du Niger.

> « In the early eighteenth century, a rift occurred. Clans descended from Sidi Muhammad Saghīr, a son of Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī, established themselves in what is now southern Mauritania, and became known as the Kunta al-Qibla, whilst descendents of Sidi 'Umar al-Shaykh, another son of Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī (and a respected religious figure), combined pastoralism and commerce and established a network of trading posts from Wādī Dar'a through Tuwat to the Azawād region north of Middle Niger to Timbuktu in the West and Katsina in the East »[478].

477. Pour une analyse de ces deux ouvrages de Muhammad al-Kuntī, voir A.W. Ould Cheikh, 2001.
478. J.O. Hunwick, 2003 : 67. « La souche constituée par les trois fils de Sid Ahmad al-Bakkâi – Sidi 'Umar al-Shaykh, Sidi Muhammad Kunti al-Saghîr, Sidi Abû Bakr al-Hâj – est donnée comme étant la base de l'ensemble de la structure généalogique Kunta […]. Le même récit [*al-Ghallāwiyya*] nous apprend qu'à partir du début du 18e siècle, une séparation territoriale intervint entre la descendance de Sîdi Muhammad al-Kuntî al-Saghîr, l'ancêtre des Kunta de l'ouest […] et les Kunta de l'Azawâd issus, pour la majeure partie d'entre eux, de Sîdi 'Umar al-Shaykh ». (A.W. Ould Cheikh, 2005).

Généalogie de Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr, le rénovateur de la Qadiriyya Kounta au Sahara.

Sīdī Muhammad al-Kuntī
(seconde moitié du XVe siècle)

Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī (m. 1515)
(3 fils et successeurs)

Le troisième et plus jeune Sīdī 'Umar al-Shaikh (m. 1552-3)

L'aîné : Sīdī Ahmad b. 'Umar, surnommé *al-Fairam*

Un frère cadet : Sīdī al-Wāfī
(plusieurs descendants successifs)

Sīdī Muhammad
b. Sīdī al-Mukhtār
(m. 1826)

Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr
(1729-1811)
Auteur de la renaissance de la Voie qadiri
Installation dans l'Azawad

Al- Mukhtār al-Saghīr

Ahmad al-Bakkā'ī
(1803-1865)

Sīdī 'Umar al-Shaikh était le troisième et plus jeune fils de Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī. Il eut, lui-même, trois fils dont l'aîné se nommait Sīdī Ahmad b. 'Umar, et était surnommé « al-Fairam » (« brèche-dent », c.a.d. celui à qui il manque une ou plusieurs dents de devant). Marty le présente en ces termes : « À Cheikh Sidi Oumar succéda comme chef politique et directeur de la confrérie, son fils aîné, Sidi Ahmed, dit Al-Firem, c'est-à-dire le « bec de lièvre » ou le « brèche-dent […] Il fut un grand thaumaturge […]. La direction spirituelle de la voie bekkaïa se maintint dans la descendance d'Ahmed Firem jusqu'au XVIIIe siècle, où elle passa dans une fraction voisine »[479]. C'est dans la lignée de Sīdī al-Wāfī, un frère d'al-Firem, que devait surgir précisément celui qui opéra ensuite la renaissance de la Qadiriyya Kounta, Sīdī al-Mukhtār, ou Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr (« le Grand »).

479. P. Marty, 1920, t. 1 : 24-25.

> « The Awlād Sīdī al-Wāfī established a pre-eminent status in the second half of the eighteenth- century, due to the role of their leader Sīdī al-Mukhtār b. Ahmad b. Abī Bakr (d. 1226/1811), who combined qualities of learnedness and sanctity with political acuteness and commercial acumen. In 1167/ 1753-4 he established a base at al-Hilla in Azawād, which soon became a noted centre of study and a base for the propagation of the Qādiriyya tarīqa »[480].

Comme le souligne Batran, le facteur essentiel du succès de Sīdī al-Mukhtār et de la diffusion de sa voie tenait à la reconnaissance de son charisme particulier, de sa *walāya*[481], de ses dons de sainteté[482]. Ses descendants assurent sa succession. « Upon Sīdī Al-Mukhtār's death, his son Sīdī Muhammad inherited his role as chief of the Awlād al-Wāfī and shaykh of the Qādiriyya-Mukhtariyya. Upon his death in 1241/1826, political and spiritual leadership passed to his son al-Mukhtār al-Saghīr, and upon his demise to his brother Ahmad al-Bakkā'ī who took up residence in Timbuktu, and worked to retain the city's independence[483]… »[484].

Certains noms sont récurrents à travers les générations : ainsi ceux de Sīdī Muhammad et d'Ahmad al-Bakkā'ī. On distinguera notamment le premier Ahmad al-Bakkā'ī (m. v. 1515) du second, plus connu, Ahmad al-Bakkā'ī al-Kuntī (1803-1865), petit-fils de Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr, celui qui protégea le voyageur Heinrich Barth. La forme francisée la plus courante de son nom est Al-Bakkay.

La *silsila* de Sanoussi Saranorho

Nous allons trouver une application concrète immédiate de cette généalogie Kounta dans la *silsila* de Sanoussi Saranorho, que Marty est le seul à attester, et dont nous avons annoncé précédemment l'analyse. Sanoussi Saranorho est d'ailleurs l'un des huit noms complémentaires de karamokos de Kong fournis par Marty.

> « Voici donc – écrit Marty – la chaîne des auteurs mystiques de Sanoussi : Son père Makama Saranorho, Ousma Fa, Fa Karamoko Saidou, Lebbassou, Mostafa, Man Daouda, Anzoumana, Moktatou, Souleimana, Al-Hadji, Mahmoudou, Ahmadou, Ibrahima Al-Bissiri, Ali Abdour-Rahman, tous Saranorho. Abdour Rahman est le disciple d'Oumarou Kentissi, disciple lui-même d'Ahmadou Al-Feirmi. On n'a pas de peine à reconnaître les grands noms Kounta d'Omar et d'Ahmed Al-Feirem. D'ailleurs, au delà, la chaîne de

480. J.O. Hunwick, 2003 : 67-68. « Al-Shaykh Sîdi Muhammad a pris la succession de son père à la tête de la zâwiyya qâdiriyya que ce dernier avait créée dans l'Azawad malien, autour des puits d'al-Mabrûk et Bûjbayha, à quelques 300 km au nord-est de Tombouctou. Le commerce transsaharien constituait un élément essentiel à la survie de cette entreprise » (A.W. Ould Cheikh, 2005).

481. « *Walāya* is often translated as "sainthood", but a more appropriate connotation of the word is "nearness to God". The *walī* is close to God, a friend of God » (L. Brenner, 1988 : 36).

482. A.A. Batran, Ph.D., 1971 : 134 et 147. L. Brenner (1988 : 39) reprend cette observation et ouvre un développement sur la *walāya* de Sīdī Al-Mukhtār (1988 : 39-40).

483. Il eut notamment à combattre les tentatives de domination de la Dina du Masina, puis d'El-Hadj 'Umar.

484. J.O. Hunwick, 2003 : 67-68.

Sanoussi [Saranorho] n'est autre, avec les déformations de noms qui conviennent, que la chaîne qadrïa-bekkïaa des Kounta »[485].

La *silsila* en question se raccorde donc à « Ahmed Al-Feirem » (Ahmad al-Fairam), l'un des fils du premier Ahmad al-Bakkā'ī. C'est effectivement un des « grands noms » Kounta. Oumarou Kentissi ['Umar al-Kuntī ?] est plus difficile à identifier, car Sidi 'Umar al-Shaikh était le père et non le disciple d'Ahmad al-Fairam. Quant à la partie Saghanogho de cette chaîne, Marty ne donne aucune précision sur ses membres et nous n'en savons pas plus.

Comme nous l'avons noté, il y a là une filiation particulière, puisqu'elle ne passe pas par Sidi al-Mukhtār al-Kabīr, vers lequel nombre de *silsila* habituellement convergent, mais elle remonte directement à « Ahmad Al-Feirem » et c'est par référence au premier Ahmad al-Bakkā'ī, grand-père d'Al-Feirem, que Marty parle ici de « la voie qadrïa-bekkïaa-kounta ».

Ce qu'on peut retenir, c'est que « Ali Abdour-Rahman », un Saghanogho, aurait été le disciple d'un disciple d'Al-Feirem/Al-Fairam, ce qui nous mène vers le milieu du XVIe siècle. On compte 16 noms en amont de Sanoussi Saranorho jusqu'à « Ahmed al-Feirem » inclus, sur une durée d'environ 350 ans, soit un chaînon nouveau tous les 22 ans en moyenne. Ce calcul est très aléatoire mais il n'est pas invraisemblable. Nous aurions ainsi, par cette relation de seconde main, l'indication d'un « branchement » soufi particulier et ancien d'une lignée Saghanogho de Kong sur un rameau central et ancien de la famille Kounta. Compte tenu, à la fois, du statut insuffisamment sûr de l'information et des remaniements périodiques des généalogies familiales et spirituelles, une certaine prudence s'impose dans la réception de cette chaîne et son interprétation, sans rejeter pour autant un récit dont la trame générale est plausible.

Un acteur qadiri : « Lansana Bissiri » (al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj)

Une autre chaîne de transmission qadiri, celle de Baba Coulibaly – et, plus précisément, du Baba Coulibaly, né en 1878[486] –, nous offre de nouvelles indications. La fiche de renseignements de Baba Coulibaly indique seulement, à son sujet : « Quadria […par] K. Bissiri, mort dans un voyage ». Marty a enrichi de façon substantielle cette information par une notice spécifique sur ce karamoko Bissiri. Il écrit que « Baba Koulibali » avait « reçu l'ouird qadri d'un marabout dioula de Kong, Karamoko Bissiri. Ce Karamoko, de son vrai nom Al-Hassen Al-Bisri ibn Al-Hadj, est en perpétuelle errance du Soudan à la Côte d'Ivoire. Il paraît être le moqaddem actuel des qadrïa de Kong et se rattache au grand Sidi-1-Mokhtar des Kounta (m. 1811) par Mahmoudou Abdour-Rahman, Sidi-Al-Hadji Ishaqa, Salihou, Moussa Ibrahima et Souleyman Tafsirou »[487]. Marty attribue,

485. P. Marty, 1922 : 194.
486. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Baba Coulibaly.
487. P. Marty, 1922 : 193.

plus loin, la même affiliation soufie à l'un des principaux enseignants de la place, « Seidou Saranorho », qualifié, lui aussi, de « qadri, de l'obédience de Karamoko Bissiri précité »[488].

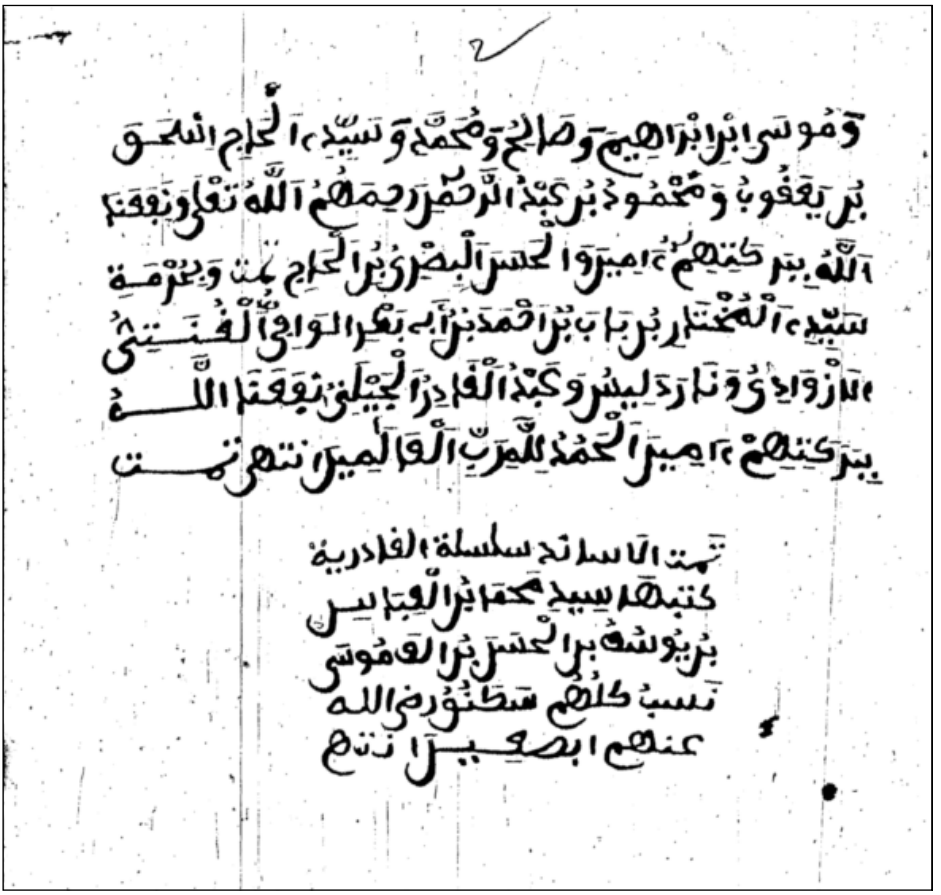
Le rattachement de « Karamoko Bissiri » (al-Hasana al-Basrī) aux Kounta remonte, dans ce cas, à Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr. Marty ne cite pas sa source, mais il a utilisé, en fait, quoique de façon très abrégée, une *silsila* écrite en arabe, qui figure dans les archives du Service des Affaires musulmanes[489] et qu'il a consultée sans la reproduire ni la mentionner. Le recours direct à la source originale va nous en apprendre davantage.

1) Texte arabe de la *silsila* d'al-Hasana al-Basrī

Texte arabe de la *silsila* d'al-Hasana al-Basrī. *Silsila* d'al-Hasana al-Basrī, folio 1.

488. P. Marty, 1922 : 196.

489. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 124, 2 folios, sans date (format : env. 13x17). Une mention au crayon, en français, figure au bas du folio 2 : « Lansana Bissiri, de Kong ». Compte tenu de son utilisation implicite par Marty, cette pièce non datée est antérieure à la composition de l'ouvrage de ce dernier (v. 1920-1922).



Silsila d'al-Hasana al-Basrī, folio 2.

2) Composition de la *silsila* d'al-Hasana al-Basrī.

Cette chaîne spirituelle se compose, dans l'ordre descendant, de 41 noms (numérotés par nos soins)[490].

1. Muhammad
2. ʻAlī b. Abī Tālib
3. Al-Hasana al-Basrī
4. Dāwuda al-Tā'ī
5. Maʻrūfu al-Karakhī [al-Karkhī]
6. Sirī al-Saqtiyu [al-Saqtī]
7. Abī al-Qāsimi al-Junayd
8. Muhammadu b. Zakariyā'
9. Saybaru al-Raghbī
10. ʻAbd al-Qādir al-Jīlanī//al-Kîlānī[491]
11. ʻAlī b. Haytāwā
12. al-Mathwālī
13. Abi al-Wālid al-Tastatanī
14. Ahmad al-Yadiwī
15. Lamayda ʻAbd al-Rahmān al-Karadī
16. Sabaydi" ibn Ishāq al-Mutamaymī
17. Sayyidī ʻAbd al-Salām b. Mashīshi[492]
18. ʻAbd al-Rahmāni al-Taʻālubī
19. Abī Hāmidu al-Ghazālī[493]
20. Muhammadu b. al-ʻArabī
21. ʻAbd al-Rahmāni b. al-Suyūtī
22. Muhammad b ʻAbd al-Karīm al-Maghīlī
23. ʻUmar al-Shaikh al-Qanatīsī
24. Ahmad al-Ghayramī
25. Ahmad b. al-Raqādī
26. Ibn ʻAlī
27. Ahmad b. ʻUmara
28. Sayyidī ʻAlī b. al-Najīb al-Kalādī
29. Sayyidī al-Mukhtār b. Bābā b. Ahmadu b. Abī Bakr al-Wāfî al-Ghunatī al-Az[a]wādī
30. Ahmad b. Mawdī
31. ʻAlî b. Nal
32. Sulaymān b. Tafsīr
33. Ibrāhīma
34. Ahmad b. Hamādī
35. Abī Bakr
36. Mūsā Ibn Ibrahīm
37. Sālih
38. Muhammad
39. Sayyidī al-Hâjj Ishāqā b. Yaʻaqūb [*sic*]
40. Mahmūd b. ʻAbd al-Rahmān
41. al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj.

Le document se poursuit par un rappel des noms de Sayyidī al-Mukhtār b. Bāba b. Ahmad b. Abī Bakr al-Wāfî al-Ghunatī al-Az[a]wādī et de ʻAbd al-Qādir al-Jaylānī, dont il est demandé à Dieu de « nous faire profiter de leur baraka » (folio 2). Ainsi sont soulignées et distinguées les deux figures principales de cette *silsila*, le saint éponyme de la Voie qādiriyya, ʻAbd al-Qādir al-Jaylānī, et celui de la branche saharienne Mukhtāriyya.

490. Dans la transcription et l'exploitation de cette silsila, nous utilisons,pour faciliter la lecture, un système de translittération normalisé mais simplifié (qui ne distingue pas les emphatiques). Pour la commodité de l'exposé, nous avons eu aussi recours, dans la suite, à des transcriptions simplifiées sans diacritiques et à des transcriptions francisées d'usage local.

491. En marge, on trouve, soigneusement vocalisée et écrite de façon verticale, la *nisba* al-Kīlānī (ou al-Kilānī), qui est une variante connue d'al-Jīlânī.

492. 'Abd al-Salām b. Mashīsh (1140-1223) est un saint soufi marocain, connu comme un des maîtres d'une autre confrérie, la Shādhiliyya.

493. Il s'agit du célèbre savant, juriste et soufi d'origine persane Abū Hāmid al-Ghazālī (1058-1111). Celui-ci est notamment l'auteur d'un ouvrage qui a marqué son époque, le *Ihyā 'ulum al-din* (« Revivification des sciences religieuses »), une vaste synthèse des sciences islamiques, où il s'efforce notamment de réconcilier l'application de la Loi et la démarche soufie.

Enfin, cinq lignes distinctes, séparées du texte principal par une ligne blanche, clôturent cette silsila. Nous les analyserons plus loin.

Nous reconnaissons d'abord facilement la présence des chaînons cités par Marty : « Mahmoudou Abdour-Rahman, Sidi-Al-Hadji Ishaqa, Salihou, Moussa Ibrahima et Souleyman Tafsirou », lesquels correspondent, respectivement, aux numéros 40, 39, 37, 36 et 32. Il s'agit donc bien de la même chaîne, dont Marty a extrait ces quelques noms sans commentaire.

Pour analyser cette *silsila,* nous allons distinguer successivement ses différents éléments.

a) Les formules initiales (les quatre premières lignes)

Le texte commence par les invocations pieuses usuelles : *basmala,* prière sur le Prophète, sa famille et ses Compagnons, reconnaissance de la puissance divine.

Dès la troisième ligne apparaît un mot-clé, qui est répété tout au long de la *silsila* : *bi-hurma*[494], ou *bi-hurmati* (avec la vocalisation complète) : « par la sainteté, par le caractère sacré de… ». Chaque chaînon est ainsi annoncé par cette formule d'invocation, qui est d'ailleurs utilisée dès les professions de foi liminaires (folio 1, lignes 3 et 4) :

- *Bi-hurmati al-qalam wa-l-lawhi* : « par le caractère sacré du Calame et de la Table »[495].
- *Bi-hurmati Isrāfīl wa Mīkā'īl wa Jibrīl* : « par le caractère sacré de Isrāfīl, Mīkā'īl et Jibrīl », la *silsila* étant ainsi placée sous l'invocation de ces trois anges majeurs (« archanges »)[496] :

b) Les sept premiers noms de la *silsila*

Comme toute *silsila* soufie, celle-ci commence par les noms de Muhammad (n° 1) et de ʿAlī b. Abī Tālib (n° 2), le gendre du Prophète et 4e calife.

Il est intéressant de comparer, de façon succincte et à titre d'exemple, les premiers noms de cette chaîne, avec ceux d'une autre branche de la Qādiriyya, la Butchichiyya marocaine[497].

***Silsila* d'al-Hasana al-Basri, Kong**	***Silsila* de la Butchichiyya, Maroc**
1. Muhammad	Sayyidina Muhammad
2. ʿAlī b. Abī Tālib	Sayyidina Ali ibn Abi Talib
3. Al-Hasana al-Basrī	Hasan al-Basri
	Habib ul Ajami

494. Le mot *hurma* est de même racine que *haram* : ce qui est sacré – donc inviolable, et, par extension, interdit.
495. Le Calame est la plume qui a écrit, sur l'ordre de Dieu, le destin de toute créature dans la « Table préservée » (*al-Lawh al-Mahfūdh*).
496. Isrāfīl (Raphaël) est celui qui soufflera dans la Trompe au moment du Jugement dernier. Son nom n'est pas cité par le Coran, mais il figure dans la Tradition. Jibrīl est considéré comme l'ange le plus proche de Dieu. C'est lui qui transmit le Coran à Muhammad. Il continua ensuite à le guider. Mīkā'īl vient aussitôt après Jibrīl en ordre d'importance : « Dis : […] "Celui qui est ennemi de Dieu, de Ses anges (*malā'ikati-hi*), de Ses messagers, de Jibrīl et de Mīkā'īl" – Dieu est l'ennemi des incrédules » (Coran, 2 : 98).
497. http://www.sufiway.net/sec14=edcu=TQchainsaint8113261.html et https://fr.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080709092626AAVTea6 Nous conservons l'orthographe francisée utilisée dans la présentation en ligne.

4. Dāwuda al- Tā'ī	Sulaiman Dawud Tai
5. Ma'rūfu al-Karakhy [al-Karkhy]	Maruf Al-Karkhi
6. Sirī al-Saqtiyu [Saqtī]	Abul Hasan Siri Saqti
7. Abī al-Qāsimi al-Junayd	Abdul Qasim Junaid

Sur les huit premiers noms figurant dans la *silsila* butchichiyya, sept sont communs avec ceux de Kong. Nous avons pris la Butchichiyya comme exemple parce que celle-ci est géographiquement plus proche, mais on trouve la même succession de noms dans les premiers chaînons d'une *silsila* qadiri orientale, issue de la confrérie naqshbandi[498].

Il y a, dans ces chaînes, un tronc commun initial, à partir duquel chaque branche développe sa propre descendance spirituelle. Ainsi 'Abd al-Qādir al-Jīlanī, le saint éponyme, arrive en dixième position descendante dans la *silsila* de Kong, et en quinzième position dans la *silsila* Butchichi, et cela par des intermédiaires différents. C'est une évolution habituelle.

Dans ce tronc commun figurent plusieurs grands noms du soufisme.

– n° 3 : Al-Hasan al-Basrī (642-728), réputé pour son ascétisme et sa piété, est également très présent dans les transmissions de hadiths, puisqu'on lui attribue la transmission de plusieurs centaines d'entre eux.
  Né en 642 à Médine sous le califat de 'Umar, Il a été l'un des plus importants maîtres en sciences islamiques de son temps. Ses écrits et sermons dans tous les domaines de la piété islamique eurent une grande influence.
  Le détenteur de cette *silsila,* « Lansana Bissiri » (al-Hasana al-Basrī) porte son nom.
– n° 4 : Abū Sulaymān Dāwūd ibn Nusayr al-Tā'ī (m. entre 777 et 782) était un érudit islamique et un mystique soufi.
– n° 5 : Ma'rūf al-Karkhī, né dans la région de Bagdad, est le nom d'un saint soufi, très présent dans les chaînes de transmission. Il venait d'un milieu chrétien et le récit de sa conversion à l'islam a été célébré dans les écrits islamiques. Après sa conversion, il devint l'élève de Dāwūd al-Tā'ī (n° 4).
– n° 6 : Shaikh Abū al-Hasan Sarī (al-Sirrī, al-Sirī) b. al-Maghallis al-Saqatī (al-Saqtī) fut l'un des plus fameux saints soufis des débuts de l'islam à Bagdad. C'était un disciple de Ma'rūf al-Karkhī (n° 5). C'était aussi l'oncle de Junayd (n° 7), dont il fut le maître spirituel.
– n° 7 : Abū-'l-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī (m. en 911), d'origine persane, est célébré comme l'un des plus grands maîtres soufis, adepte d'une pratique modérée. La plupart des chaînes soufies passent par lui.

Ces noms authentifient, aux yeux des fidèles, la qualité de l'origine et la validité de la transmission.

c) Deux noms significatifs : al-Suyūtī (n° 21) ; al-Maghīlī (n° 22).

La présence de ces deux personnages revêt une signification particulière. Il est nécessaire de rappeler d'abord leur biographie.

498. « *Silsila* qâdirî de Niyâz Ahmad Qâdirî », dans T. Zarcone, 2000 : 308.

Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, d'origine persane par son père et circassienne par sa mère, est né en 1445 au Caire où il vécut. Connu pour son œuvre écrite abondante, il est notamment le co-auteur du *Tafsīr al-Jālālayn*, un commentaire du Coran qui fait autorité dans l'ensemble du monde musulman. Ses livres se répandirent très vite hors d'Égypte jusqu'en Inde. Il fut aussi un soufi réputé, prônant l'équilibre et la complémentarité entre la Loi et la Voie soufie. Il affirmait avoir vu plus de soixante-dix fois le Prophète à l'état de veille et l'on rapporte à son propos divers miracles. Connu plutôt pour son affiliation à la *tarīqa* shādhiliyya, il reçut au Caire des pèlerins subsahariens et conserva, avec certains d'entre eux, des relations épistolaires. Il est mort en 1505.

Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī al-Tilimsānī est né à Tlemcen vers 1440
Personnage dogmatique et sectaire, il s'installa au Touat, où il se distingua par sa campagne contre les juifs locaux. Il traversa ensuite le Sahara, visitant différents lieux, dont Kano et Katsina, et écrivant pour le souverain de Kano, le sarki Muhammad Rumfa, la *Risāla fī umūr al-saltana*, un « traité sur les affaires sultanales »[499], avant de se rendre à Gao, où il fut reçu par l'Askia Muhammad (1493-1529). Il lui délivra à cette occasion des « Réponses » aux questions que celui-ci lui avaient posées et qui visaient à légitimer son pouvoir, né d'un coup d'État : *Ajwibāt 'an as'ilāt al-amīr Askiyā al-hājj Muhammad* (« Réponses aux questions de l'émir Askiya… »)[500]. Il est mort en 1503-4 ou 1504-5.

Al-Suyūtī et al-Maghīlī sont donc contemporains. La présence de leurs noms vers le milieu de la transmission est caractéristique de la tradition des Kounta, qui les avaient, pour ennoblir leur généalogie spirituelle, élevés au rang de transmetteurs éminents et de garants.

Selon la version émise par Muhammad al-Kuntī, le fils, successeur et historiographe de Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr, dans le *Kitāb al-tarā'if wa-l-talā'id*, ces deux personnages étaient placés aux origines de la branche qadiri Kounta.

Commentant ces prétentions généalogiques, A. Ould Khalifa a résumé en ces termes la situation :

« L'opinion la plus courante est que le premier Kounti qui a pris le wird qadiri serait Umar Shaykh b. Sid Ahmed al-Bekkay (mort en 960 H./1552-1553). Il l'aurait reçue des mains d'Abd al-Kerim al-Maghili (mort en 1504) à qui il s'est associé pendant trente ans et qu'il aurait accompagné en Égypte auprès d'al-Suyuti. Ce dernier, pour honorer le savoir d'Umar Shaykh, lui aurait renouvelé son affiliation à la Qadiriyya.

499. Édité en traduction anglaise : T.H. Baldwin trad., *The obligations of Princes : an essay on Moslem kingship* (Beyrouth, Imprimerie catholique, 1932).
500. Voir J.O. Hunwick, Ph.D., 1974. Une traduction française des « Réponses » figure dans Ravane M'Baye, 1972, et J. Cuoq, 1975 : 398-436.

> Cette opinion exposée dans le Kitab al-Tara'if wa-l-Tala'id de Shaykh Sidi Muhammad b. Shaykh Sidi al-Mukhtar (mort en 1826) a été suivie par Marty [1920 : 33]. Mais l'auteur du Kitab al-Tara'if ne reprend pas cette idée dans un ouvrage publié postérieurement (la Rissala al-Ghallawiyya, 1824) et les nouveaux fragments de la tradition kounta […] sont complètement muets à ce sujet […] Pour Whitcomb, traducteur des nouveaux fragments de la tradition kounta, Sidi Oumar Shaykh et Al-Maghili ne sont pas contemporains [Th. Whitcomb, 1975, Part 2 : 134-135] »[501].

J.O. Hunwick a montré que la présence de ces noms relève d'une construction locale : « …the inclusion of the names of Al-Maghîlî and al-Suyûtî in the Kunta silsila for the Qâdir order was a later attempt to give their chain a greater prestige in the Southern Sahara and Bilâd al-Sûdân where both men were greatly revered. The way in which the Qâdiri order came to be adopted by the Kunta still remains to be investigated »[502].

La présence de ces deux noms dans cette *silsila* de Kong, aussi discutable soit-elle sur le plan historique, indique, en tous cas, immédiatement que cette chaîne de transmission est bien souchée sur celle des Kounta.

d) Le nom de Sīdī al-Mukhtār (n° 29)

Le signe décisif de ce rattachement aux Kounta est la présence dans la liste du nom de Sīdī al-Mukhtār [al-Kabīr] b. Ahmad b. Abī Bakr, qui figure ici (n° 29) sous la forme Sayyidī [Sīdī] al-Mukhtār b. Bābā b. Ahmadu b. Abī Bakr al-Wāfī al-Ghunatī al-Az[a]wādī.

Al-Wāfī est la *nisba* de la branche orientale Kounta[503]. La *nisba* al-Az[a]wādī renvoie au nom de la région située au nord de la boucle du Niger[504], où s'était installée la branche Al-Wāfī.

On connaît, par *al-Tarā'if,* le nom de celui qui avait transmis l'enseignement de la Qādiriyya à Sīdī al-Mukhtār. Le nom de ce maître figure effectivement à l'échelon précédent dans la liste de Kong : Sayyidī 'Alī b. al-Najīb al-Kalādī (n° 28)[505]. D'autres indices de ce « tronc » Kounta dans la *silsila* pourraient encore être explorés.

Comme on l'a noté ci-dessus, les trois dernières lignes, à la fin de la liste, sont placées sous l'invocation des deux grands noms, à nouveau réitérés, de « Sayyidī al-Mukhtār b. Bābā b. Ahmadu b. Abī Bakr al-Wāfī al-Ghunatī al-Az[a]wādī » et de « 'Abd al-Qādir al-Jīlanī », en priant « Dieu de nous faire bénéficier de leur bénédiction (*baraka*) ». À travers eux, ce sont bien les éponymes de la Qādiriyya Mukhtāriyya qui sont ainsi mis en évidence et soulignés.

501. A. Ould Khalifa, 1998 : 134-135.
502. J.O. Hunwick, 1974, Ph.D. : 157.
503. « Sîdi al-Wâfî, fils de Sîdi 'Umar al-Shaykh (ancêtre des Awlâd al-Wâfî, la fraction à laquelle appartient Sh. Sîdi Muhammad, d'où la nisba qu'il se donne parfois de al-Wâfî) » (A.W. Ould Cheikh, 2005).
504. Ce nom, d'origine touareg, a été réactualisé par les revendications indépendantistes récentes de certains groupes Touareg.
505. « Ayant reçu l'essentiel de son instruction dans les campements touareg, initié à la qâdiriyya par un notable religieux appartenant à cette communauté (Sîdi 'Alî b. al-Najîb (cf. *al-Tarâ'if*), Sh. Sîd al-Mukhtâr etc. » (A.W. Ould Cheikh, 2005).

e) Entre Sīdī al-Mukhtār (n° 29) et al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj (n° 41)

Nous ne savons presque rien sur les onze noms intermédiaires (n° 30 à 40), sinon qu'il s'agissait, pour la plupart d'entre eux, comme nous allons le noter ci-dessous, de membres du lignage Saghanogho[506].

Al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj est ce propagandiste de la Qādiriyya, qui a été nommé deux fois par Marty sous des transcriptions différentes : « … Karamoko Bissiri. Ce Karamoko, de son vrai nom Al-Hassen Al-Bisri ibn Al-Hadj » (p. 193) et « Lansana Boussiri » (p. 209). Nous avons déjà signalé que, au bas du second folio de la *silsila,* une mention au crayon, en français, précise : « Lansana Bassiri, de Kong » – autre variante francisée de son nom.

f) Fin du document

La dernière ligne de la chaîne proprement dite se termine par une déclaration de louanges familière, la *hamdala* : *al-hamdu li-Llahi rabb al-ʿalamīn* (« Gloire à Dieu, le Seigneur des mondes »), second verset de la première sourate (*al-Fātiha*) du Coran.

Cinq lignes plus courtes, soigneusement vocalisées et disposées au centre de la page, séparées de ce qui précède par une ligne blanche, clôturent le document et composent le colophon :

> « [Ainsi] se terminent les *asānid* [pl. de *isnād*][507] de la *silsila* qādiriyya. Elles ont été écrites par sayyid Mahmā b. al-ʿAbbās b. Yūsufu b. al-Hasana b. al-Wamūsī [?] [pas autrement connu]. Leur *nasab* à tous est Sakanuwu » (*nasabu kulluhum Sakanuwu*)

Autrement dit, les transmetteurs cités dans la dernière partie de cette silsila (n° 30 à 41), ceux qui ne sont pas des Kounta, ont pour nom de lignage (nasab) celui de Sahanogho.

Cette *silsila* est une preuve du rayonnement de la Qādiriyya Mukhtāriyya jusqu'à Kong, mais les grands ancêtres du début de la liste, ou de sa partie centrale, sont finalement mieux connus que les obscurs transmetteurs subsahariens de la fin de liste. À défaut de précisions biographiques sur ces derniers, il apparaît qu'il y a eu, à travers eux, un passage de relais, réel ou construit, entre Kounta et Saghanogho de Kong dans la diffusion de la Qādiriyya.

Une autre chaîne qadiri à M'Borla Dioulasso

Dans le village de M'Borla Dioulasso, proche de Dabakala, à une centaine de kilomètres au sud de Kong, Marty a relevé une autre chaîne de transmission qadiri, dont il n'indique pas davantage la source. Nous la présentons brièvement ici à titre comparatif. C'est celle d'un Diabaraté, « Bamara, ou Amara, Diabaraté ». « Il se rattache, écrit Marty,

506. Marty s'était contenté d'extraire cinq d'entre eux sans autre précision ni commentaire : Mahmoudou Abdour-Rahman (soit le n° 40), Sidi-Al-Hadji Ishaqa (n° 39), Salihou (n° 37), Moussa Ibrahima (n° 36) et Souleyman Tafsirou (n° 32) (1922 : 193).

507. *Asānid* – ou, plus exactement *asānīd* – est le pluriel de *isnād*, qui désigne aussi une chaîne de transmission. Le pluriel signale plus particulièrement ses chaînons.

au qadérisme du cheikh Sidi-1-Bekkaï par la chaîne suivante : Karamoko Sidiki, marabout de Bouna, de passage ici, et qui est allé s'installer à Marabadiassa ; Amoro, père du précédent ; Anzoumana Touré, marabout venu du Niger et installé à Bouna, où il est ; Omar Cissé de Dienné, disciple de Sidi-1-Bekkaï ». Cette *silsila* passe donc par Bouna avant de remonter vers la vallée du Niger jusqu'à « Omar Cissé de Dienné, disciple de Sidi-1-Bekkaï »[508]. Il s'agit, dans ce cas, du second Ahmad al-Bakkā'ī, le petit-fils de Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr.

Ces différentes chaînes qadiri convergent donc vers les Kounta selon des chronologies et des modalités variées.

Les chaînes tijani

Pour identifier les Tijani de Kong, il convient tout d'abord de faire un sort à l'affiliation supposée de l'almamy Sogodogo à la Tijaniyya. Marty est le seul à l'affirmer. Comme il livre, en même temps, un portrait plutôt sympathique de l'almamy, il est possible qu'il l'ait rencontré. À défaut de véritable *silsila,* Marty indique les conditions de transmission de ce *wird* : « Ali Mori [Sogodogo] est tidiani. Il a reçu l'ouird d'un poullo de Dienné, Anzoumana Cissé, qu'il a rencontré à Niellé, où tous deux étaient en tournée »[509]. Les Peul et les Marka de Djenné étaient plutôt réputés pour leur affiliation à la Qadiriyya, mais il est vrai que la Tijaniyya avait aussi commencé, effectivement, à se diffuser parmi eux au début du XXe siècle[510].

Est-ce que l'almamy Sogodogo, qui avait alors près de 70 ans, aurait accepté, au passage d'un disciple de la nouvelle Voie, une affiliation considérée par lui comme une bénédiction supplémentaire ? Une telle affiliation n'était pas, cependant, une simple formalité puisque, en principe, elle était exclusive de toute autre et qu'elle exposait, par ailleurs, ses nouveaux adeptes, dans cette zone, à des oppositions plus ou moins virulentes des conservateurs.

Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que, dans l'ensemble des documents administratifs qui mentionnent son affiliation confrérique, l'almamy Sogodogo est considéré comme un adepte de la Qadiriyya, dont il aurait reçu le *wird* par son père ou son frère. Seul Marty rompt avec cette unanimité. Nous nous en tiendrons à cette constatation, en ajoutant que, comme dans le cas d'Al-Hadji Diabaraté, de Kong, également déclaré tijani par Marty, qui en faisait, par une erreur manifeste, un « disciple tidiani de Karamoko Bissiri précité »[511] – pourtant qadiri notoire –, une confusion n'est pas, non plus, à exclure.

Ladji Koulibaly (1912)

De l'affiliation de « Ladji Koulibaly », nous ne savons que ce qui figure dans sa fiche de renseignements de 1912, où il est qualifié de « tidjania », initié par « un nommé Birahima Taraoré, marabout de Kong, décédé »[512], à cette réserve près que, dans ces

508. P. Marty, 1922 : 210.
509. P. Marty, 1922 : 191-192.
510. P. Marty, 1920, t. 2 : 142-148.
511. P. Marty, 1922 : 197.
512. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), poste de Kong, fiche de renseignements ouverte le 13 août 1912 au nom de

fiches, le nom du transmetteur de *wird* est souvent confondu, comme on l'a vu ailleurs, avec celui du maître de l'intéressé. Marty ne fait, pour sa part, que reprendre à la lettre cette fiche de 1912, et le déclare avoir été « affilié au tidianisme par un marabout de Kong, Birahima Taraoré »[513].

Dans les fiches de renseignements datées de 1913, il n'est fait mention d'aucun Tijani, et pas davantage dans la liste de karamokos des Statistiques des écoles (1916).

Al-Kali (Akalé) Saranorho (1922-1923)

Selon Marty, Al-Kali Saranorho était « né vers 1875, maître d'une école de 10 élèves, disciple tidiani de Karamoko Sidiki Saranorho, de Diénaba (Dabakala) »[514].

Nous avons aussi une fiche de renseignements sur lui, qui a été ouverte l'année suivante (1923)[515], et que nous avons analysée précédemment. Il y est désigné sous le nom de « Akalé Saranorho, marabout à Kong », « né vers 1870 à Kong ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Tidiani » et a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « son père Karamoko Sidiki Saranorho ». Il est un de ces karamokos qui « possède le Salatou, le Rissala et le Dala-irou ». On sait, par ailleurs, que Karamoko Sidiki Saranorho a également été le maître de Basanoussi Karamorho, un Saranorho lui aussi, classé comme qadiri dans la même série de fiches de 1923[516]. En ce cas, Karamoko Sidiki Saranorho aurait donc été l'enseignant commun de ces deux karamokos. Aurait-il transmis le *wird* tijani à l'un d'entre eux, son fils, mais non à l'autre ? On peut s'interroger.

Karamoko Konaté (1922)

Marty est le seul à citer Karamoko Konaté : « Ce cheikh se rattache par Youssoufou Cissé et Ibrahima Fofana à Mohammed Al-Rali, cheikh de la zaouïa tidjanïa de La Mecque et disciple direct du fondateur de la Voie »[517]. Il s'agit là d'une chaîne de transmission intéressante qui remonte à Muhammad al-Ghali, le grand disciple d'Ahmad al-Tijani, nommé par son maître *khalifa* de l'ordre au Hedjaz. Il avait fondé la *zawiya* tijani de La Mecque et il fut le ré-initiateur d'El-Hadj Omar (al-Hajj 'Umar) au *wird* tijani (lors d'un séjour de celui-ci à La Mecque entre 1828 et 1830)[518].

Ladji Koulibaly.

513. P. Marty, 1922 : 196.

514. P. Marty, 1922 : 197. Ce village n'est pas identifié.

515. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom d'Akalé Saranorho.

516. ANS, 5 G 59, cercle, canton et village de Kong, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Basanoussi Saranorho. Il était le « fils de Karamoko Bakary Saranorho, marabout à Kong ».

517. *Ibid.*

518. « Muhammad al-Ghali Abu Talib al-Sharif al-Hasani resta trente ans en compagnie d'Ahmad al-Tijani avant que celui-ci lui ordonne de quitter Fès. Il partit alors avec sa famille et s'installa à La Mecque où il mourut vers 1828. Grâce à lui, la Tijaniyya s'était beaucoup propagée, notamment en Afrique noire, suite à aux nombreuses autorisations d'initier à la tariqa… qu'il avait délivrées à différents muqaddam » (S. Bousbina, 1997 : 184 n. 7). C'est Muhammad al-Ghali qui avait renouvelé, notamment, l'affiliation d'al-Hajj 'Umar à la Tijaniyya à l'occcasion du séjour de celui-ci aux Lieux saints de 1828 à 1830 (D. Robinson, 1988 : 96-97). Madina Ly-Tall reproduit, en annexe (1991 : 392), la traduction en français, à partir de *Rimah,* de l'*ijaza* remise par Muhammad al-Ghali à Al-Hajj 'Umar, à La Mecque. Cette *ijaza* est datée du « 22 *Dhu'l-Hijja* 1244 », soit le 25 juin 1829.

Comme l'expliquait Marty, dans une demande de renseignements à l'administrateur du cercle du Ouorodougou, en 1920, où il précisait, au passage, ce qu'était une chaîne de transmission : « Au cinquième ou sixième nom, on arrive à Ahmed Tidjani, fondateur de la confrérie, mort il y a un peu plus d'un siècle seulement »[519]. En comptant Karamoko Konaté lui-même, Ahmad al-Tijani est bien le cinquième nom. Mais nous ne savons rien des chaînons intermédiaires. Ibrahima Fofana aurait donc reçu le *wird* tijani de Muhammad al-Ghali à l'occasion d'un pèlerinage à La Mecque avant 1828-1829, date du décès de Muhammad al-Ghali. Il aurait pu croiser à cette occasion El-Hadj Omar, puisqu'il a reçu, comme lui, le *wird* de de ce grand disciple d'Ahmad al-Tijani[520].

Le bilan est médiocre.

À titre de comparaison, et pour compléter cette évaluation de la présence tijani dans le Centre Nord, il est utile de rappeler une autre *silsila* déjà mentionnée, celle de Mamadou Soumaré, le brillant arabisant et homme d'influence de Korhogo, dont l'affiliation remonte à Bakel (Sénégal). Les Statistiques des écoles (1916) nomment « Fodé Mamadou Ouané » [Ouane], à Bakel, comme son maître. La fiche de renseignements de 1923 donne une information concordante, en désignant « Fode Mamadou Houane », marabout à Bakel comme son maître et/ou transmetteur du *wird*[521]. C'est Marty qui ajoute des précisions supplémentaires et donne à cette affiliation une origine omarienne. La chose est vraisemblable dans cette zone du fleuve Sénégal où le mouvement omarien a entraîné des Soninké à rejoindre la Tijaniyya. Marty fournit à l'appui la *silsila* suivante : « Il [Mamadou Soumaré] se rattache au tidianisme omari par son père, son oncle Fodé Ladji Daramé de Bakel, Cheikh Ibrahima Diallo de Kaédi, et Fodé Mamadou Ane de Bakel, disciple du grand Torodo [al-Hadj Omar] »[522]. On ne sait si Marty tire cette *silsila* de son entretien avec Mamadou Soumaré à Korhogo ou de ses enquêtes au Sénégal[523]. En tous cas, la connexion tijani est, ici, sénégalaise et omarienne.

De ces données éparses, nous pouvons conclure que la Tijaniyya a commencé à se frayer un chemin, encore modeste, à Kong et dans d'autres lieux du nord de la Côte d'Ivoire, et cela par des voies multiples. Le phénomène semble assez récent et remonte sans doute à la fin du XIXe siècle.

519. ANS, 5 G 64, questionnaire (« demande de renseignements ») envoyé par Marty à l'administrateur du Ouorodougou, feuilles manuscrites comportant deux colonnes, une pour les questions, l'autre pour les réponses. Les réponses sont datées de « Séguéla, 20 juillet 1920 ».

520. Nous avons connaissance, par ailleurs, d'une famille de Fofana, pèlerins et tijani, venus de Kong à Bondoukou. Dans cette famille, Alagui (Ali) Fofana, le père, était « parti de Kong pour La Mecque six ans avant les débuts de la guerre de Samory » [soit vers 1889]. Il y avait séjourné trois ans (ANS, 5 G 64, cercle de Bondoukou, Poste de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte en juin 1906 au nom de Ali Fofana). Selon Marty, il « avait reçu l'ouird [d'El-Hadj Malik Sy] à son retour de La Mecque, en passant au Sénégal » (P. Marty, 1922 : 127). Y aurait-il un lien familial entre Alagui Ali Fofana de la fin du XIXe et du début du XXe et le pèlerin Ibrahima Fofana du début du XIXe. ?

521. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kiembara, localité de Korhogo, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Soumaré.

522. P. Marty, 1922 : 174.

523. Les noms indiqués ici par Marty ne figurent pas dans la liste des marabouts de Kaédi et Bakel qu'il donne dans son ouvrage sur l'islam au Sénégal (P. Marty, 1917, t. 1 : 106 et 128).

Les villages musulmans autour de Kong

On doit à Marty une présentation de la circonscription de Kong au début des années 1920 :

> « La population de la subdivision [de Kong] tout entière ne dépasse pas 10 000 habitants, dont une bonne partie est en perpétuelle errance commerciale. Tous sont Mandé-Dioula et musulmans, sauf deux cantons, Nafana et Sikola, qui sont peuplés de 2 000 Senoufo animistes, soit au total 8 000 musulmans environ. Il est vrai que, par une tradition assez ancienne, les deux chefs de cantons sont musulmans, mais ils le sont si peu qu'on se demande ce qui les distingue, à ce point de vue, de leurs administrés. Les Mandé ont essayé d'amener à eux ces villages sénoufo, isolés numériquement dans leur pays ; leurs prédications comme leurs menaces de châtiments divins sont restés sans effet sur ces frustes paysans. Ils paraissent y avoir renoncé.
> On trouve sept mosquées dans la subdivision de Kong ; deux à Kong même, dont l'une est la mosquée diouma de la région ; une dans chacun des cinq centres les plus populeux du pays : Tindalla, Nassian, Bilémono, Kongolo [Yondolo ?] et Nafana. Ce sont toutes de petites constructions en banco avec des angles de soutènement et une sorte de couronnement, qui simule le minaret »[524].

Comme en d'autres points du cercle de Kong, les Statistiques des écoles (1916) fournissent une première base documentaire. On y trouve les villages suivants : Nafana, Bilémono, Yondolo,Tiéméné, Tindala, Nasian, Kaniéné. Nous y retrouvons plusieurs des villages cités par Marty.

Localité	Nom	Âge	Ordre auquel le marabout est affilié	Maître dont il a suivi les leçons	Localité où il a étudié
Bilémono	Ali Kandé	35 ans	Kadria	Inconnu	Bilémono
Bilémono	Anzoumana Kamaraté	50 ans	Kadria	Inconnu	Bilémono
Yondolo	Seydou Fofana	45 ans	Indépendant	Son père	Yondolo
Tiéméné	« Senoussi Saranorho ». On trouve aussi la variante « Sanoussi Saranorho ». « Aujourd'hui à Kong » (ajout ms. – 5 G 64)	31 ans (5 G 63) 35 ans (5 G 64)	Kadria	Sidiki Saranorho	Kong
Tindala	Bamana Saranorho (5 G 64) Baro Saranorho (5 G 63)	45 ans	Kadria	Son père	Kong
Nasian	Karamorho Ouattara	30 ans	Kadria	Son père	Nasian
Kaniéné	Abou Dao	m. 1917 (ms.)	Kadria	Inconnu	Kong
Kaniéné	Ladji Coulibali	50 ans m. 1915 (ms.)	Non indiqué	Inconnu	Kong
Nafana	Bamori Ba	40 ans	Kadria	Son père	Nafana

Source : *Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong* (1916)[525]

524. P. Marty, 1922 : 189.
525. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Kong ; ANS,

Tous ces karamokos sont qualifiés de qadiri, sauf un (pour lequel l'information est absente). Sauf pour l'un d'entre eux, les noms de leurs maîtres ne sont pas mentionnés. Ce sont leurs « pères », sans autre précision, dans quatre cas. Ces neuf karamokos ont entre 35 et 50 ans autour de 1916.

Nous pouvons compléter ce tableau par les fiches de renseignements disponibles, ainsi que par les notices de Marty, souvent, mais pas toujours, inspirées par les mêmes sources. Nous présentons ces matériaux par village, en suivant l'ordre d'énumération des Statistiques des écoles ci-dessus, et en y ajoutant quelques compléments.

Bilémono

Bilémono (ou Bilimono) est un village situé à environ soixante-dix kilomètres au sud-est de Kong. Tauxier, qui précise qu'il se trouve sur la route de Kong à Bondoukou, ajoute que, dans la population, il y a « des Dioula, qui sont des Kondé [Kandé ?], et des Sonongui, qui sont Ouatara »[526].

Ali Kandé

Ali Kandé, dont le nom figure dans les statis tiques des écoles de 1916, a également fait l'objet d'une fiche de renseignements ouverte en 1913[527].

« Né à Bilémono », il a alors « 36 ans environ » [« 35 ans » dans les Statistiques de 1916]. Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Quadria ». À la question sur le nom de celui qui lui a transmis le *wird,* il est répondu « inconnu », comme dans les « Statistiques ».

« Son père a toujours habité Bilémono ».

« Sans fortune. Travaille pour vivre ».

« Enseigne un peu l'écriture de l'arabe. Intelligent. Écrit un peu l'arabe. 11 élèves de Bilémono (parents cultivateurs et colporteurs) ».

« Assez influent dans son village. N'a aucune relation avec l'extérieur ».

« Attitude déférente, soumise et dévouée ».

« Valeur morale : Bonne. Dévoué. Peut être utile dans son village. Signé Chartier ».

La fiche a été, plus tard, actualisée avec la mention suivante : « Est allé s'installer dans la région de Bondoukou depuis 1917 ».

Marty s'est inspiré directement de cette fiche pour lui consacrer une notice concordante : « Ali Kandé, né vers 1876, intelligent et quelque peu instruit. Il dirigeait une école d'une douzaine d'enfants, il l'a fermée en 1917 pour aller commercer dans la région de Bondougou [*sic* pour Bondoukou]. Il est qadri ».

5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Kong. Les karamokos de Nafana, Yondolo et Bilémono sont classés dans la rubrique Kong.

526. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 133.

527. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, canton de Faraninka, localité de Bilémono, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Ali Kandé.

Anzoumana Kamaraté

Marty cite également le second nom figurant dans les Statistiques des écoles de 1916, celui de Anzoumana Kamaraté : « né vers 1862, maître d'une école de 6 élèves, qadri »[528] – informations qu'il a dû recueillir dans un autre état statistique. Les Statistiques citées ci-dessus le faisaient naître vers 1866 (soit environ 50 ans en 1916) et le nombre d'élèves en était absent. Nous n'avons pas de fiche de renseignements à son nom.

Yondolo

Yondolo est à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de Bilimono. Bilimono et Yondolo sont, tous les deux, aux pieds de reliefs qui atteignent 400 à 600 mètres d'altitude.

Sidi Fofana

Selon la fiche de renseignements ouverte à son nom vers 1913, il existe à Yondolo un karamoko du nom de « Sidi Fofana »[529], « né à Yondolo », « 46 ans environ », Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et est sans affiliation confrérique.

« A toujours habité Yondolo avec sa famille
Sans fortune. Est obligé de travailler pour vivre ».
« Assez intelligent. N'écrit pas et ne parle pas l'arabe.
Lecture du Coran manuscrit.
7 élèves de Yondolo et de quelques villages environnants (parents cultivateurs) ».
« Peu connu. Aucune influence à l'extérieur, ni relation.
Attitude déférente. Valeur morale : Bonne. Vieux. Usé ».

Une note manuscrite, en haut du formulaire, indique qu'il est « mort en 1914 » et que son fils Sinali [?] l'a remplacé.

Marty n'a fait que reprendre, à peu de choses près, les informations de cette fiche de renseignements : « À Yondolo, du canton de Tabouroukoko-sud, le maître d'école (7 élèves) et almamy était Sidi Fofana, né vers 1865, intelligent et ouvert, mais peu lettré. Il est mort en 1914, et a été remplacé par son fils Sinali, né vers 1890, personnage insignifiant »[530]. La qualité d'almamy de Sidi Fofana ne figurait toutefois pas dans la fiche de 1913.

Les Statistiques des écoles (1916) ci-dessus signalent un Fofana : « Seydou Fofana, 45 ans, Indépendant », qui a eu pour maître : « son père, à Yondolo ». il est permis de penser qu'il s'agit du même, en dépit de quelques variations.

528. P. Marty, 1922 : 199.

529. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Tabourokoko-Sud, localité de Yondolo, fiche de renseignements [s.d. : v. 1913] au nom de Sidi Fofana. Signé Chartier. administrateur du cercle de Kong.

530. Marty évoque aussi, à cette occasion, le chef local : « Le chef de canton Badiori Ouattara, dit Bouna, né vers 1860, a une personnalité bien plus accentuée, malgré qu'il ne soit qu'un musulman à la manière mandé-dioula avec ses sept femmes, mi-fétichistes mi-musulmanes. Il a succédé, en 1910, à son oncle Badioula à la tête du canton. C'est un beau parleur, obséquieux et malgré tout intéressant, cultivateur de profession plus que dioula » (1922 : 198-199).

Tiéméné

Tiéméné, situé dans l'orbite de Kong, fait aujourd'hui partie des villages riverains du Parc national de la Comoé.

Senoussi Saranorho

Il est clair que ce Senoussi/Sanoussi Saranorho de Tiéméné, enregistré en 1916, est bien le même que celui, signalé sous le même nom à Kong, par Marty, en 1922. Les Statistiques des écoles [s.d. 1916] contiennent à son sujet l'ajout manuscrit « aujourd'hui à Kong »[531], que Marty a directement repris lorsqu'il écrit à son propos « jadis à Tiéméné, aujourd'hui à Kong »[532].

C'est, comme on l'a noté, un des huit noms ajouté par Marty au nombre des karamokos de Kong. On sait aussi que Marty s'est, en particulier, intéressé à la silsila qadiri de ce personnage, celle que nous avons commentée plus haut, et qui se raccorde au Kounta Ahmad al-Fairam, le long d'une lignée spirituelle de Saghanogho.

Tindala (ou Tindalla, Tintalla)

Le village de Tindala est situé à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest de Kong, plus précisément à 12 km au nord de Sikolo. Marty signale que Tindalla « renferme une petite mosquée en banco du modèle classique soudanais »[533].

Baro Saranorho

Son nom apparaît, pour la première fois, sous la plume de Clozel (1902). Sur la base d'enquêtes sur l'islam menées dans le Nord en 1900-1901, Clozel recense 22 personnages religieux, dont Baro Saranorho, en lui attribuant, comme à deux autres, une appartenance confrérique « Senoussia ». Cette étiquette confrérique est surprenante dans cette région. Elle n'est d'ailleurs nullement confirmée par les sources ultérieures que nous allons examiner. Clozel ajoute que l'influence « du marabout de Tintalla qui est jeune (28 à 30 ans) et qui paraît intelligent, n'est pas très considérable, mais elle s'est toujours manifestée en notre faveur ; il tient une école fréquentée par 8 ou 10 élèves »[534].

Les Statistiques des écoles (1916) le mentionnent, en effet, « Baro Saranorho, qadiri, 45 ans, [a eu pour maître] son père, à Kong ». Il y a aussi une variante de son nom (Bamana Saranorho) dans une seconde copie de ces Statistiques de 1916[535].

Deux fiches de renseignements sont ouvertes à son nom, à dix années de distance, en 1913 et 1923.

531. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Tiéméné.
532. P. Marty, 1922 : 194.
533. P. Marty, 1922 : 198.
534. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.
535. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Tindala. La copie de 5 G 64 orthographie son nom « Bamana Saranorho », celle de 5 G 63, « Baro Saranorho ». Marty, qui a visiblement, en comparant les contenus, utilisé la version classée en 5 G 64, a lu « Bamassa ».

D'après celle de 1913, Baro Saranorho[536], « né à Tindalla », « 46 ans environ » [soit une date de naissance vers 1867], est présenté comme « Mandé Dioula » et « Quadria ». « Son père, décédé » a été son maître et/ou transmetteur du *wird*.

« Sa famille a toujours habité Tindalla où son père était marabout ».
« Sans fortune. Est obligé de travailler pour subvenir à ses besoins ».
« Écrit et lit un peu le Coran manuscrit.
16 élèves, de Tindalla (parents cultivateurs et colporteurs) »
« Aucune influence ni intérieure ni extérieure. Peu connu »
« Attitude : déférente. « Âgé. Valeur morale : bonne »
« Vieux. Usé. Il n'y a rien à craindre de lui ».

Dans la fiche de 1923, Baro Saranorho est devenu, entre temps, l'almamy du village. Ce nouveau document comporte quelques variations et précisions.

Baro Saranorho, « marabout à Tindalla (almamy) »[537], est, cette fois, déclaré « né à Kong vers 1870 ». Il « réside à Tindalla ». Comme précédemment, il est classé « Dioula » et « Kadria ». Le nom de son père, en même temps son maître et/ou transmetteur du *wird,* est ici indiqué : « Béfélémori Saranorho, marabout à Tindalla, décédé ».

« Vit avec six femmes, dont il a sept fils et trois filles.
Situation modeste. Fait cultiver ses lougans par ses enfants ».
« Connaît l'arabe manuscrit.
6 talibés. 5 élèves de Tindalla (parents : cultivateurs) ».
« Influence locale. Attitude : bonne. Valeur morale : bonne. À craindre ? : Rien »

On comprend mal comment l'auteur de la fiche de 1913 peut avoir considéré Baro Saranorho comme « âgé, vieux, usé » (il avait « 46 ans environ » à ce moment là), alors qu'on le retrouve, dix ans plus tard, comme almamy à la tête de 6 talibés et 5 élèves. En tous cas, c'est le type même du karamoko local, instruit par son père, sans doute à Tindalla, bien que les Statistiques des écoles (1916) parlent de Kong.

Marty, qui s'est intéressé au personnage, lui attribue une *silsila* dont il ne nous dit pas la source. Il le présente d'abord en ces termes :

> « À Tindalla, dans le canton de Kobakoko, le marabout en vedette est Baro Saranorho, dit Bamassa Saranorho, né vers 1870, dioula, almamy et maître d'école du village. Il a une quinzaine d'enfants, à qui il apprend ce qu'il sait, un peu de Coran. Intelligent, ouvert, dévoué, Ba Massa nous a rendu, dès les premiers jours de l'occupation (1900), les plus distingués services, tant à Léraba[538] qu'à Kong. Il a toujours servi d'intermédiaire entre les gens de son village et les

536. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Kobakoko, localité de Tindalla, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Baro Saranorho. Une autre copie identique.
537. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Kobakoko, localité de Tindalla, fiche de renseignements ouverte le 26 juin 1923 au nom de Baro Saranorho, « marabout à Tindalla (almamy) ». Signée par le chef de Poste, Desclaux.
538. Il existe un village de ce nom à 14 km au nord-est de Kaouara, sur la route de Bobo-Dioulasso, tout près de la frontière actuelle avec le Burkina Faso. Cependant, ce Léraba est à environ 150 km au nord-ouest de Kong.

> autorités. Il est très écouté dans la région, moins comme marabout que comme conseiller : les chefs de Tindalla et de Diambala notamment ne font rien sans le consulter »[539].

Nous avons dit plus haut comment les deux copies des Statistiques des écoles de 1916 écrivent le nom du karamoko de Tindala, respectivement, Baro Saranorho (5 G 59) et Bamana Saranorho (5 G 64). Marty, qui, comme on l'a dit, a eu visiblement accès à cette dernière version, a accumulé les approximations sur son nom. Il a lu « Bamassa » pour « Bamana » et il l'appelle d'abord « Baro Saranorrho, dit Bamassa Saranorho »[540], puis, trois lignes plus loin, « Ba Massa », et enfin, sept lignes plus bas, « Ba Moussa »[541]. C'est là un bon exemple des errements onomastiques de l'administration coloniale, et de Marty lui-même dans ce cas, sur la base de glissements de lecture et de coquilles typographiques.

Sur la « chaîne mystique » de Baro Saranorho, Marty poursuit :

> « Nous trouvons avec Ba Moussa [*sic*] une chaîne mystique qadrïa qui se perd dans la nuit des temps, se rattachant sans doute comme celle de Sanoussi Saranorho aux premiers Kounta du seizième siècle. Voici cette chaîne : Ba Sanassi son père, Ba Amara son père ; Ba Anzoumana son père ; Béma-l-Kali ; Ibrahima ; Abdour-Rahman ; Féré Mori Fi ; Sendou ; Saranorho Al-Hadji Ba ; Bakari ; Al-Mostafa ; Bansékédou ; Al-Hadji Anzoumana ; Wali Ba Anzoumana ; Ba Amara, tous Saranorho »[542].

Ba Sanassi, le premier à l'entrée de la chaîne, serait le nom du père et transmetteur de *wird* de Bara Saranorho. Cependant, la fiche de 1923 nommait ce dernier Béfélémori Saranorho. La prudence s'impose donc à nouveau dans la validation de ces données.

Comme l'écrit Marty, tous les noms cités ici sont ceux de Saghanogho. Nous avons déjà observé, dans la *silsila* d'al-Hasana al-Basri, un rôle identique des Saghanogho, présentés comme les intermédiaires des Kounta dans la diffusion de la Qadiriyya dans cette région. Cependant, comme dans la *silsila* d'al-Basri, ces noms de Saghanogho sont difficiles à identifier.

On remarquera, d'autre part, que l'appartenance de Baro Saranorho à la Sanusiyya, brièvement alléguée par l'Administration en 1900-1902, a complètement disparu.

Baro Saranorho n'était d'ailleurs pas le seul à avoir été qualifié de Sanusi. Dans deux villages voisins, deux autres karamokos avaient reçu la même qualification au début du XXe siècle, comme si un informateur local avait généralisé cette appartenance. Il est question, en effet, sous la plume de Clozel, d'un groupe de trois Senoussia ainsi recensés : « Seydou Cissé à Likolo, Baro Sakhanokho à Tintalla et Ali Diaoura à Kapy ».

La confusion a pu provenir de l'homonymie entre Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī, un théologien de Tlemcen (m. 1490), dont les traités sur l'unicité divine et le *tawḥīd*

539. P. Marty, 1922 : 197-198.
540. Cette formulation « Baro Saranorho, dit Bamassa Saranorho » – sans parler de l'interprétation de lecture discutable qui a donné la transcription « Bamassa » – est étrangère aux sources utilisées. Est-ce une manière, pour Marty, de concilier les deux désignations ?
541. P. Marty, 1922 : 197-198.
542. P. Marty, 1922 : 198.

étaient largement répandus et le fondateur éponyme de la confrérie Sanusiyya au XIXe siècle, Muḥammad b. ʿAlī al-Sanūsī (m. 1859). La hantise d'une menace sanusi, dans le monde colonial à cette époque, et la pression exercée par l'Administration pour obtenir des classements confériques peuvent susciter des confusions de ce genre.

Une transmission du *wird* sanusi, même loin de ses bases, à la faveur d'un voyage, n'est pas à exclure totalement, mais l'hypothèse d'une erreur administrative est ici la plus vraisemblable.

Likolo/Sikolo [?]

Seydou Cissé

Il peut s'agir du village de Sikolo, situé à 12 km au sud de Tindalla. Clozel ajoute que l'influence de Seydou Cissé, « est limitée à son village où il n'y a, du reste, ni école, ni mosquée ». Nous n'avons pas d'autres traces de son activité.

Kapy

Ali Diaoura [Diawara]

Kapy est également dans la même zone, à une vingtaine de kilomètres au nord de Sikolo, à faible distance de la frontière avec le Burkina. Clozel indique qu'Ali Diaoura « remplace provisoirement son frère parti pour le pèlerinage de la Mekke et dont on parle comme d'un homme plus important »[543].

Nasian

Nasian, ou Nassian, est à 34 km au nord-est de Kong et à 25 km à l'est du village de Sikolo dont nous venons de parler. Binger y est passé en mars 1888 à son départ de Kong sur la route de Bobo-Dioulasso. « Il n'y a que Nasian et Farakorosou [un village plus loin] qui soient des villages un peu peuplés (environ 500 habitants) »[544]. Tauxier, qui mène son enquête en 1921-1922, en parle à son tour : « À Nassian, village situé au nord-est de Kong, sur l'ancienne route Kong-Bobo […], il y a des Dioula Sissé et des Sonongui Ouatara […] Le village compte 118 habitants et a fondé une annexe Nassian-Sokoura (Nassian le nouveau village) au sud-ouest du village principal »[545].

Karamorho Ouattara

Seules les Statistiques des écoles (1916) citent un karamoko du nom de Karamorho Ouattara, 30 ans, qadiri, élève de son père, à Nasian[546]. Nous n'avons, par ailleurs, aucune fiche de renseignements sur le village.

Marty reprend l'information des Statistiques (1916) mais y ajoute des informations problématiques : « À Nasian, l'almamy et maître d'école est Karamoko Ouattara, né vers 1882, qadri. Il dirige sans grande compétence une école de 10 enfants. Nasian est un très

543. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.
544. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 336.
545. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 133.
546. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Nassian.

vieux village, qui a eu à souffrir des incursions des rois Abron. Bowdich la mentionne sous le nom de Nasia. Binger la visitait le 27 décembre 1888 »[547].

Marty a visiblement confondu, dans ses notes, le Nasian, situé à 34 km au nord-est de Kong, avec un autre Nasian, village homonyme plus important, situé au-delà du Comoé, à une centaine de kilomètres au nord-ouest de Bondoukou, dans la zone d'influence des Abron, dont nous aurons l'occasion de reparler. La confusion est évidente lorsque Marty date le passage de Binger. Ce dernier était effectivement à Nasian (celui de Bondoukou) le 27 décembre 1888[548] alors qu'il se dirigeait vers Kong pour un second séjour, mais c'est en mars 1888 qu'il avait traversé Nasian (celui de Kong)[549] après son départ de Kong en direction de Bobo-Dioulasso. Les trois dernières phrases de la notice doivent donc être attribuées à l'autre Nasian, dont Marty parle effectivement plus loin, dans sa section sur Bondoukou, sans d'ailleurs reprendre ses indications sur les incursions des Abron et la carte de Bowdich qui ont donc « échoué » au mauvais endroit[550].

Kaniéné (ou Koniéné)

Il existe plusieurs villages de ce nom dans le nord de la Côte d'Ivoire.
Pour la zone de Kong, on trouve deux localisations portant ce nom :

– un village, situé à une cinquantaine de kilomètres au sud de Kong, et à peu près autant au nord-ouest de Dabakala.

– un autre village, nommé Koniéné par Binger, à une quinzaine de kilomètres de Bilimono et une soixantaine au sud-est de Kong. Il figure aujourd'hui sur les cartes sous le nom de « Koniéré ». C'est celui que Marty a retenu.

Notre seule information, dans les sources administratives, est celle des Statistiques des écoles (1916), reprise par Marty, lesquelles ont recensé, à cette date, deux karamokos à « Kaniéné » :

> « Abou Dao, 40 ans /mort en 1917/, Kadria, "maître inconnu", a étudié à Kong.
> Ladji Coulibali, 50 ans /mort en 1915/, "maître inconnu", a étudié à Kong [551].

Par contre, nous n'avons pas de fiches de renseignements à leur sujet.

Marty, qui a utilisé l'une des copies (5 G 64) des Statistiques de 1916, ne mentionne que le premier des deux karamokos :

547. P. Marty, 1922 : 199.
548. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 190.
549. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 336.
550. P. Marty, 1922 : 232 sq.
551. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, s.d. [1916] : Kaniéné, et ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Kaniéné. C'est la copie de 5 G 64 qui comporte, de façon manuscrite, les dates des décès, ajoutés postérieurement.

> « À Koniéné, le marabout en vue était Abou Daw, né vers 1872, qadri. Il est mort en 1917 et n'a pas été remplacé. Le pèlerin de La Mecque, originaire de Dienné, et qui installé à Koniéné, y fit à Binger, le 3 janvier 1889, un si cordial accueil, a disparu du village. L'islam n'est ici que faiblement représenté »[552].

Marty fait allusion au passage de Binger à Koniéné/Koniéré. Celui-ci, venant de Bondoukou, y avait fait une brève escale le 3 janvier 1889, dont il rendait compte en ces termes :

« À Koniéné, qui est un grand village composé de plusieurs groupes, il me fallut rester une bonne demi-heure, les habitants voulant me faire boire du lait. À mon arrivée, le chef, ou celui qu'on me montra comme tel, me conduisit chez un pèlerin de La Mecque qui a fixé sa résidence ici, quoiqu'il soit originaire de Djenné. Ce musulman, qui est un homme fort bien élevé, m'accueillit de son mieux et voulut me forcer à accepter l'hospitalité chez lui » – mais Binger trouva un argument pour suivre son chemin jusqu'au village suivant de Kolon, sur la route de Kong[553].

On retiendra des observations de Binger la présence à « Koniéné »/Koniéré, à la fin du XIXe siècle, de ce pèlerin, originaire de Djenné, qui s'est fixé dans ce village situé sur la route entre Kong et Bobo-Dioulasso. Cumulant en sa personne le lien avec deux villes symboliques, La Mecque, le pôle central du monde islamique, et Djenné, la métropole des musulmans des savanes du Sud, il était devenu la personnalité du lieu, mais on ignore son nom.

Kongolo et Nafana

Marty a cité Kongolo et Nafana parmi les villages dotés d'une mosquée dans la région de Kong. Rappelons le passage en question :

« On trouve sept mosquées dans la subdivision de Kong ; deux à Kong même […] ; une dans chacun des cinq centres les plus populeux du pays : Tindalla, Nassian, Bilémono, Kongolo et Nafana »[554]. Cependant, il n'en dit pas plus sur ces deux derniers villages.

Kongolo est situé à une quinzaine de kilomètres au sud-est de Kong. C'est une étape sur la route très active des marchands entre Kong et Bondoukou. Binger y couche le 4 janvier 1889[555]. La seconde mission Binger y passe fin mai 1892. C'est là qu'un représentant de « Karamokho Oulé, roi de Kong », est venu à la rencontre de la mission française pour l'accueillir[556]. Les sources administratives n'ont pas enregistré de karamoko en ce lieu dans les années 1910 et 1920.

Nafana est situé de l'autre côté de Kong, sur la route de l'ouest. Tauxier écrit que c'est « le chef-lieu du petit canton de Koumbala. Il est situé à 19 km à l'ouest de Kong.

552. P. Marty, 1922 : 199.
553. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 199.
554. P. Marty, 1922 : 189.
555. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 200.
556. M. Monnier, 1894 : 200. Monnier ajoute : « De Kongolo à Kong, écrit Monnier, nous traversons, pendant près de trois heures, des champs d'ignames, de mil, des cultures maraîchères. Paysage de banlieue ; on sent qu'on approche d'un grand centre » (*Op. cit.* : 201).

Les maisons y sont […] complètement dioula, grandes, massives, avec entrées à pylones, etc. Le village possède une mosquée et un muezzin »[557]. C'est donc aussi une escale du commerce dioula.

Nous disposons, sur Nafana, de deux fiches de renseignements, datées de 1913 et 1923, concernant le même personnage, du nom de Bamori Bâ, et d'une ligne dans les Statistiques des écoles du cercle de Kong (1916).

Bamori Ba[558]

Selon la fiche de 1913[559], il est « né à Nafana » et il est âgé de « 41 ans environ ». Il est qualifié de Dioula et sans affiliation confrérique.

« Sa famille a toujours habité Nafana. Son père était marabout dans ce village ».

« Sans fortune et sans ressources. Cultivateur à l'occasion ».

« Assez intelligent. N'écrit pas et ne parle pas l'arabe.

3 élèves de Nafana. Parents cultivateurs ».

« Peu connu dans la région. Pas de relations extérieures. Marabout peu influent ».

« Attitude : déférente Valeur morale : bonne ».

« Signé. Le chef de poste : Desclaux ».

Dans les Statistiques des écoles (1916), l'information est la suivante : « Bamori Ba, 40 ans, Kadria, [son maître :] son père, à Nafana »[560]. Le voici donc devenu Qadiri.

Dix ans plus tard, la nouvelle fiche à son nom développe l'information sur plusieurs points : elle fournit son nom complet et celui de son père, et elle précise sa situation lors de l'arrivée de Samori ; elle signale également une affiliation confrérique et le titre d'au moins un livre en sa possession. Il est devenu, entre temps, l'almamy du village. L'administrateur le juge désormais âgé.

Dans cette nouvelle fiche, il porte le nom de « Bamori Bâ Saranorho, marabout à Nafana (almamy) »[561], « né à Nafana vers 1870 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». « Son père Karamoko Nalomori [?] Saranorho, marabout à Nafana, décédé » a été son maître et/ou celui qui lui a transmis le *wird*.

« Vit avec deux femmes dont il a deux fils et deux filles ».

« Fait cultiver ses lougans par ses fils. Situation tout à fait modeste ».

« Emmené par Samori à Bobo-Dioulasso. Il y resta trois ans ».

« Reçoit dans le courant de l'année et aux fêtes musulmanes ignames, riz, mil, maïs, poulets ».

« Connaît l'arabe manuscrit. Possède le Dala irou.

557. L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 134 n.

558. Les deux fiches de rrenseignements orthographient son nom « Bamori Bâ », les Statistiques des écoles et Marty, « Bamori Ba », sans circonflexe. Nous suivons l'usage de chaque source lorsque nous la citons. Nous retenons, pour notre part, la forme simple sans circonflexe.

559. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Nafana, localité de Nafana, fiche de renseignements ouverte le 9 mai 1913 au nom de Bamori Bâ.

560. ANS, 5 G 63, cercle de Kong, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Nafana.

561. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Nafana, localité de Nafana, fiche de renseignements ouverte le 28 juin 1923 au nom de Bamori Bâ Saranorho

Les environs de Kong (carte de 1891)

On reconnaît les positions de Nafana, Nasian, Kolon, Koniéné (auj. Koniéré). Distances : Kong-Nasian : 34 km ; Kong-Kolon : 52 km.

Source : Extrait de la Carte de l'Afrique à l'échelle de 1:2 000 000. 24, Segou Sikoro : Afrique (région centrale), dressé et dessiné par Richard de Régnauld de Lannoy de Bissy, édité par le Service cartographique de l'Armée. Paris, 1891.

6 élèves, de Nafana (parents : cultivateurs) ».
« Sans relations extérieures. Influence tout à fait locale ».
« Attitude : bonne »
« Trop âgé pour pouvoir se déplacer ».
« Doit être un brave homme dont l'influence à peu près nulle ne doit pas nous faire craindre une action quelconque de sa part ».

Il s'agit donc d'un Saghanogho implanté dans ce village, dont la formation et l'influence sont purement locales. Comme beaucoup d'autres karamokos de la région, il possède, lui aussi, un exemplaire du *Dalā'il al-khayrāt*. Comme plusieurs autres de ses confrères également, il a été emmené à Bobo-Dioulasso par Samori.

Marty offre, à son sujet, une notice qui n'est que partiellement concordante.

« À Nafana, la famille des Saranorho fournit, de père en fils, le marabout et l'almamy. L'almamy actuel est Bamori Ba Saranorho, né vers 1870, maître d'une petite école de 3 ou 4 enfants. Mais parti en 1905 à Bondo[u]kou pour commercer, il n'est pas encore revenu. Son frère Mahmoudou le remplace. Ni l'un ni l'autre [n'] ont d'affiliation, et leur science islamique est plus que modeste »[562].

Aucune des deux fiches de 1913 et de 1923 ne mentionne cette absence durable à Bondoukou. Il est étonnant, à cet égard, que la fiche de 1923, qui indique que Bamori Bâ Saranorho vit sur place avec femmes et enfants, ajoute même qu'il est « trop âgé pour pouvoir se déplacer ». S'agit-il bien du même personnage ? Il y a aussi une divergence sur la question de l'affiliation confrérique de ce karamoko, mais elle est suffisamment fréquente dans les documents pour qu'on n'y voit pas un argument déterminant. Ainsi, alors que les Statistiques de 1916 et la fiche de 1923 le qualifient de qadiri, Marty s'en tient à l'absence d'affiliation enregistrée dans la fiche de 1913.

Conclusion

Nous avons fait le tour de la circonscription de Kong dans les différentes directions : plein nord (Tindala) ; vers le nord-est, sur la route de Bobo-Dioulasso (Nasian) ; vers le sud-est, sur la route de Bondoukou (Kaniéné/Koniéré, Bilémono, Yondolo) ; vers l'ouest, sur la route de Ferkessédougou (Nafana), le tout dans un rayon d'environ 60 à 90 km. La direction du sud, elle, est peu peuplée et il faut compter plus de cent kilomètres pour atteindre des localités comme M'Borla-Dioulasso et Dabakala où des karamokos soient enregistrés.

Notre *corpus* compte un total de onze noms, mais, pour deux d'entre eux, nous n'avons que la brève mention de Clozel (en 1902) à Sikolo et Kapy. En déduisant ces deux-là, nous en retenons donc neuf pour une évaluation groupée. Ces neuf karamokos ont entre 35 et 50 ans autour de 1916. Cinq d'entre eux ont fait leurs études sur place, dans leur village, les quatre autres sont allés à Kong. Cinq d'entre eux ont eu leur père pour maître, que ce soit dans leur village ou à Kong.

562. P. Marty, 1922 : 198.

Ce sont, pour un tiers, des Saghanogho. En ce qui concerne les appartenances confériques, l'affiliation à la Qadiriyya est très majoritaire (7 Qadiri, 1 non affilié, 1 sans indication). Ce constat doit cependant être être modulé : dans plusieurs cas, les affiliations alléguées ont été modifiées. Baro Saranorho, à Tindala, avait été classé « Senoussia » en 1902, avant d'être classé « Kadria », de façon constante, en 1913 et 1923. Bamori Ba, à Nafana, a été classé sans affiliation confrérique en 1913, avant d'être classé de façon constante « Kadria » en 1916 et 1923. Dans ces deux cas, c'est d'ailleurs l'affiliation qadiri qui l'emporte donc, du moins dans la taxinomie administrative.

Les karamokos que nous avons identifiés vivent dans des villages ou quartiers Dioula qui se trouvent sur les routes partant de Kong (et y menant). Comme dans d'autres régions du Nord, la présence musulmane est ainsi faite d'enclaves successives. Aucun de ces villages, qui sont autant d'étapes sur les itinéraires des marchands, ne constitue un foyer religieux important, comme nous en avons rencontrés dans la sphère d'influence de Korhogo. Il ne semble donc pas que ces localités, aient constitué, dans les années 1910 et 1920, une toile savante organisée.

La périphérie de Kong ne se distingue pas, par conséquent, par un encadrement islamique très développé. Les traditions Sénoufo gardent aussi l'avantage sans que nous puissions en mesurer tout le poids. L'islam autour de Kong n'a donc rien de remarquable en ces années là, du moins si l'on en croit le matériel de contrôle et de surveillance rassemblé par l'Administration que nous venons d'analyser.

Dabakala. Pays Djimini, Diamala et Tagouana

Dabakala est située à 115 km au sud de Kong, à 120 km au nord de Bouaké et à 250 km à l'ouest de Bondoukou. La forêt est à une soixantaine de kilomètres, au sud-est, le « golfe Baoulé » à la même distance, au sud-ouest. La position est stratégique sur un double axe nord-sud et est-ouest.

Le pays Djimini, dont Dabakala est le principal centre, est une zone géographique entre le Nzi et le Comoé. Le pays Diamala est situé plus au sud, avec deux centres urbains proches : Satama-Sokoro et Satama-Sokoura. Les densités démographiques sont, dans les années 1960-70, parmi les plus faibles de Côte d'Ivoire (5,7 hab./km^2 à Dabakala, 9,1 hab./km^2 à Satama)[563]. Les Diamala et les Djimini, qui appartiennent à l'ensemble Sénoufo, se subdivisent en une vingtaine de groupes souvent très imbriqués entre eux[564].

Le cercle créé autour de Dabakala en 1914 inclut aussi les Tagouana (ou Tagbana, Tagwana), une autre population Sénoufo située plus à l'ouest (à l'ouest du Nzi), notamment du côté de Katiola. La dénomination administrative du cercle emprunte à leur nom (« cercle des Tagouanas »)[565]. La présence dioula et musulmane y est alors ponctuelle, entièrement liée aux circuits marchands au milieu d'une population massivement animiste. Marty rapporte cependant quelques cas de passage de Sénoufo à l'islam, et, de

563. G. Ancey, 1974 : 112.
564. *Ibid.*
565. Le « cercle des Tagouanas » est créé par un arrêté du 11 novembre 1913, avec effet à compter du 1er mars 1914 (F.T. Ouattara, 1999 : 124). Il se composait de cantons prélevés sur les cercles de Kong et de Korhogo.

ce fait même, à une identité Dioula[566]. Nous y reviendrons. Cependant les destructions de Samori en pays Sénoufo et l'attitude ambiguë des Dioula, qui lui fournirent souvent des soutiens, n'ont pas encouragé les populations à passer à l'islam[567]. Il n'y aurait donc là, selon les termes de Marty, que des « taches d'islam mandé-dioula »[568]. Dans cette zone, les influences islamiques qui se font sentir viennent de Kong, Bouna et Bondoukou. Ces influences ne sont pas toujours, du point de vue de Marty, d'un haut niveau : « Toute cette région de Dabakala et des pays en bordure […] est parcourue par les charlatans et les faméliques de Kong ». Ce ne sont pas, ajoute-t-il, les marabouts ayant pignon sur rue à Kong qui se livrent à cet exercice, mais des personnages de seconde zone qui profitent de la réputation de la ville pour s'en prévaloir auprès des populations et en tirer profit. Marty appelle, en conséquence, à une « répression impitoyable » à leur égard[569], selon une rhétorique habituelle à l'administration coloniale.

En raison de sa position stratégique, Dabakala a été, on l'a dit, l'une des capitales de Samori. Celui-ci s'y est fixé en 1894. L'année suivante, il fut attaqué par la colonne Monteil venue de la côte. De nombreux combats eurent lieu dans toute la zone. Mais, après être entrée dans Dabakala, la colonne Monteil, en butte à de fortes résistances, dut redescendre vers le sud, encombrée de malades et de blessés (mars 1895), avant de repartir vers la côte sur les ordres de Paris qui venait de dissoudre la mission[570]. Les opérations françaises dans le Djimini et le Diamala eurent des effets désastreux : récoltes détruites, relations avec la côte et avec Kong compromises, maisons et villages brûlés. Reprenant l'avantage, les sofa samoriens « allaient à leur tour pourchasser tous ceux qui avaient aidé les Français dans leur progression vers le nord »[571]. Toute la région fut ainsi désertifiée par les combats, les populations fuyant dans des lieux abrités.

À partir de 1898, les Français venus du Soudan (Mali) s'emparent de Sikasso, tandis que Samori abandonne Dabakala et son camp de Boribana, près de Marabadiassa, fuyant vers l'ouest où il sera finalement capturé. Les troupes françaises réoccupent Dabakala. En mars 1899, le dispositif français dans la région, d'abord basé à Gbékékro (future Bouaké), est transféré à Dabakala, « où les réfugiés des pays du Djimini affluaient déjà en grand nombre »[572].

L'affaire M'Fali [Mfali] Oulé Fofana (1901-1903)

L'état de guerre est alors très récent. La conquête et la répression ont fait de Dabakala une ville où stationnent des troupes et où règne encore un régime d'exception propice au contrôle des opposants. La puissance d'occupation vient d'y installer son chef-lieu régional. Devenu pour le pouvoir colonial une place sûre, Dabakala a été choisi comme lieu d'éloignement et de surveillance de personnalités jugées suspectes : ce fut d'abord le cas, comme nous le verrons plus loin, de Senoussi Diabi, un proche de Samori

566. Voir P. Marty, 1922 : 204.
567. P. Marty, 1922 : 215. Sur Samori dans le Djimini, voir G.N. Kodjo, 2000 : 70-85, et 2006 : 302 *sq.*
568. P. Marty, *op. cit.* : 211.
569. P. Marty, *op. cit.* : 215.
570. Voir G.N. Kodjo, 2006 : 305 ; L. Tauxier, [1921-1922] 2003 : 74.
571. G.N. Kodjo, 2006 : 306.
572. T.F. Ouattara, 1999 : 115.

à Bondoukou et Marabadiassa, puis de M'Fali Oulé Fofana[573], de Mankono. Tous les deux vont se fixer ensuite dans la ville.

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté l'affaire M'Fali Oulé Fofana. Celui-ci était un musulman riche et influent de Mankono, qui avait été accusé, en 1901, d'avoir partie liée avec les habitants des villages de Dantougou, Massala et Diorolé, à l'est de Séguéla. Ces derniers s'étaient soulevés pour garder le monopole de l'accès aux marchés Gouro, compromis par l'occupation française.

En juin 1901, M'Fali Oulé Fofana avait été emprisonné[574], puis, en octobre 1901, faute de preuves contre lui[575], il avait été envoyé en résidence surveillée à Dabakala, avec les instructions suivantes à l'intention de l'administrateur local :

> « … étant à Dabakala, il n'y a rien à craindre de lui, mais il sera très utile qu'il soit surveillé pour ne pas trop communiquer avec ses coreligionnaires […]. Il est à souhaiter qu'il ne revienne jamais à Mankono où il ne manquerait pas de se poser en martyr aux yeux de ses coreligionnaires »[576].

Nous n'en savons pas plus sur son séjour à Dabakala. Nous apprendrons par Marty, qui le confond d'ailleurs avec un autre Fofana, que, deux ans après son envoi en résidence surveillée à Dabakala, donc vers 1903, « sur la sollicitude de ses coreligionnaires, on lui fit grâce sous le prétexte assez amusant qu'il n'avait pas agi par hostilité personnelle à notre égard, mais pour sauvegarder les intérêts de son commerce »[577] – un commentaire qui paraît, au demeurant, approprié en dépit de l'ironie de Marty. Nous reviendrons plus loin sur cette confusion avec un autre Fofana.

Resté influent même hors de sa région d'origine, M'Fali Oulé Fofana a donc bénéficié – c'est ce que l'on peut comprendre – du soutien des autres commerçants et notables musulmans présents à Mankono et à Dabakala, un réseau dioula que la puissance occupante ne pouvait ignorer et cherchait à se concilier.

La création du cercle des Tagouanas. Le rôle de l'administrateur Chartier

Le cercle des Tagouanas est créé, comme il a été dit plus haut, à la date du 1er mars 1914[578]. Son premier administrateur, A. Chartier, y restera quatre ans (de mars 1914 à février 1918)[579]. Il avait déjà dirigé, comme on l'a noté, le cercle de Kong à partir de

573. On trouve, concurremment, dans les sources, la transciption de son nom sous les formes M'fali, M'Fali ou Mfali. Lorsque nous procédons à une citation, nous reproduisons la forme choisie par la source.

574. ANS, 5 G 59, Fiche de renseignements, ouverte le 1er octobre 1901, au nom de M'fali Oulé Fofana. Elle intègre des informations antérieures et elle est complétée au fur et à mesure par des compléments datés.

575. : « Il a été assez habile pour qu'il n'ait pu être trouvé de preuve matérielle contre lui » (ANS, 5 G 59, Séguéla, fiche de renseignements… au nom de M'fali Oulé Fofana. Signé : le commandant de circonscription, Moreau, 30 octobre 1901).

576. ANS, 5 G 59, Séguéla, Fiche de renseignements, complément à la date du 30 octobre 1901. Le commandant de circonscription. Signé Moreau.

577. P. Marty, 1922 : 160. Marty le confond avec Vanli Oulé Fofana (voir ci-après). La notice de ce dernier contient une part de la biographie de M'Fali Oulé Fofana, aisément reconnaissable.

578. T.F. Ouattara, 1999 : 124.

579. Chartier était hostile à cette dénomination de « cercle des Tagouanas », qui donnait l'avantage à des

Dabakala, signant, en cette position, plusieurs fiches de renseignements. Il avait aussi été l'un des protagonistes actifs dans les échanges de courriers au sujet de Ladji Coulibaly, le suspect de Kong arrêté en 1912 à Korhogo.

Les premières observations sur la société musulmane locale se mettent donc en place sous la houlette d'un expert de la région, reconnu comme tel par ses supérieurs, et dont deux écrits ultérieurs soulignent un certain intérêt ethnographique[580]. Même à un niveau modeste, Chartier peut être rangé au nombre de ceux que l'on a qualifiés d'« administrateurs-savants », en AOF.

Avant même sa prise de fonctions à la tête du cercle des Tagouanas, et puisqu'il était déjà basé à Dabakala au titre du cercle de Kong, on trouve une note de lui, datant de 1912, qui, sans être très originale, rend compte d'un moment de la vie musulmane à Dabakala :

> « Les mosquées demeurent ouvertes tout le jour, toujours prêtes à recueillir les prières des fidèles, mais elles ne sont guère fréquentées qu'à la prière du crépuscule les jours ordinaires et le vendredi à la grande prière de midi.
> Aux prières du Ramadan et pour les grandes fêtes elles sont littéralement pleines. En ces jours de fête, sur l'appel le plus vibrant du muezzin, les hommes, après avoir procédé en leurs demeures aux ablutions prescrites, certains tenant à la main le chapelet, la lance ou le long bâton, le chef ceinturé de plusieurs étages de turbans, le corps enveloppé de manteaux en forme de chape, se rendent à la mosquée à pas dignes et lents. Généralement les vieux, les marabouts enturbannés entrent dans le saint lieu ; les autres demeurent dehors, la peau de mouton, tapis de prière reposant étendue à leurs pieds »[581].

En fait, ce cortège est celui des namoutiguis, ou porteurs de turbans, c'est-à-dire des karamokos qui ont fait des études plus avancées. Il ressemble à celui observé par Clozel à Mankono en 1905[582] et décrit aussi par Marty dans son chapitre sur l'enseignement islamique[583].

Les karamokos de Dabakala (années 1910 et 1920)

En 1922, Marty affirme que Dabakala « renferme une population mandé musulmane de près de 400 âmes, 4 marabouts maîtres d'école et 2 mosquées, dont une diouma ». Au sujet de cette mosquée du Vendredi, il ajoute plus loin que c'est « au centre

populations situées plus à l'ouest.et ne correspondait donc pas à la réalité ethnique du cercle (Voir T.F. Ouattara, 1999 : 156). Le cercle des Tagouanas fut dissous en 1937 et intégré dans le cercle du Baoulé (*Op. cit.* : 151).

580. Il a publié deux articles sur les deux cercles qu'il a dirigés : « Le cercle de Kong », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF, Renseignements coloniaux* 1915, et « Le cercle des Tagouanas ». *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, 1921.

581. ANS, 5 G 64, cercle de Kong, canton de Dabakala, localité de Dabakala Koro, fiche de renseignements au nom de Bamory Coulibaly, s. d. [signature de Chartier, 1912]), texte tapé à la machine et collé sur le double manuscrit de cette fiche avec l'indication « Dabakala Koro, 1er janvier 1913 ». Bamory Coulibaly était l'une des personnalités islamiques de la ville que nous allons présenter plus loin.

582. F.-J. Clozel, 1906 : 106.

583. P. Marty, 1922 : 263.

de la place, un joli bâtiment de banco bien entretenu, dans le goût des mosquées soudanaises »[584].

Dans une liste de notables musulmans de la colonie envoyée, en 1910, par Bingerville à Dakar, un nom est mentionné au titre de Dabakala, celui de Karamoko Yaya, que nous retrouverons un peu plus tard[585]. Une nouvelle liste, non datée (v. 1914)[586], recense les « marabouts du cercle des Tagouanas ». Sur un total de 13, il y en a 3 de Dabakala : Senoussi Diabi, village de Dabakala-Dioulasso, Karamorho Salia, village de Dabakala-Dioulasso, et Bamori Coulibaly, à Dabakala sans autre précision. Nous allons effectivement les retrouver dans les documents qui suivent.

Senoussi Diabi

Senoussi Diabi est mentionné dès 1902 par Clozel. Celui-ci donne, de la personnalité de Senoussi Diabi, un résumé entièrement orienté sur les intérêts de l'Administration :

« Senoussi Diabi, en résidence à Dabakhala, est agent politique à notre solde. Originaire de Bondoukou où il s'était compromis pour Samory, il a dû se réfugier dans le Djimini quand les sofas ont évacué Bondoukou. Comme bien d'autres, il nous sert après avoir servi l'Almamy »[587].

Pour préciser la biographie de Senoussi Diabi, nous disposons ensuite de deux fiches de renseignements, l'une de 1912, l'autre de 1913, qui comportent quelques variations mais se complètent[588].

Senoussi Diabi est « né à Odienné », « vers 1864 » (fiche de 1912) ou « vers 1865 » (fiche de 1913). La fiche de 1912 le désigne comme « Marka (Haut-Sénégal) », celle de 1913 comme « Soninké ». Il est, en outre, qualifié de « Tidjania ».

Selon ces deux fiches, Senoussi Diabi a suivi les enseignements de son père « El-Hadji Moktar », à Bondoukou, lequel avait effectué le pèlerinage à La Mecque. La fiche de 1913 donne plus d'informations sur les antécédents du père et du fils : « Originaire de Kiba (région de Banamba, cercle de Bamako)[589], son père de retour de La Mecque fut sollicité par le roi de Bondoukou, Adjumani[590], de rester avec lui. Il

584. P. Marty, 1922 : 202 et 204.

585. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910. Contient une liste de notables musulmans de la Côte d'Ivoire auxquels la lettre de Saad Bouh à son frère a été envoyée. Ils sont au nombre de 15 au total.

586. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, liste nominative et numérotée des marabouts du cercle, s.d. [v. 1914 -avec des observations portant jusqu'à1919].

587. Ce texte se trouve dans l'introduction, signée par Clozel, de l'ouvrage publié en commun avec Roger Villamur sur *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* (1902 : 43).

588. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Dabakala-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912, au nom de Senoussi Diabi ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle desTagouanas, canton de Dabakala, village de Dabakala, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913, au nom de Senoussi Diabi, dont il existe un second exemplaire avec des annotations supplémentaires. Chacune des fiches comporte des annotations postérieures à sa date d'ouverture qui vont jusqu'en 1923. Les notations finales de 1912, 1913 et 1915 sont signées par Chartier.

589. Kiba est à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Banamba.

590. Il s'agit du *Gyamanhene* (le souverain Abron) Kwaku Agyeman (vers 1850-1896). Binger, qui l'a rencontré en décembre 1888, dans sa résidence d'Amenvi (ou Amanvi), située à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Bondoukou, l'appelle « Ardjouma, ou Adjimani, ou Ardjoumani » (Binger, 1892, t. 2 : 178). Clozel qui entre à Bondoukou le 5 décembre 1897 et prend possession de la ville, signale qu'« Ardjoumani »

accepta. Son père mort, Senoussi Diabi entra en relation avec Samory et s'installa à Dabakala ». Ces indications corroborent celles que nous avons rassemblées plus haut (chapitre 5) sur le rôle des Diabi à Bondoukou lors de l'arrivée de Samori.

Sur les conditions de l'affiliation de la famille à la Tijaniyya, les renseignements disponibles sont lacunaires.

Ainsi, selon la fiche de 1913, à la question du formulaire « Par qui le marabout a-t-il été initié à l'ordre auquel il appartient », la réponse est la suivante : « A suivi les leçons de El-Hadji Moktar[591], son père, à Bondoukou ». La réponse ne correspond évidemment pas à la question posée. Elle illustre, de façon assez évidente, la confusion fréquente, entre transmetteur du *wird* et maître des études. « El-Hadji Moktar » y est surtout désigné, dans ces fiches, comme celui auprès duquel Senoussi Diabi a étudié. En même temps, tout le contexte des sources que nous allons examiner conclut effectivement à l'appartenance du père et du fils à la Tijaniyya. C'est pourquoi nous n'excluons pas, en général, devant ce type de réponse dans les fiches de renseignements, la possibilité que la personne désignée ait pu jouer, éventuellement, les deux rôles, celui de maître des études et de transmetteur de *wird.* Ainsi en est-il, probablement – nous y reviendrons – de « El-Hadji Moktar ».

Quant au pèlerinage, à la question du formulaire : « L'intéressé a-t-il effectué le pèlerinage à La Mecque ? », la réponse renvoie à son père, qui est désigné, sur les deux fiches de 1912 et 1913, comme celui qui « fit le voyage », sans autre information associée à ce pèlerinage.

Marty est nettement plus catégorique sur ces différents points : « Il [Senoussi Diabi] est tidiani par un disciple de son père Karamoko Mama, de Korhogo. Quant à Hadji Mokhtar, il avait été affilié à cette voie, à la zaouïa de La Mecque, lors de son pèlerinage »[592].

Nous n'avons pas trace de cet échelon intermédiaire, celui de « Karamoko Mama », dans la transmision du *wird* tijani entre El-Hadj Mokhtar et son fils Senoussi Diabi. Les fiches de renseignements que nous avons citées n'indiquent pas davantage qu" « Hadji Mokhtar » serait devenu tijani à La Mecque. Cependant, nous avons déjà remarqué à plusieurs reprises qu'il existe une certaine correspondance entre pèlerinage et adhésion à la Tijaniyya – que l'affiliation tijani ait eu lieu, ou non, à La Mecque. Une telle relation entre pèlerinage et affiliation à la Tijaniyya n'est donc pas invraisemblable. Nous admettrons, comme nous le remarquerons plus loin, que Marty ait eu accès à d'autres sources, et qu'il a peut-être rencontré Senoussi Diabi lui-même ou un membre de sa famille. Dans ces conditions, son témoignage n'est pas irrecevable.

La carrière de Senoussi Diabi retiendra plus particulièrement notre attention. Senoussi Diabi fait partie de ces hommes de religion qui ont d'abord suivi Samori avant

est décédé et qu'un conseil de régence assure l'intérim (F.J. Clozel, 1906 : 53).

591. Dans les textes qui vont suivre, son nom est décliné de façon variée : Moktar, Mokhtar, Mukhtar. L'uniformisation n'étant pas nécessaire, nous reproduisons l'orthographe utilisée dans chaque source. El-Hadj Mokhtar est la forme francisée la plus courante, al-Hajj Mukhtar étant la translittération la plus proche de l'arabe, également utilisée du côté anglophone.

592. P. Marty, 1922 : 203.

de se rallier aux Français : « De Bondoukou a suivi Samory jusqu'à Mara-Bidiassa [Marabadiassa]. Était adjoint à l'imam de Samory. Grande influence auprès de ce dernier. Lors de notre occupation, a été mis en résidence forcée à Dabakala » (fiche de 1912). « Fut un des sofas et chefs de Samory. Il allia sa cause à celle de ce chef » (fiche de 1913). « Nous fit de l'opposition, fut emprisonné pour vente de captifs. S'est amélioré. A été rétabli en 1912 comme chef de village des Dyoulas de Dabakala et comme assesseur au Tribunal de cercle » (fiche de 1913). La fiche de 1912 en dit un peu plus sur ses démêlés avec la justice : « A été condamné pour trafic esclavagiste – A eu de nombreuses difficultés avec notre administration. Jugement du tribunal de cercle en date du 21 juillet 1909 ».

Cependant, après avoir été condamné par le tribunal en 1909, il devient assesseur à ce même tribunal trois ans plus tard ! C'est le signe de services rendus et d'une certaine notoriété. La fiche de 1912 ajoute qu'il est le « beau-père de l'interprète Souleyman Soumaré en service à Koroko ». Nous retrouvons donc là un lien significatif avec ce réseau de Soninké/Marka tijani qui est associé à la puissance des Soumaré à Korhogo.

Pourtant, la situation de fortune de Senoussi Diabi est moyenne : « Possède des troupeaux et des cultures » (fiche de 1912). « Riche autrefois, fut ruiné par la chute de Samory et la libération des captifs – Quelques lougans, moutons » (fiche de 1913).

L'évaluation de son influence donne d'ailleurs lieu à des jugements contradictoires : « Sans influence en dehors de Dabakala. Sans relations » ; « Il n'y a rien à craindre [de lui] » (fiche de 1912). « Est inconnu ; mais peu influent en dehors de sa famille, qui est nombreuse à Dabakala » (fiche de 1913) : « Influent, n'est pas dangereux. Est néanmoins à surveiller à cause de son passé » (fiche de 1913, dans une autre rubrique). Son rétablissement dans ses fonctions de chef du village Dioula et sa nomination en qualité d'assesseur au Tribunal de cercle constituent, en tous cas, des preuves de cette influence locale. On connaît aussi l'importance des Diabi (sa « famille nombreuse » à Dabakala).

Senoussi Diabi est un karamoko. Il dirige une école : « connaît écriture et lecture » (fiche de 1912), « cause un peu l'arabe, l'écrit et le lit » (fiche de 1913). Il a « 17 élèves, originaires de Dabakala dont les parents sont cultivateurs » (fiche de 1913)[593]. Il figure à ce titre dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle des Tagouanas en 1916, dont les informations recoupent celles déjà rassemblées : « Senoussi Diabi, 52 ans, Tidjania ». Son père « El-Hadj Moktar à Bondoukou » est le « maître dont il a suivi les leçons ». On lui prête alors « 12 élèves »[594].

Les notations annuelles que l'on peut collationner sur l'une ou l'autre fiche témoignent de la surveillance attentive dont il est l'objet. En 1912, l'administrateur Chartier écrit à son sujet : « Fait des efforts pour améliorer sa situation pécuniaire. Obligé de s'incliner ; peut rendre des services dans son village si on le commande bien et sévèrement » et, la même année : « Peu honnête. À surveiller ». La fiche de 1913 reprend les mêmes termes et qualifie son attitude à l'égard de l'autorité de « bonne, à condition de la surveiller ». L'appréciation générale est alors la suivante : « A fait des progrès. Fait des preuves d'activité ; à le modérer sinon se lancerait dans des affaires commerciales où il ferait des dettes et des dupes ». En 1914, Chartier écrit : « S'est bien conduit pendant

593. Des ajouts sur la fiche indiquent qu'il en a 12 en 1922 et 8 en 1923. C'est le signe d'un lent déclin de sa fonction enseignante, du moins à travers ces chiffres.

594. ANS, 5 G 63 et 5 G 64, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Dabakala.

l'année ; il obéit aux ordres qu'on lui donne, mais son village diminue d'importance, les rares jeunes gens étant toujours absents pour leur commerce de dyoulas »[595]. 1916 : « En progrès favorable » ; 1923 : « Paraît animé d'un bon esprit ». « Le 27 janvier 1923, a remis spontanément à l'Administrateur une lettre suspecte écrite en caractères arabes et provenant d'un nommé Moussa Koné d'Assinie »[596].

Marty, pour sa part, fait de Senoussi Diabi, comme il dit, « la personnalité en vedette de la ville ». Il indique notamment qu'El-Hadj Mokhtar, le père de Senoussi Diabi, était « né à Sanankorou » et que sa connivence avec Samori tenait à ce lieu de naissance commun : « Il [El-Hadj Mokhtar] racontait par la suite qu'il avait été le marabout et l'instituteur de Samory, ce qui est bien possible, car Samory était de Sanankourou »[597].

Marty a-t-il donc rencontré Senoussi Diabi ? Il en parle en tous cas de façon familière : « C'est un homme actif, intelligent, qui aime à causer du passé où il a joué un rôle » ; « il a plusieurs frères qui sont plus commerçants que marabouts »[598]. Par contre, Marty ne dit mot de la condamnation de 1909. Ce n'est plus d'actualité en 1920-1922, et ce sont les fiches de renseignements, et non Marty, qui gardent la trace de ce début de carrière difficile. Au début des années 1920, la page est tournée. L'ancien partisan de Samori est devenu un auxiliaire de confiance. On compte sur lui pour le contrôle du village Dioula.

Nous disposons aussi, sur Senoussi Diabi et sa famille, d'un témoignage plus récent. J. Holden a interviewé à Dabakala, le 19 mars 1968, Sulaiman Diabi, fils de Senoussi Diabi et petit-fils d'El-Hadj Mokhtar (« Sulaiman b. Sanasi b. al-Hajj Mukhtar »). Il en ressort, tout d'abord, que, comme nous l'avons déjà indiqué à propos de l'entrée de Samori à Bondoukou, « al-Hajj Mukhtar Gasama Diabi », ainsi qu'il est dénommé, homme alors âgé, juriste tijani érudit, fut délégué par l'imam Ibrahim Timité de Bondoukou, en 1895, auprès de Samori, pour négocier avec lui lorsque ce dernier faisait mouvement vers la ville après la défaite des troupes Abron. Al-Hajj Mukhtar Gasama aurait commencé par adresser de vifs reproches à Samori pour la manière dont il avait traité les musulmans du Gyaman. À la suite de cette rencontre, son fils Mukhtar Diabi fut chargé de remettre un message à l'imam Timité qui garantissait la sécurité de tous ceux qui voudraient revenir à Bondoukou[599]. Ce fils Mukhtar,

595. Ce n'est pas nécessairement un signe de déclin : les jeunes colporteurs de Dabakala collectent et vendent dans les villages alentour.

596. Toutes ces appréciations ont été ajoutées sur la fiche de 1913. Nous n'en savons pas plus sur cette lettre en arabe.

597. P. Marty, 1922 : 202. Sanankoro, le lieu où est né Samori, en Guinée, est aujourd'hui un village en ruines près de Kérouané (à 150 km au sud de Kankan), mais on notera que ce toponyme est assez courant en pays Malinké.

598. P. Marty, 1922 : 203.

599. « Samori did not enter Bondouku immediately, but settled in a temporary camp north of the town […] from which he opened negotiations for Bondoukou's surrender. The Almamy sent one of his men to seek out the aged Ladyi (al-Hajj) Mukhtar Gasama Dyabi, a learned Tijani jurist, who was instrumental in bringing peace to the town. At Samori's camp, Dyabi strongly reprimanded him for his treatment of the Gyaman Muslims, and as a result his son, Mukhtar Dyabi, was entrusted with a message to Imam Braimah [Ibrahim Timitay] guatanteeing the safety of all who wanted to return to Bondoukou » (A. Muhammad, 1977 : 247, qui cite les notes de terrain de J. Holden : « … interview with Sulaiman b. Sanasi b. al-Hajj Mukhtar » (19 March 1968) ».

chargé de porter le message, était donc, si l'on comprend bien, un frère de Senoussi et un oncle de Sulaiman.

Holden a aussi recueilli une rumeur selon laquelle certains des ascendants de Samori auraient accompagné al-Hajj Mukhtar Gasama au pèlerinage (« It is said that some of Samori's predecessors accompanied al-Hajj Mukhtar on a pilgrimage to Mecca »). On retrouve donc cette affirmation d'un lien de proximité particulier entre la famille de Samori et Al-Hajj Mukhtar qu'évoquait Marty (lequel parlait d'un lieu de naissance commun). Holden a également recueilli une information sur le rôle d'aîné prêté à El-Hadj Mokhtar/al-Hajj Mukhtar par rapport à Samori : « al-Hajj Mukhtar Diabi from the Tijani *zawiya* at Mecca is said to have given Samori his name and part of his education »[600]. On recoupe là, à nouveau, le témoignage de Marty selon lequel El-Hadj Mokhtar aurait été « le marabout et l'instituteur de Samory ». Marty et Holden ont donc été confrontés à un même même récit familial. Légende utilitaire ou prétention fondée ? Sulaiman, en tous cas, ne nomme pas Sanankoro.

On peut retenir de cette biographie la position en vue de cette lignée Diabi qui fut successivement proche de l'almamy de Bondoukou, de Samori et de l'administration coloniale. C'est l'exemple même de ces démarches d'adaptation réussies, familières à nombre d'élites « maraboutiques » locales.

Karamoko Salia et la lignée Bamba

La seconde personnalité islamique de la ville de Dabakala est alors Karamoko (ou Karamorho) Salia. Nous disposons de deux fiches de renseignements sur lui, l'une ouverte en 1912, l'autre en 1913[601].

Karamoko Salia est né à Bondoukou vers 1871 (fiche de 1912), vers 1889 (fiche de 1913) – soit une différence sensible entre les deux documents à cet égard. Il est qualifié de « Dioula » ou « Mandé-dyoula » et de « Kadria ». « A suivi les leçons de Karamorho Lassana à Bondoukou – A été affilié par El-Hadj Abdullay, de passage à Bondoukou » (fiche de 1912, qui distingue ici nettement le maître des études et le transmetteur de *wird*).

La fiche de 1912 précise que « son frère marabout et commerçant, est né et mort à Bondoukou ». Le double de la fiche de 1913 ajoute des informations supplémentaires : « Famille originaire de Foulboula [Fougoula] (Gold Coast)[602]. Son grand-père était

600. J. Holden, 1970 : 93.

601. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas [*sic*], canton de Dabakala, localité : Dabakala-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er Janvier 1912 au nom de Karamorho Salia ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong [*sic*], canton de Dabakala, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Karamoko Salia. Un double de cette fiche de 1913, qui figure dans le même classement, avec les mêmes caractéristiques mais au titre du cercle des Tagouanas, comporte quelques informations supplémentaires. Le « cercle des Tagouanas » n'entre en activité qu'à la date du 1er mars 1914. S'il est mentionné à la date du 1er janvier 1912 ou à celle du 1er janvier 1913 sur une fiche de renseignements, c'est qu'il s'agit de recopies postérieures dans laquelle, sans modifier la date ni le contenu du document, la nouvelle organisation administrative a été reportée. La mention du « cercle de Kong » en 1913 est, elle, cohérente avec la situation administrative du moment.

602. Fougoula, ou Fugula, est le nom dioula de Banda, un village situé à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Bondoukou, en Gold Coast. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, quand se produisit un vaste réveil islamique dans la région des Volta, à l'initiative des Saghanogho, de nouvelles dynasties enseignantes ont surgi dans cette zone, dont celle des Bamba à Fugula (I. Wilks, 1966a : 72). Nous y reviendrons à propos de Bondoukou.

dyoula de Bondoukou, Idrissa, commerçant musulman mais ne professant pas. Sa famille étrangère à Bondoukou y était établie depuis longtemps. Établi ici [Dabakala] depuis 1898 ».

Il est, comme Senoussi Diabi, de ceux qui ont rallié Samori et qui l'ont suivi de Bondoukou à Dabakala. Il était alors très jeune : « A suivi Samory de Bondoukou à Mara-Bidiassa [Marabadiassa]. Est rentré à Dabakala en même temps que Senoussi » (fiche de 1912).

Karamoko Salia est décrit comme une personne pauvre, ne possédant que quelques terres de culture et quelques moutons.

« Ne parle pas l'arabe mais l'écrit à peu près […] Apprend l'écriture arabe et annone versets Coran sans comprendre » (fiche de 1913).

Il a « 4 à 6 élèves depuis 6 ans » (double de la fiche de 1913). Sur la fiche de 1912, des ajouts ultérieurs mettent les effectifs en perspective : « Nombre d'élèves : 5 en 1913 – 4 en 1914 – 3 en 1915 – 4 en 1916 – 5 en 1917 – 6 en 1918 – 6 en 1922 – 8 en 1923 ». Ces élèves sont « du village même. Parents : cultivateurs ». « A chez lui quelques élèves des familles dyoulas de Dabakala » (fiche de 1913).

Karamoko Salia figure dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916, dont les informations à son sujet recoupent les précédentes, sauf sa date de naissance qui connaît une autre variation et passe vers 1878 : « Karamorho Salia, 38 ans, Kadria ». Il a eu pour maître « Karamorho Lassana, à Bondoukou ». Il ne détient qu'un ouvrage, le Coran et il a alors « 5 élèves »[603].

Le personnage est moins important que Senoussi Diabi : « influence qui ne dépasse pas son village » (fiche de 1912) ; « sans influence » (fiche de 1913). Il est aussi plus jeune. Son ralliement aux Français s'est fait apparemment sans difficultés. La fiche de 1912 indique qu'il est assesseur suppléant au Tribunal de cercle, et celle de 1913 qu'il « fait partie du Tribunal de province » (subdivision). Les Statistiques des écoles coraniques confirment sa qualité d'« assesseur au Tribunal de subdivision » en 1916. C'est donc un homme de confiance. Il est déclaré « obéissant » et son attitude « bonne », avec la mention : « nous est favorable » dans la fiche de 1912. « Rien à craindre. Suit les ordres qui lui sont donnés. C'est un jeune que nous pouvons facilement conduire et diriger comme nous l'entendrons » (double de la fiche de 1913).

Les notations élogieuses finales de l'administrateur Chartier, en partie reprises d'année en année, se succèdent :

1912. « Sérieux. Tranquille, jeune, suit les ordres qu'on lui donne ».
1913. « Sérieux. Tranquille, jeune, suit les ordres qu'on lui donne ».
« Donne satisfaction »
1914. « Bonne attitude. Sérieux. Bon magistrat »[604].

Karamoko Salia fréquente Senoussi Diabi, avec lequel il a, comme on l'a dit, fait le chemin de Bondoukou à Dabakala. En général, Karamoko Salia ne quitte pas Dabakala,

603. ANS, 5 G 63, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Dabakala.
604. ANS, 5 G 64, cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, localité de Dabakala, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Karamoko Salia. Il s'agit du double signalé ci-dessus.

mais la fiche de 1912 (actualisée) indique qu'il « a été à Groumania en 1921 voir son oncle chef de village et marabout », une intéressante connexion transversale sur la route de Bondoukou. Nous connaissons par ailleurs le nom de ce chef de village et marabout de Groumania : il se nommait Sitafa Bamba. C'était un autre de ces notables locaux, également assesseur adjoint au Tribunal de subdivision[605]. Karamoko Salia fait aussi partie, ce que n'indiquent pas les fiches de renseignements, de ce lignage Bamba.

La lignée Bamba

Marty signale, en effet, une famille « Bama » (pour « Bamba », comme nous le verrons ci-dessous) qui s'était installée à Dabakala avec l'autorisation de Samori :

« Karamoko Salia, Baba Béma et Béma Bama [Bamba], tous trois cousins, nés tous trois vers 1880, sont des personnalités mandé dioula de quelque envergure. La famille est originaire de Foulboula dans la Gold Coast[606]. L'ancêtre Idrassa [Idrissa] fut arrêté à Bondoukou par les besoins de son commerce et s'y installa. Il eut quatre fils, qui se sont dispersés entre Bondoukou, Dabakala et Kong, et dont la nombreuse progéniture est perpétuellement sur les grands chemins en quête de gains commerciaux.

[…] La famille Bama [Bamba] est à Dabakala depuis 1898 avec l'autorisation de Samory. Les trois cousins sont surtout commerçants, quelque peu cultivateurs et, à temps perdu, maîtres d'école. La clientèle scolaire de chacun d'eux ne dépasse guère la demi-douzaine d'élèves. Ils n'ont qu'une très minime instruction arabe, même Karamoko Salia qui paraît le plus lettré, et dont on a fait un juge au tribunal de subdivision. Leur instruction s'est faite à Bondoukou, auprès de Karamoko Lassana. Ils ont reçu l'ouird qadri d'un missionnaire de Bou Kounta de Tivaouane, Ahmadou Kounta, aujourd'hui disparu du pays. Ce sont des jeunes gens tranquilles et corrects »[607].

Marty est d'ailleurs le seul à faire état de cette affiliation qadiri par un missionnaire de Bou Kounta nommé Ahmadou. La fiche de 1912 mentionnait bien l'appartenance de Karamoko Salia à la Qadiriyya mais elle donnait un autre nom au transmetteur du *wird* qadiri : « A été affilié par El-Hadj Abdullay, de passage à Bondoukou ».

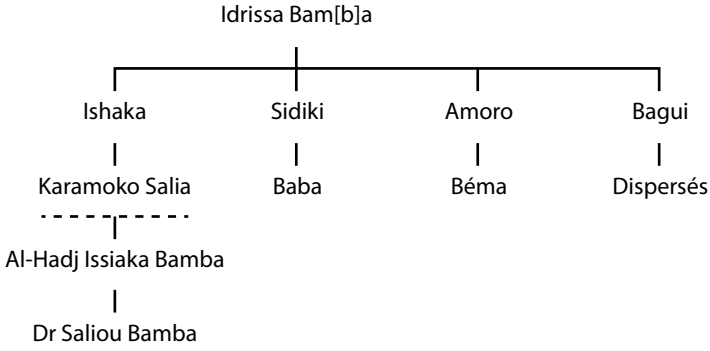
Marty accompagne cet exposé d'un tableau généalogique, qui montre la position de Karamoko Salia, un petit-fils d'Idrissa Bamba, dans cette lignée. Nous avons complété ce tableau avec d'autres données.

605. Nous renvoyons le lecteur à notre présentation de la situation à Groumania (cercle du Baoulé) : chapitre 21 ci-après.

606. Marty reprend ici littéralement les informations de la fiche de 1913. Nous avons indiqué plus haut qu'il s'agissait vraisemblablement de Fugula, ou Banda, un village situé à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Bondoukou, en Gold Coast/Ghana. C'était un foyer de *'ulamā'* Bamba (I. Wilks, 1966a : 72).

607. P. Marty, 1922 : 203-204.

Généalogie de la famille de Karamoko Salia d'après P. Marty, 1922 : 203.
En dessous de la ligne de pointillés : compléments issus de la nécrologie du Dr Saliou Bamba



Nous avons prolongé ce tableau grâce à la notice nécrologique d'un descendant direct, le Dr Salia Bamba (m. 2008)[608], qui fut un personnage important de l'islam ivoirien contemporain. Celui-ci portait, selon l'usage, le nom de son grand-père, Salia Bamba, auprès duquel il avait commencé à étudier. Salia Bamba, le grand-père, est précisément celui qui est connu dans les sources que nous venons d'analyser sous le nom de Karamoko Salia. La notice nécrologique du petit-fils désigne Salia Bamba, le grand-père, comme « un grand imam et un érudit », que la communauté venait consulter sur toutes les questions islamiques.

Né en 1930 à Dabakala, « de parents originaires de Bondoukou », le futur docteur Salia Bamba vint à Abidjan, en 1950, pour rejoindre son père Al-Hadj Issiaka Bamba, présenté comme « mufti général de Côte d'Ivoire » et imam principal de la grande mosquée de Treichville[609] – plus couramment désignée comme « la mosquée dioula »[610]. En 1964, il partit en Arabie saoudite et y suivit un cursus primaire et secondaire complet en arabe, puis il entra, en 1974, à l'université de Médine (une institution officielle wahhabite, ouverte notamment aux étudiants d'Afrique et d'Asie)[611]. De retour au pays en 1994, il prit la direction du Centre de l'Appel Islamique de Treichville, devenant l'imam de sa mosquée. De 1994 à 1999, il fut le premier vice-président du Conseil supérieur islamique (CSI) de Côte d'Ivoire et, de septembre 2007 à décembre 2008, président de l'Académie nationale des Oulémas de Côte d'Ivoire. Il mourut aux Lieux saints lors de son pèlerinage à La Mecque, en 2008.

608. https://www.facebook.com/Dr-Salia-Bamba-Rahimahullah-472810169539003/ qui contient aussi des enseignements et des prédications en ligne (consulté en mai 2018). Cette biographie n'est plus accessible sur ce site, ni sur d'autres qui l'avaient reprise.
609. Issiaka Bamba, le père de Salia Bamba, figure au nombre des « imams traditionalistes » recensés par Marie Miran, qui signale aussi ce fils wahhabite (2006 : 109, 187, 292).
610. Voir Marie Miran, *ibid.*
611. Il y obtint la licence en Chari'a. Il fut ensuite admis à l'université Umm al-Kura de La Mecque, où il soutint un magister (« la laïcité et ses effets dans la vie européenne »), puis prépara un doctorat (« Sa thèse devait lui permettre d'analyser les moyens utilisés par la civilisation européenne pour vaincre la civilisation islamique dans l'Afrique occidentale »), qu'il soutint en 1992.

Cette biographie illustre les migrations d'une lignée de lettrés de Bondoukou à Dabakala, puis à Abidjan, en la personne de Karamoko Salia, d'Issiaka son fils, puis du Dr Salia Bamba, le petit-fils. Elle démontre les multiples modes d'adaptation des membres d'une lignée « cléricale » aux opportunités du moment. La famille était qadiri selon les fiches de renseignements de 1913, le descendant le plus en vue, lui, est devenu wahhabite.

Bamori/Bamory Coulibaly

Sur Bamory Coulibaly (Bamori Koulibali chez Marty), nous avons deux fiches qui semblent avoir été ouvertes la même année, en 1912[612]. L'une (en 5 G 64) est ouverte au titre du cercle de Kong, la seconde (en 5 G 59) au titre du cercle des Tagouanas, ce qui indique que la seconde est vraisemblablement une recopie effectuée en1914 (date de création du « cercle des Tagouanas »).

Bamory Coulibaly est né « à Bokala[613] vers 1835 » (5G64) – « vers 1744 », indique, de façon fantaisiste la fiche classée en 5 G 59 (lire plutôt : « vers 1844 ? »). Dans les deux cas, cela lui ferait un âge canonique. Marty a retenu pour sa part, la date, plus vraisemblable, de 1855[614]. Bamori Coulibaly est qualifié de « Mandé-Dyoula » (5 G 64), ou « Bambara » (5 G 59) [d'origine Sénoufo pour Marty]. Il est présenté sans affiliation confrérique et il a eu pour maître son père Karamokho Sékou (5 G 64 et 5 G 59).

Il « s'est réfugié à Bondoukou quand Samory vint à Dabakala. Revint au Djimini après le départ de Samory » (5 G 64) – soit le chemin inverse de celui des deux personnages de Dabakala que nous avons présentés ci-dessus. Il est qualifié de « pauvre » (5 G 64). Par contre, il a une « situation aisée. Possède des troupeaux » (5 G 59), dans la même fiche qui le qualifie de « vieux » et dont le contenu actualisé est sans doute le plus récent.

Il dirige une école, mais il « ne parle pas l'arabe, lit et en comprend rien [*sic*] » (5G64). La fiche classée en 5 G 59 est plus positive : « Connaît la lecture et l'écriture ». Le nombre de ses élèves, dont les parents sont des cultivateurs du village, est indiqué et a été complété jusqu'en 1923 sur la fiche classée en 5 G 59 : 1 (1913-14-15) – 6 (1916) – 4 (1917) – 5 (1923).

Sa « valeur morale » est jugée « moyenne » (5 G 64.), « bonne » (5 G 59). « Rien à craindre », est-il encore écrit (5 G 64). Il « a souvent été réprimandé pour l'apathie de son village ». Il sort peu « va de temps en temps dans les villages voisins » (5G64). La notation signée par Chartier en 1912, le décrit comme un personnage falot : « Nul sans influence, ni au point de vue islam, ni au point de vue politique » (5 G 64). La réprimande dont il est question plus haut indique qu'il était le chef du quartier de Dabakala-Koro, bien que cette fonction ne soit pas autrement signalée dans les fiches de renseignements. Marty va le confirmer.

612. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, localité de Dabakala Koro, fiche de renseignements au nom de Bamori Coulibaly, sans date [signée par Chartier, 1912] ; ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton Djimini-Ouest, localité de Dabakala-Koro, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Bamory Coulibaly. Ces fiches comportent de petites variations, qui sont signalées au fur et à mesure.

613. Bokala est le nom d'un village situé à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Dabakala sur la route de Katiola. Marty parle de « hameau voisin » de Dabakala.

614. P. Marty, 1922 : 204.

Marty parle de Bamori Coulibaly assez longuement. Nous relevons dans sa notice, à la fois les éléments puisés dans les deux fiches déjà citées et recomposés par lui, et des informations complémentaires ou entièrement nouvelles. Il est possible qu'il l'ait rencontré.

> « Nous trouvons ici –écrit-il – le premier représentant de l'islam chez les Senoufo : Bamori Koulibali. Il est vrai que ce n'est pas lui qui s'est converti à l'islam, mais son arrière grand-père Amoro, qui paraît bien avoir été un captif. C'est son patron, on dit aujourd'hui son maître spirituel, Amoro Diabaraté, qui l'aurait amené à l'islam et l'aurait marié à une jeune Mandé. Son fils Karamoko Mori, élevé par une mère dioula au milieu de Dioula, se dioulisa complètement, si j'ose dire. Ses descendants, Karamoko Sékou et Bamori Koulibali, font aujourd'hui partie intégrante du peuple dioula et ne veulent plus rien avoir de commun avec les Senoufo animistes. C'est même avec peine qu'ils avouent leur ascendance senoufo, parce que sans doute elle évoque le souvenir de la servitude ancestrale. Bamori, chef du village de Dabakala-Koro, est né vers 1855, au hameau voisin de Bokala ; il a fait des études médiocres, dont il ne lui est resté absolument rien. Il a eu la prétention d'instruire ses fils ; il y a renoncé. Il n'est sorti de Dabakala que pour se réfugier à Bondoukou, lors du passage de Samory. Il y revint au départ de l'almamy. C'est un excellent homme, mais mou, apathique, et qui n'est pas capable de diriger son village. Il a reçu l'ouird qadri d'un Bobo Dafing, Hadji Adama, venu de Conakry, missionnaire d'islam et commerçant ambulant, mort en 1915 dans le Baoulé. Cet Adama disait avoir été affilié à la voie qadri, à la zaouïa même de La Mecque par un Hadji Mori [?] »[615].

L'homme a visiblement intéressé Marty.

La liste des karamokos de Dabakala d'après les Statistiques des écoles coraniques (1916)

Après avoir analysé les fiches de renseignements ouvertes en 1912 et 1913, nous pouvons effectuer une récapitulation élargie des karamokos locaux en utilisant les Statistiques des écoles coraniques du cercle des Tagouanas de 1916[616], que nous avons déjà exploitées pour compléter certains des profils biographiques ci-dessus. Ces Statistiques présentent la situation à Dabakala en distinguant deux quartiers : Dabakala Koro (« Dabakala le vieux »), le village ancien, qui vient d'être cité à propos de Bamori Coulibaly, et Dabakala-Dioulasso, le quartier Dioula :

615. P. Marty, 1922 : 204.
616. ANS, 5 G 63 et 5 G 64 (200 Mi 783), cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Dabakala. Les deux copies sont identiques.

Bamoro/Bamori Coulibaly

À Dabakala Koro, nous retrouvons donc : « Bamoro [*sic*][617] Coulibaly, 72 ans », déclaré sans appartenance confrérique, qui a eu pour maître « Karamoko Sékou, à Dabakala, 1 élève ». Le nom du maître correspond à celui indiqué dans les fiches de renseignements concernant « Bamori Coulibaly ». De même, la mention de « 1 élève » correspond également au nombre mentionné dans l'une de ses fiches de renseignements actualisée (5 G 59, 1912) pour les années 1913-1914-1915. L'âge de 72 ans indique une date de naissance vers 1844 (qui peut recouper également celle suggérée dans sa fiche de renseignements classée en 5 G 59 où figurait, par erreur, « 1744 », sans doute pour 1844)[618]. Le Coran et le Salatou sont désignés comme les ouvrages qui servent à son enseignement.

Les différentes sources le concernant sont unanimes à le considérer sans affiliation confrérique, sauf Marty.

Karamoko Yahia et Senoussi Diabi

À Dabakala Dioulasso, figurent « Karamoko Yahia, 57 ans, Kadria », élève de « Karamoko Lassana, à Bondoukou, 3 élèves », et « Senoussi Diabi, 52 ans, Tidjania », élève d'« El-Hadj Moktar, à Bondoukou, 12 élèves ».

Karamoko Yahia (Karamoko Yaya avait été signalé en 1910[619], mais il était absent des fiches de renseignements. Comme pour Karamoko Salia, il est indiqué qu'il a suivi les enseignements de Karamoko Lassana à Bondoukou, ce qui souligne, une fois de plus dans ces documents, les communications suivies qui existent entre Dabakala et Bondoukou. Quant à Senoussi Diabi, l'ancien samorien, devenu chef du village dioula et assesseur au tribunal de cercle, nous l'avons présenté plus haut et nous avons déjà utilisé à cette occasion cette ligne des Statistiques, en la confrontant avec les fiches de renseignements le concernant.

Les autres karamokos de Dabakala signalés par Marty

Marty est le seul à nommer trois autres personnalités islamiques de la ville.

Soumaïla Touré

Marty présente Soumaîla Touré comme l'« almamy » de la mosquée de Dabakala. Il est « né vers 1860 à Dienné. Il vint à Bondoukou vers 1895 dans un but de commerce, et s'installa finalement à Dabakala, auprès de Karamoko Salia. Il avait femme et enfants à Dienné ; il les a abandonnés et ne les a jamais revus. Il s'est remarié ici. Il raconte que ses ancêtres étaient originaires de Tombouctou, mais qu'à la suite de disputes avec les Meiga, ils durent s'expatrier et vinrent alors à Dienné. Il a reçu l'ouird qadri de son père Abdour-Rahman, qui l'avait reçu du cheikh Sidi-l-Bekkaï lui-même (m. 1865), lors de

617. Son nom est orthographié « Bamoro Coulibaly » dans les deux copies, peut-être par suite d'une confusion avec la ligne précédente qui concerne un « Bamoro Coulibaly » de Darhala. Les renseignements biographiques concordants permettent d'y reconnaître le même personnage.

618. La copie classée en 5 G 64 le faisait naître en 1835 –, dont Marty a peut-être fait en 1855.

619. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910. Contient une liste de 15 notables musulmans de la Côte d'Ivoire auxquels la lettre de Saad Bouh à son frère Ma al-Aynin a été envoyée. Karamoko Yahia est l'un de ces quinze.

ses guerres contre les Omariens tidianistes. Il se rattache directement à la voie des Kounta. Sans instruction, sans école, sans livres, Soumaïla est un almamy de fortune. Il ne fait aucun prône le vendredi »[620].

Mamadou Sékélé Diabi

Selon Marty, « Mamadou Sékélé Diabi est d'origine Diakanké de Touba (Guinée). Son père Al-Hadji Issahaka y était né. Étant allé à La Mecque, il s'arrêta à son retour à Bondoukou, vers 1890, et s'y fixa. Son fils est venu s'installer à Dabakala après la mort de son père. Il dirige sans grande science une petite école de 5 enfants. Il a reçu l'ouird tidiani de son père, qui le reçut lui-même à La Mecque, de Tahar Mounteili. Par Mohammed Amor-l-Ain, et Al-Hadj Ali on arrive au cheikh Tidjani, fondateur de la Voie. La plupart des affiliations tidjanïa de Tombouctou dérivent de cet Hadji Issahaka »[621].

L'intérêt de la notice de Marty sur Mamadou Sékélé Diabi, absent, lui aussi, des fiches de renseignements, tient notamment à cette *silsila* tijani, qui passe par « Al-Hadji Issahaka ». Marty, qui attribue, en outre, à ce dernier l'origine de la plupart des affiliations tijani à Tombouctou, l'ignore pourtant dans ses *Études sur l'islam et les tribus du Soudan,* publiées deux ans plus tôt. Dans le chapitre consacré à Tombouctou, il attribue la diffusion de la Tijaniyya dans cette ville au « cheikh Ahmed Zerrouq, originaire de Djenné, mais missionnaire des zaouïa de Fez ». Les figures tijani les plus marquantes de la ville, ajoute-t-il, sont « le cadi Ahmed Baba et l'imam Soyouthi, etc. »[622].

L'originalité principale de cette *silsila* vient des chaînons invoqués. Elle remonte, en effet, à « al-Hadj Ali », c'est-àdire à Sidi al-Hajj ʻAli al-Tamasini (1766-1844), grand disciple d'Ahmad al-Tijani, le fondateur, et son successeur immédiat (1815). Tamasin (Temacine), qui se situe dans l'est de l'Algérie, près de Touggourt, est une des deux *zawiya* principales de la confrérie en Algérie. Une rivalité structurelle a opposé les deux Maisons de Tamasin et de Ain Madhi (village natal d'Ahmad al-Tijani), c'est-à-dire celle du grand disciple et premier successeur et celle des fils et petits-fils d'Ahmad al-Tijani. Une alternance, qui fonctionna partiellement, avait été prévue entre elles pour la direction de la confrérie. Ainsi, « Mohammed Amor-l-Ain », c'est-à-dire Sidi Muhammad [Ma'ammar, ʻAmmar] al-ʻId (m. 1875), était le fils de Sidi al-Hajj ʻAli al-Tamasini, et son successeur à la tête de la confrérie (1853-1875), après une alternance avec un fils d'Ahmad al-Tijani[623]. Par contre, nous n'avons pas identifié « Tahar Mounteili », celui qui aurait été l'initiateur d'Al-Hadji Issahaka à La Mecque.

Cette transmission tamasinienne vaut d'être relevée , bien qu'elle ne soit pas sûre. Elle se différencie notamment des transmissions omariennes ou marocaines, plus habituelles dans cette zone. On note aussi à nouveau, à cette occasion, le lien entre pèlerinage et affiliation à la Tijaniyya, déjà observé plusieurs fois – que l'affiliation tijani soit, comme dans ce cas, la conséquence du séjour aux Lieux saints, ou qu'elle ne le soit pas. De

620. P. Marty, 1922. : 204-205.
621. P. Marty, 1922 : 205.
622. P. Marty, 1920, t. 2 : 4.
623. Voir la généalogie et les commentaires sur la succession dans X. Depont et O. Coppolani, 1897 : 422, et Jillali El Adnani, 2007:173-174.

même, on retrouve, dans le parcours de Mamadou Sékélé Diabi, cette référence récurrente à la circulation des karamokos et des commerçants entre Bondoukou et Dabakala.

Karamoko Youssoufou

C'est le troisième personnage mentionné par Marty, absent, comme les précédents, des fiches de renseignements : « À signaler enfin à Dabakala-Koro un autre descendant du [*sic* – : lire « de »] Senoufo Karamoko Youssoufou, dont le sixième ancêtre a été converti à l'islam par son maître spirituel, ou plus vraisemblablement par son patron, Ahmadou Diabaraté. Il est aujourd'hui, et depuis plusieurs générations, nationalisé [*sic*] Mandé-Dioula. Il est qadri de l'obédience de Karamoko Féré Mori, qu'on verra ci après »[624]. Nous retrouverons Féré Mori à M'Borla Dioulasso, un village au nord de Dabakala. On notera aussi, dans ce cas de conversion d'un Sénoufo à l'islam (un ancêtre de Karamoko Youssoufou), comme dans celui de l'ancêtre de Bamori Coulibaly, l'influence du lignage Diabaraté dont les membres, venus notamment de Kong, ont propagé l'islam dans ces zones.

Conclusion

La plupart des marabouts de Dabakala, au début du XXe siècle, sont donc passés par Bondoukou, villle partenaire, qui apparaît comme le pôle régional. Les pèlerins mentionnés ci-dessus, par exemple, s'y sont rendus à leur retour des Lieux saints.

Le passage de Bondoukou à Dabakala, villes distantes de 250 km, est aussi lié, pendant cette période, à l'histoire samorienne. L'« Almamy » a occupé ces deux villes, qu'il a marquées par sa présence. L'attitude des karamokos de Dabakala à l'égard de Samori a été diverse. Nous verrons plus loin celle des clercs de Bondoukou.

Rappelons brièvement les « états de service » samoriens de ceux dont nous venons de présenter les biographies d'après leurs fiches de renseignements.

Senoussi Diabi fut le plus engagé avec Samori. Il avait été envoyé par son père négocier avec Samori à Bondoukou. « Originaire de Bondoukou où il s'était compromis pour Samory, il a dû se réfugier dans le Djimini quand les sofas ont évacué Bondoukou »[625].

« De Bondoukou a suivi Samory jusqu'à Mara-Bidiassa [Marabadiassa]. Était adjoint à l'imam de Samory. Grande influence auprès de ce dernier. […] Lors de notre occupation, a été mis en résidence forcée à Dabakala »[626].

De même, Karamoko Salia, autre figue islamique de Dabakala, « a suivi Samory de Bondoukou à Mara-Bidiassa [Marabadiassa]. Est rentré à Dabakala en même temps que Senoussi [Diabi] »[627].

624. P. Marty, 1922 : 205.
625. F.J. Clozel, dans F.J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.
626. ANS, 5 G 59, cercle desTagouanas, canton de Dabakala, village de Dabakala-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Senoussi Diabi. Marty interprète sa venue à Dabakala de façon plus volontaire de sa part : « quand Samory eut été vaincu, […] Sanoussi vint se réfugier à Dabakala » (P. Marty, 1922 : 202).
627. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas [*sic*], canton de Dabakala, village de Dabakala-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er Janvier 1912 au nom de Karamorho Salia. Rappelons que Marty offre une

Bamori/Bamory Coulibaly, lui, « s'est réfugié à Bondoukou quand Samory vint à Dabakala. Revint au Djimini après le départ de Samory »[628]

De ces trois karamokos de Dabakala, deux d'entre eux ont donc servi Samori et le troisième l'a fui à deux reprises en une sorte de chassé-croisé.

D'autres groupes avaient, en outre, quitté Bondoukou pour Dabakala pour fuir Samori lors de l'arrivée de celui-ci à Bondoukou, tels les Noumourou forgerons et les Ligbi, qui, selon Marty, sont « partis presque tous à Dabakala avec leur chef Sanoussi, après la conquête de Samory »[629]. D'une façon plus globale, comme on le verra, la ruine de Bondoukou entraîna une dispersion de lettrés dans de nombreuses directions, au gré des occasions et des protections. Dabakala fut l'une d'entre elles. Il existe ainsi entre les deux villes une sorte de complémentarité que ces mouvements de lettrés dans les deux sens, joints à ceux des commerçants, sont venus souligner.

Nous pouvons tirer une autre leçon de ces biographies. Si l'on en croit Marty, deux des karamokos de Dabakala (Bamori Coulibaly et Karamoko Youssoufou) étaient des descendants de Sénoufo devenus Dioula et musulmans, plusieurs générations auparavant – signe d'un mouvement de conversion sans doute plus vaste que ces quelques traces ne peuvent l'indiquer. Les fiches de renseignements sont silencieuses sur ce point. Si l'on suit les informations recueillies par Marty, il y aurait eu, un ou deux siècles auparavant (entre trois et six générations selon les exemples cités), des conversions de Sénoufo dans cette zone à l'instigation de missionnaires venus « de Kong », ou d'ailleurs. Marty signale, à cet égard, le rôle islamisateur de membres du lignage Diabaraté.

Enfin, en sautant les générations dans l'autre sens, Dabakala apparaît aussi comme un foyer islamique dans la longue durée. Des originaires de Dabakala ont, en effet, acquis, dans la seconde moitié du XXe siècle, une certaine notoriété. Nous avons déjà noté l'exemple de la famille Bamba et de plusieurs de ses membres, qui ont migré de Bondoukou à Dabakala, puis à Abidjan et ont acquis une stature nationale. Une autre personnalité islamique contemporaine est également originaire de Dabakala. Le premier président de l'Union culturelle musulmane (UCM) de Côte d'Ivoire, après l'indépendance, Béma Coulibaly, était « un Dioula né en 1921 à Dabakala, où il avait fait ses premières classes à l'école coranique »[630]. Il est vrai qu'il devait plus sa position à sa qualité de fonctionnaire (receveur des Postes) et à ses responsabilités locales dans le PDCI-RDA qu'à ses compétences approfondies en matière islamique, mais cela ne change pas le sens de notre propos. Sans vouloir généraliser, Dabakala apparaît donc aussi comme un lieu à partir duquel de nouveaux cadres de la communauté musulmane du pays ont pu émerger.

version différente de sa venue et de celle des siens à Dabakala : « La famille « Bama » (Bamba) [celle de Karamoko Salia]est à Dabakala « depuis 1898 avec l'autorisation de Samory » (P. Marty, 1922: 203).

628. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, localité de Dabakala Koro, fiche de renseignements au nom de Bamori Coulibaly, sans date [signée par Chartier, 1912].

629. P. Marty, 1922 : 218. Les Ligbi sont des Mandé dont l'implantation est ancienne.

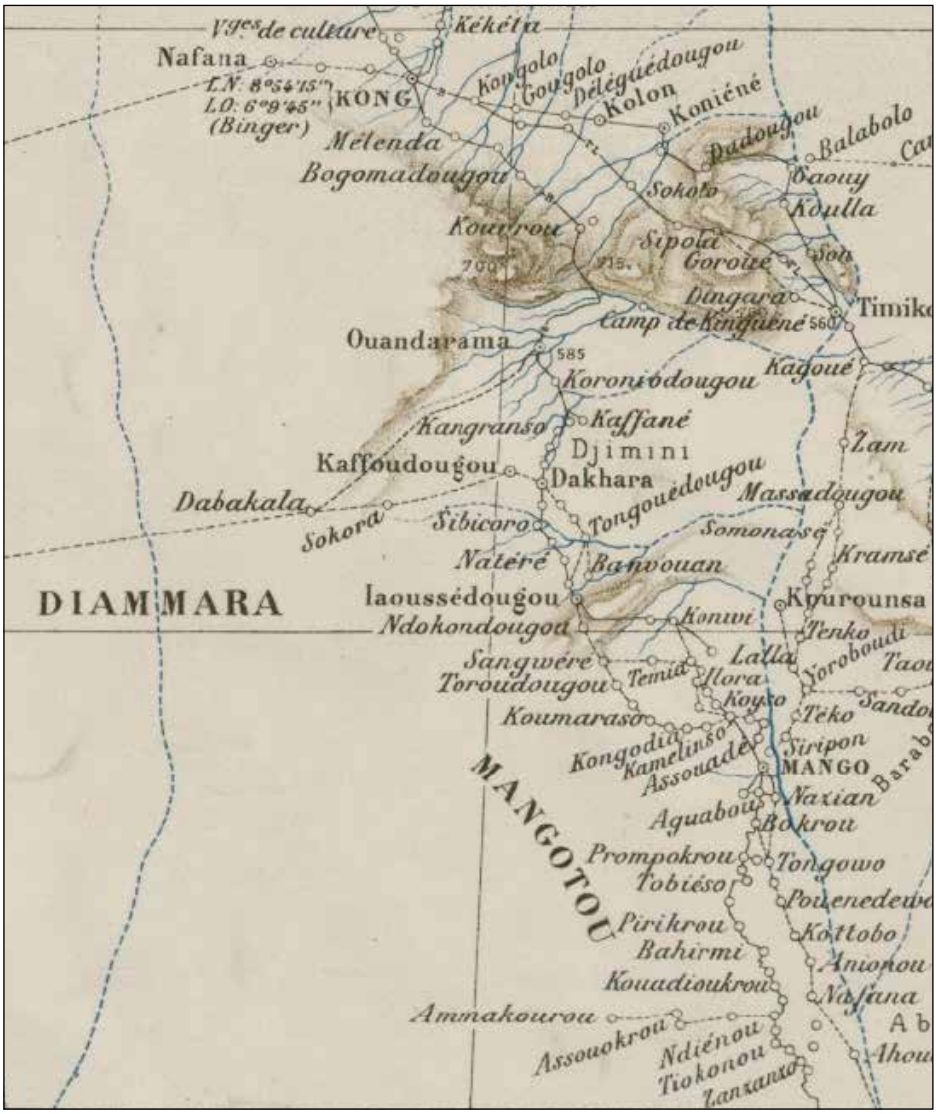
630. M. Miran, 2006 : 207-208.

Les villages musulmans du cercle des Tagouanas

Sur les villages musulmans qui entourent Dabakala, à la fois dans un rayon proche et dans une zone plus large portant jusqu'à une soixantaine de kilomètres, nous disposons, paradoxalement, d'une certaine abondance de sources couvrant une partie des années 1910 alors que les statistiques administratives y comptent alors moins de 3 500 musulmans. Grâce à elles, nous pouvons reconstituer la géographie des implantations musulmanes dans cette partie du cercle de Kong, qui est devenu, en mars 1914, le cercle des Tagouanas. Les musulmans y sont nettement minoritaires au sein des populations Sénoufo, principalement Djimini et Diamala du cercle.

Pour accompagner cette présentation, nous avons utilisé deux cartes (ci-après). Ces cartes, notamment celle de 1891, qui résultent de compilations de rapports de missions et de notes de terrains de voyageurs ne peuvent être considérées comme absolument exactes. Elles fournissent une représentation des positions de différents sites d'après les informations géographiques de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Ces réserves étant admises, cette cartographie de l'époque peut nous servir ici de guide.

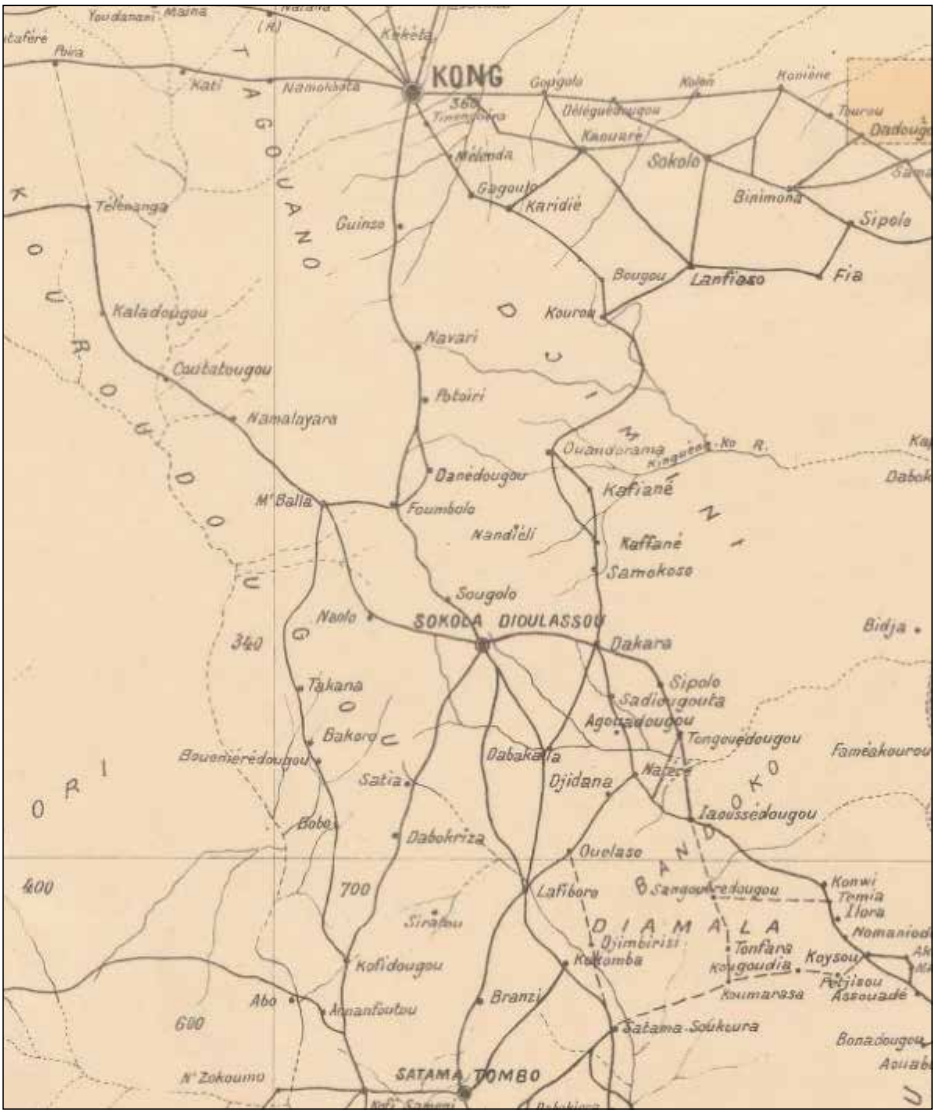
Cartes de la région de Dabakala (1891 et 1902)



Les régions du Diammara (ou Diamala) et du Djimini sont représentés au centre de la carte. Plusieurs des lieux discutés dans le texte figurent dans cette carte : Ouandarama (entre Kong et Dabakala), Kaffoudougou, Natéré et Iaoussédougou (vers l'est de Dabakala), sur une direction qui mène au Mango (Groumania). Le fleuve qui coule à l'est est le Comoé.

Source : Extrait de la Carte de l'Afrique (24, Segou Sikoro : Afrique, région centrale), dressée et dessinée par Richard Régnauld de Lannoy de Bissy, 1891. Service géographique de l'armée (Paris). Échelle 1: 2 000 000.

Carte de la région de Dabakala (1902)



Sont représentés : le Diamala, au sud de Dabakala, et le Djimini, au nord. On reconnaît les positions de Ouandarama (au nord de Dabakala), Natéré et Iaoussédougou (à l'est et au sud-est de Dabakala), Satama Sokoura (au sud de la carte). Source : Extrait de la Carte de la Côte d'Ivoire, dressée par Alex.-J. Bourdariat, 1902.

Échelle : 1 :600 000.

Distance Kong-Dabakala : 64 km. En une décennie, la connaissance géographique du terrain est devenue beaucoup plus précise.

Les listes des villages, des karamokos et des écoles du cercle des Tagouanas

Nous avons à notre disposition trois listes successives, qui se recoupent partiellement et se complètent. Leur présentation séparée permet une meilleure utilisation. Ce sont :

– la liste des villages musulmans du cercle des Tagouanas (v. 1914) ;
– la liste des karamokos du cercle des Tagouanas (v. 1914) ;
– la liste des écoles coraniques du cercle des Tagouanas (1916) ;

Villages musulmans du cercle des Tagouanas (nombre de musulmans, nombre de marabouts et nombre d'imams), vers 1914[631].

Nom du village	Nombre de musulmans	Nombre de marabouts	Nombre d'imams
Satama Sokoura	655	3	1
Satama Sokoro[1]	873	2	1
Natoplé	239		
Dangbouasso	196		
Kafoudougou[2]	81		
Dabakala Dioulasso	154	3	1
Soungbouo Dioulasso	82		
Ouandarama[3]	158	1	1
Takana Dioulasso[4]	172	2	
Broubrou[5]	65		
Tintinkan Dioulasso[6]	103	2	
Kaolo Dioulasso[7]	97		
Natéré Dioulasso[8]	128		
Kpama [Di ?]Oulasso	122		
Babadougou[9]	62		
Yaoussedougou[10]	41		
Nom illisible (tache d'encre)	60		
Nom illisible (tache d'encre)	34		
TOTAL	**3 322**	**13**	**4**

1. Les deux Satama (Sokoura et Sokoro), qui sont distants d'une vingtaine de kilomètres, sont situés à une soixantaine de kilomètres au sud de Dabakala.
2. Kafoudougou est situé à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Dabakala.
3. Ouandarama, ou Wandérama, est situé à 38 km au nord de Dabakala.
4. Takana-Dioulasso est situé à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest de Dabakala.
5. Brou Brou, ou Borou Borou, est situé à 2 km de Bonadougou (ou Bounadougou), qui est à 35 km à l'ouest de Dabakala.
6. Tintinkan-Dioulasso, ou Tindikan-Dioulasso, est situé à 5 km au sud-est de Dabakala.
7. Kaolo-Dioulasso, ou Kawolo-Dioulasso, est situé à 12 km au sud-ouest de Dabakala.
8. Natéré, ou Natéré-Dioulasso est situé à 12 km au sud-est de Dabakala.
9. Babadougou est situé à 14 km au sud-est de Dabakala.
10. Yaoussédougou est à environ 25 km au sud-est de Dabakala, sur la route de Groumania.

Comme leur nom l'indique dans la plupart des cas (noms en – dioulasso ou en – dougou), il s'agit des villages Dioula du cercle situés autour de Dabakala. Les chiffres

631. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams », s. d. [v. 1914],

auxquels l'Administration parvient dans cette statistique sont finalement assez modestes : 3 322 musulmans répartis entre 16 villages (y compris le quartier Dioula de Dabakala), encadrés par 13 marabouts, et/dont 4 imams.

Seuls 4 villages ont des imams déclarés : outre Dabakala-Dioulasso, les deux Satama et Ouandarama. Ce sont effectivement des points forts de l'implantation musulmane dans le cercle des Tagouanas.

Vers la fin de son développement sur la subdivision de Dabakala, Marty a dressé une liste complémentaire des « autres villages » musulmans de la subdivision de Dabakala, Pour ce faire, il a repris directement les données correspondantes de ce tableau et il en fournit donc une seconde version dérivée (amputée des centres principaux qu'il a décrits auparavant tels Dabakala, Mborla-Dioulasso, Ouandarama et les deux Satama). Il est intéressant de confronter la source avec l'usage qu'il en a fait sous forme d'énumération[632]. Nous indiquons ainsi, côte à côte, les données du tableau (v. 1914)[633] et celles indiquées par Marty (1920-1922). Celui-ci en fait l'annonce en ces termes : « Quelques autres villages de ces provinces senoufo du Djimini et du Diamala renferment encore des colonies mandé-dioula et musulmanes, mais elles ne possèdent ni école, ni personnages notoires. À citer parmi ces colonies musulmanes : … ».

Extrait du tableau des villages musulmans du Djimini et du Diamala (cercle des Tagouanas), vers 1914 (ANS, 5 G 64) et, en vis-à-vis, à titre de comparaison, la liste des « autres villages » musulmans du Diamala et du Djimini énumérés par Marty (1922 : 211).

Nom du village	Nombre de Musulmans	Version Marty
Natoplé	239	239 âmes
Dangbouasso	196	196 âmes
Kafoudougou	81	« Kafardougou » 81 âmes
Soungbouo Dioulasso	82	
Takana Dioulasso	172	172 âmes
Broubrou	65	85 âmes
Tintinkan Dioulasso	103	105 âmes
Kaolo Dioulasso	97	97 âmes
Natéré Dioulasso	128	128 âmes
Kpama [Di ?] Oulasso	122	« Kpana Oulasso » 122 âmes
Babadougou	62	62 âmes
Yaoussedougou	41	« Yaoussedgou Dioulasso » 41 âmes
Nom illisible (tache d'encre)	60	« Kankirasso » 60 âmes
Nom illisible (tache d'encre)	34	/

La dépendance de Marty par rapport au tableau initial est donc tout à fait évidente, à quelques différences mineures près. Dans le cas de Kafoudougou, le nom du village recopié en « Kafardougou » est probablement fautif. Il en est de même pour Yaoussédougou, abrégé en « Yaoussedgou ». Kpama Oulasso est aussi devenu « Kpana

632. P. Marty, 1922 : 211.
633. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams », s.d. [v. 1914].

Oulasso », mais nous n'avons pas identifié ce village. Enfin, le nombre de musulmans est passé de 65 à 85 à Broubrou et de 103 à 105 à Tintinkan Dioulasso. À son actif, la liste de Marty permet une lecture du nom du village de Kankirasso, taché sur l'original, qui n'a cependant pas été identifié.

La liste des karamokos du cercle des Tagouanas (v. 1914)

Un nouveau tableau[634] présente une liste nominative et numérotée des 12 « marabouts » du ressort de Dabakala vers 1914.

Deux localités arrivent en tête : Dabakala et Satama-Sokoro – chacune d'entre elles avec trois noms. Ce nouveau document recoupe, en partie, le précédent. On y reconnaît des villages déjà cités, ainsi que ceux de Mborla-Dioulasso et de Darhala qui manquaient à la « géographie islamique » du cercle dans le tableau précédent. Pour Dabakala, nous retrouvons les karamokos dont les biographies ont été analysées ci-dessus. Pour les autres sites, les noms indiqués vont faire l'objet, ci-après, d'une présentation par village.

Cercle des Tagouanas, liste nominative et numérotée des karamokos du cercle vers 1914.

Nom	Village	Observations
1. Karamorho Salia	Dabakala Dioulasso	
2. Senoussi Diabi	Dabakala Dioulasso	
3. Baboroma Tondosoma	Ouandarama	
4. Bamoro Coulibaly	Darhala	Décédé fin 1917
5. Bamori Coulibaly	Dabakala	
6. Femory Grandbouté	M'Borla Dioulasso	Décédé en 1919
7. Famoriba Touré	Satama Sokoro	Décédé le 27 septembre 1915
8. Karamoko Ladji Touré	Satama Sokoro	
9. Koutobou Fofana	Satama Sokoura	
10. Bamori Ba	Satama Sokoura	Décédé fin 1919
11. Siriki Touré	Satama Sokoro	
12. Bakari Coulibaly	Darhala	
13. Abou Bakary Ouattara	Dimbeka[1]	

1. Dimbeka : il s'agit du village de Dimbekaha, aujourd'hui un quartier de Katiola.

La liste des écoles coraniques du cercle des Tagouanas (1916)[635]

Cette troisième liste, déjà utilisée pour la biographie des karamokos de Dabakala, fournit des informations supplémentaires.

634. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, liste nominative et numérotée des « marabouts » du cercle, s.d. (v. 1914 – avec des observations portant jusqu'à 1919).

635. ANS, 5 G 63 et 5 G 64, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916. Quelques variations entre les deux copies sont indiquées par la mention d'origine (5 G 63 et 5 G 64). Une actualisation en 1917 introduit deux noms : Siriki Touré et Fémory Granbouté (que l'on trouve, par ailleurs, sous le nom de Grandbouté).

Cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques 1916 (et 1917).

Village	Nom du maître	Âge	Appartenance confrérique	Nom de son maître	Localité où il a étudié	Nombre d'élèves
Dabakala Dioulasso	Karamoko Salia	58 ans	Kadria	Karamoko Lassana	Bondoukou	5
Dabakala Dioulasso	Senoussi Diabi	53 ans	Tidjania	El-Hadj Moktar	Bondoukou	13
Ouandarama	Baboroma Fofana	43 ans	Tidjania	Aoudou, son père	Darhala	5
Darhala	Bamoro Coulibaly	78 ans	Sans affiliation	Bagui Coulibaly, son père	Darhala	2
Dabakala Koro	Bamori Coulibaly	73 ans	Sans affiliation	Karamoko Saliou son père	Dabakala	4
Satama Sokoro	Ladji Touré	57 ans	Sans affiliation	Sidiki Touré son père	Satama Sokoro	10
Satama Sokoro (1917)	Siriki Touré	54 ans	Sans affiliation	Sidiki Touré	Satama Sokoro	4
Satama Sokoura	Koutoubou Fofana	57 ans	Kadria	Logocina Fofana (5G64) Logorima Fofana (5G63)	Satama Sokoura	4
Satama Sokoura	Bamori Ba	53 ans	Tidjania	Ladji Touré « son père » (5G63)	Satama Sokoura	8
M'Borla Dioulasso (1917)	Fémory Granbouté	70 ans	Kadria	Yaya Granbouté	M'Borla Dioulasso	6

La plupart des noms du tableau précédent figurent aussi dans celui-ci, ce qui illustre donc une certaine stabilité, mais aussi des effets de recopie, dans l'observation administrative, à deux ans de distance. L'âge et le nombre d'élèves de ces karamokos sont mentionnés dans ce nouveau tableau.

Les trois quarts d'entre eux ont été formés sur place. Ceux de Dabakala-Dioulasso, au nombre de deux, ont été formés à Bondoukou. On note également les affiliations confrériques assignées : sur ces 10 karamokos, il y en a 4 sans affiliation, 3 Tijani et 3 Qadiri – sorte de partage égal entre les deux confréries. Mais c'est l'absence d'affiliation qui vient en tête.

Une colonne de ce tableau, que nous n'avons pas reproduite, indique, en outre, le nom des livres possédés par eux. Le Coran est mentionné partout. Le « Salatou » est mentionné trois fois, « Alsala » (autre désignation possible du « Salatou », ou bien *al-Risāla*), deux fois, « Makamatiémala », deux fois, et « Maouta » (*Muwaṭṭâ'*) une fois. Le mot « Makamatiémala » évoque les *Maqāmāt,* un terme généralement traduit par "séances", qui désigne un genre littéraire arabe fait de récits courts en prose rimée. L'ouvrage de *Maqāmāt* le plus connu est celui d'al-Harīrī (m. 1122)[636]. Le *Muwaṭṭâ',* de Mālik b. Anas (m. 796), est à la fois un recueil de hadith et une matrice du droit malikite, et la *Risāla,* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996) – s'il s'agit bien de ce titre – l'un des manuels les plus courants de jurisprudence. Il n'est pas nécessaire de revenir sur la *Risāla* et le Salatou (*Dalā'il al-khayrāt*), que nous croisons constamment dans ces listes de livres. Ivor Wilks mentionne *al-Muwaṭṭâ'* de Mālik b. Anas (avec *al-Shifā'* du cadi 'Iyād et le *Tafsīr al-Jalālayn*, un commentaire du Coran) parmi les trois ouvrages de base servant à la formation des karamokos Dioula en Afrique de l'Ouest et il en attribue l'uti-

636. Tal Tamari a montré que ces *Maqāmāt* sont souvent mémorisées par les lettrés maliens et qu'elles font l'objet de commentaires oraux en bambara (T. Tamari, 2005 : 431-449).

lisation à al-Hajj Salim Suwari Sissay/Cissé (XVe siècle), un savant des « savanes du sud » qui figure en bonne place dans les *isnād* de transmission du savoir des lettrés Dioula[637]. Ces différents titres, sur lesquels nous reviendrons, notamment dans notre analyse de deux bibliothèques de Mankono, sont donc en conformité avec la culture arabo-islamique telle qu'elle est enseignée et transmise dans toutes les « savanes du sud » du monde Mandé.

La situation des karamokos dans les villages du cercle des Tagouanas (1910-1923)

À partir de ces trois listes, nous allons étudier la situation des personnages religieux dans les différents villages mentionnés. Nous commencerons par les deux Satama : Sokoro – litt. « le village » (*so*) « vieux » (*koro*) – et Sokoura (litt. « le village nouveau (*koura*) », le premier étant, comme son nom l'indique, le foyer d'origine. Les deux localités sont distantes d'une vingtaine de kilomètres, le long de l'itinéraire Bondoukou-Bouaké.

Satama-Sokoro

Situé à une soixantaine de kilomètres au sud de Dabakala, Satama-Sokoro est un carrefour important à la limite du pays Baoulé, à proximité de la forêt. Les pistes mènent à Bouaké, vers le sud-ouest, et à Groumania, sur le Comoé, puis à Bondoukou, vers l'est. Les traditions locales recueillies par Louis Tauxier font venir ses habitants du Mandé, en passant par Kong. Cette « principauté » Dioula se serait imposée, au prix de différents combats, aux autochtones Sénoufo[638]. Ce fut aussi, en 1894, une étape stratégique au cours de la tentative, par le capitaine Marchand, d'organiser une liaison commerciale entre Tiassalé et Kong[639]. En 1895, Satama-Sokoro était située dans la zone des combats et, avant de se retirer, la colonne Monteil exerça des représailles sur le village : « Trois petites opérations aux environs de Sattama-Soukoura, puis la ruine de Sattama-Soukouro (21 mars [1895]), qui s'était rallié à Samory… »[640].

637. I. Wilks, 1968, rééd. 1975 : 168-169 et 178. Rappelons qu'Al-Hajj Suwari Cissé est aussi connu comme l'auteur de la stratégie, dite « suwarienne », de coexistence pacifique avec les pouvoirs animistes locaux.

638. « les Dyoulas de Satama-Sokoro que j'ai interrogés, à mon passage dans ce pays, m'ont dit qu'ils venaient anciennement du Mandé […] Du Mandé, ils seraient venus à Kong […] Rejoints à Kong par des Dyoulas de Begho, ils seraient allés avec une partie de ceux-ci dans le Guimini. Là ils n'auraient pas pu s'établir à cause de leurs luttes continuelles avec les indigènes. Ils auraient donc poussé jusqu'au Diammala, ou Diambala actuel, où ils auraient lutté avec les autochtones et battu ceux-ci. Ils auraient fondé alors Satama-Sokoro, le chef-lieu de leur petit royaume-canton, mais ils ne savent à quelle époque » (L. Tauxier, 1921 : 212).

639. Voir G.N. Kodjo, 1991 : 13, 98, 110.

640. P.L. Monteil, 1902 : 36. Satama-Sokoro et Satama-Sokoura étaient devenus des points d'appui des forces françaises dans leurs opérations contre Samori en 1895. Après les violents combats qui eurent lieu autour de Dabakala (février-mars 1895), les troupes françaises, battues, se replièrent sur Satama. C'est là que Monteil reçut l'ordre de Paris de revenir immédiatement sur la côte. « À grand' peine, la colonne se procurait maintenant, en enlevant les villages (Satama, Soukoura [*sic*]), des approvisionnements qui ne lui parvenaient plus » (Lieutenant Bonneau, 1899 : 31).

D'après la liste des villages musulmans (v. 1914) citée ci-dessus, Satama-Sokoro est alors crédité de 873 musulmans, 2 « marabouts » enseignants et un imam[641]. Marty parle, pour sa part, d'« un millier d'habitants, tous ou à peu près mandé-dioula et musulmans » et d'une « jolie mosquée, diouma pour la région »[642]. Il donne aussi des informations sur le commandement local. Celui-ci est représenté par « Karamorho Ali », né vers 1860, qui est le chef du canton du Diamala-Ouest dont Satama-Sokoro est le chef-lieu. C'est un Sénoufo Diamala qui a adopté l'islam. « Réfugié à Kodiokofi, à la suite de l'invasion de Samory, il devint le chef des fugitifs. Les Diamala de la région occidentale le choisirent comme chef en 1900, au retour des émigrés. L'autorité française le reconnut d'autant plus facilement qu'il lui avait rendu de réels services en 1895, en ravitaillant la colonne Monteil et l'avant-garde Marchand […] Ce chef, intelligent et dévoué, sait fort bien se faire obéir, malgré son grand âge. Il a un canton assez difficile, où s'entremêlent Dioula musulmans et Diamala et Bambara fétichistes, et même deux petits villages Baoulé, au total 3 400 âmes. Riche pasteur, grand cultivateur, « Karamorho [Ali] Ouattara »[643] avec ses neuf femmes aux cultes variés et les 334 personnes de sa case fait plutôt figure de patriarche fétichiste que de marabout islamique »[644]. La chefferie s'est ainsi islamisée, dans des conditions et à une date qui ne sont pas précisées. L'importance de l'activité dioula dans ce village-étape sur les lignes de commerce régionales n'y est pas étrangère.

En 1910, le gouverneur de la Côte d'Ivoire signale à Dakar deux notabilités musulmanes à Satama-Sokoro. Il s'agit de « Logocina Fofana » et de « Bamori Ba Touré »[645]. Pour le premier, nous verrons plus loin qu'il s'agit, en fait, de l'almamy du village de Satama-Sokoura (et non de Satama-Sokoro). Quant au second, almamy du village de Satama-Sokoro, il a fait l'objet de deux fiches de renseignements ouvertes en 1912 et 1913 au nom de Famoriba Touré[646] et c'est lui que nous allons présenter tout d'abord. Ces deux fiches sont, dans l'ensemble, concordantes, à part quelques variations que nous signalons ci-dessous.

641. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams », s.d.,v. 1914.

642. P. Marty, 1922 : 207.

643. Après l'avoir appelé Karamorho Ali, Marty le nomme Karamorho Ouattara, à la fin du même paragraphe, sans explication – soit que ce chef ait adopté le patronyme Ouattara dans son processus de "dioulaïsation" (il serait, en ce cas, Karamorho Ali Ouattara), soit qu'il y ait confusion, dans le texte, avec le nom d'un Ouattara, autre chef Sénoufo converti, qui apparaît trois lignes plus bas.

644. P. Marty, 1922 : 200.

645. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910. Dakar avait demandé, comme nous l'avons déjà signalé à propos d'autres membres de cette liste, de diffuser aux notables musulmans la copie d'une lettre de Saad Bouh à son frère Ma al-Aynin, qui dénonçait la stratégie du *jihad* contre les Français choisie par ce dernier.

646. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoro, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Famoriba Touré ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoro, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Famoriba Touré (une autre copie de cette fiche de 1913 est s.d.). La fiche de 1913 rcopie, avec quelques variantes, la fiche de 1912. En 1913, le canton de Dabakala et le village de Satama-Sokoro relèvent encore du cercle de Kong. Les deux fiches ont donc été actualisées, avec les nouvelles références administratives, à l'occasion d'une recopie postérieure.

Moriba (ou Bamoriba, Famoriba) Touré

« Famoriba Touré » est né sur place « vers 1864 » (fiche de 1912) ou « vers 1865 »(fiche de 1913). Il est dit « Mandé-dyoula ». Selon la fiche de 1912, il est classé « Kadria », et, selon celle de 1913, « Tidjania »[647]. Les deux fiches s'accordent pour indiquer qu'il aurait eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père, nommé « Karamokho Fofana » selon la fiche de 1912, « Karamoko Founa [*sic*, pour Fofana] », selon celle de 1913. On peut observer que ce Touré aurait eu un père Fofana, sans que nous en connaissions l'explication. Ce père avait quitté « Kong pour venir s'installer à Satama -Sokoro ».

Les deux fiches prêtent à Famoriba Touré « une fortune assez élevée (Terrains de culture. Des bœufs et des moutons) ».

« À l'époque de Samory suivit nos troupes à Kodiokofi et revint, Samory une fois chassé » (fiche de 1913).

C'est donc le profil même du « marabout » jugé loyal, de surcroît « en bonne relation avec le chef de canton » – celui de Dabakala (fiche de 1913).

Son niveau d'arabe est évalué en ces termes : « Lecture. Écriture. Coran sans commentaires ». Il a « 10 élèves. Parents : Indigènes du village cultivateurs et commerçants » fiche de 1913). Une actualisation sur la fiche de 1912 lui attribue « 20 élèves en 1915 ».

Il ne se déplace pas et il est considéré comme « peu influent quoique almamy à Satama Sokoro » (fiche de 1913). Sur la fiche ouverte en 1913 sont portées les notations annuelles successives signées par l'administrateur Chartier. Elles ne cessent de souligner ses bonnes dispositions : « 1912 : Paraît dévoué et avoir bon esprit. 1913 : Rien à lui reprocher. Déférent sans ostentation. 1914 : id. ».

Son décès, le 27 septembre 1915, est signalé sur la fiche ouverte en 1912.

Paul Marty, pour qui « ce sont les Touré qui sont les plus considérés » à Satama-Sokoro, reprend directement les informations des fiches de renseignements, notamment celle de 1913, sur celui qu'il nomme « Fa Moriba Touré »[648]. Il mentionne également la date de son décès. Deux coquilles typographiques émaillent sa notice : le nom du père de Moriba Touré est orthographié « Karamoko Fana » (pour Founa/Fofana), et celui du village refuge de « Kodiokofi » est devenu « Kodiokifi ». Marty a retenu, d'autre part, à la suite de fiche de 1913, la seule affiliation tijani pour Fa Moriba Touré.

Marty indique ensuite que « Ladji Touré né vers 1865 », dirigeant une école de 10 à 15 élèves, succéda à Fa Moriba comme almamy, puis que ce fut le tour, en 1917, de « Siriki Touré ». Il ajoute que ces deux derniers « n'ont qu'une faible valeur intellectuelle et aucune instruction »[649]. Ces trois karamokos qui, selon Marty, ont donc été les trois almamys successifs de ce village, figurent effectivement, au titre de Satama-Sokoro, dans la liste nominative des karamokos du cercle des Tagouanas, établie vers 1914[650]. Chacun

647. C'est un exemple supplémentaire de la fiabilité relative des assignations confériques et de la prudence nécessaire dans leur utilisation.

648. P. Marty, 1922 : 207-208.

649. P. Marty, 1922 : 208.

650. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, s.d. [v. 1914]. Cette liste a été établie avant le 27 septembre 1915 : les dates de décès ont été ajoutées dans la colonne d'observations jusqu'en 1919, celle de septembre 1915 (Famoriba Touré) étant la plus ancienne.

des trois a également fait l'objet d'une fiche de renseignements, ce qui nous permet d'en savoir plus sur leur profil. Après l'analyse des fiches de Famoriba Touré (1912 et 1913), voici celles de ses deux successeurs, ouvertes en 1912.

Karamoko Ladji Touré

Ladji Touré[651] est déclaré « né à Kong vers 1860 » (et non vers 1865). « Sa famille est originaire de Kong ». Lui-même « est parti à Kong, puis à Sikasso, au moment de l'arrivée de Samory ».

Il est qualifié de « Dioula » et de « Kadria ». Il « a suivi les leçons de son père Sidiki Touré ». La fiche le dit « riche » sans autre précision. Il « connaît la lecture et l'écriture » et « dirige une école » qui compte « 10 élèves » (en « 1912, 1915 et 1916-1917 »), dont les parents sont des « cultivateurs ».

En 1916, le nom de Ladji Touré figure dans la Liste des écoles coraniques du cercle. Il est alors noté sans affiliation confrérique[652]. Ainsi, classé « Kadria » dans sa fiche de 1912, Ladji Touré ne l'est plus – du moins par l'administrateur du moment – en 1916. C'est un exemple de plus du caractère flottant de ces appartenances confrériques alléguées et assignées.

Une mention de l'accession aux fonctions d'almamy de Karamoko Ladji Touré en 1915 n'a pas été ajoutée sur la fiche. Par contre, il est indiqué, au bas du document, qu'il est « décédé en 1917 ».

Siriki Touré

Les tableaux précédents, ainsi que Marty, enregistrent Siriki Touré à Satama-Sokoro. Il existe bien une fiche de renseignements à son nom, mais au titre de Satama-Sokoura. Bien qu'une homonymie soit possible, nous avons tout lieu de penser qu'il s'agit du même. Ce genre de confusion entre les deux villages n'est pas unique : nous avons déjà noté plus haut qu'en 1910, dans un courrier de Bingerville à Dakar, « Logocina Fofana » avait été domicilié à Satama-Sokoro, alors qu'il s'agissait, comme nous le verrons, de l'almamy de Satama-Sokoura.

« Rappelons d'abord les informations qui figurent sur Siriki Touré dans les tableaux analysés ci-dessus :

– Dans la Liste nominative et numérotée des karamokos du cercle des Tagouanas vers 1914 figure « Siriki Touré à Satama Sokoro » .
– Dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle des Tagouanas en 1916, la ligne suivante a été ajoutée en 1917:

« Satama Sokoro : Siriki Touré, 54 ans, sans affiliation [confrérique], [a eu pour maître] Sidiki Touré, à Satama-Sokoro, 4 élèves ».

651. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Diamala-Ouest, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Karamoko Ladji Touré, – Le cercle des Tagouanas – mis en place le 1er mars 1914 – n'existait pas encore en 1912. Il s'agit donc, à nouveau, d'une copie postérieure, où la nouvelle référence administrative a été reportée.

652. ANS, 5 G 63 et 5 G 64, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916.

D'autre part, selon sa fiche de renseignements, ouverte en 1912, Siriki Touré est « né à Kong vers 1863 ». Il est classé « Dioula » et « Kadria ». « A suivi les leçons de son père ». « Famille originaire de Kong ». « Est assez riche. Commerçant ». « S'est réfugié à Kouadiokoffi à l'arrivée de Samory ».

« Dirige une école ». « Connaît lecture et écriture ». « Élèves : 4 (1916-17) – 6 (1922) – 7 (1923), de Satama. Parents cultivateurs ».

« Influence locale. Attitude : favorable » (1917). « Rien à craindre ».

Les informations concordantes sur l'âge et le nombre d'élèves qui figurent, d'un côté, dans la fiche de renseignements de Siriki Touré et, de l'autre, dans les tableaux ci-dessus, autant que le même nom porté, vont dans le sens de la reconnaissance de Siriki Touré comme un seul et même karamoko. Il y a bien une divergence sur l'affiliation confrérique, mais elle est trop fréquente pour constituer un indice suffisant dans l'autre sens.

La preuve la plus convaincante est donnée par l'en-tête administrative de la fiche de renseignements au nom de Siriki Touré : « canton de Diamala-Ouest, village de Satama-Sokoura ». Or Satama-Sokoura est le chef-lieu du canton de Diamala-Est. C'est Satama-Sokoro qui est le chef-lieu du Diamala-Ouest.

S'agissant du contenu de la biographie de Siriki Touré, on observe que son profil est assez voisin de celui de celui de Ladji Touré, son aîné de quelques années (d'après les dates de naissance indiquées). Pas plus que pour Ladji Touré, sa qualité d'almamy n'est indiquée dans ces différentes sources.

Ces trois karamokos appartiennent à des familles originaires de Kong. Satama-Sokoro s'inscrit donc dans la sphère d'influence de Kong. Bondoukou, par contre, n'est pas mentionné. Après 1915 et 1917 (années de décès de Famoriba Touré et de Ladji Touré), et l'accession, selon Marty, de Siriki Touré aux fonctions d'almamy en 1917, les sources administratives consultées n'apportent plus d'informations nouvelles. Entre temps, le centre de gravité s'est déplacé vers le « nouveau village », celui de Satama-Sokoura.

Satama-Sokoura

Situé à 21 km à l'est de Satama-Sokoro, ce village est né d'un essaimage à partir de Satama-Sokoro vers le milieu du XIXe siècle[653]. D'après la liste des villages musulmans du cercle (v. 1914), Satama-Sokoura est crédité de 655 musulmans, 3 « marabouts » enseignants et/dont un imam[654]. Marty parle de « 700 Mandé-Dioula musulmans, 3 écoles », auxquels se mêlent des originaires des régions forestières[655]. Ces chiffres font de Satama-Sokoura un village dont la population musulmane est, à ce moment là, un peu moins

653. « À Satama-Sokoura, fondé il y a une cinquantaine d'années (donc vers 1870) par des Dyoulas de Satama Sokoro… » (L. Tauxier, 1921 : 212).

654. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams », s.d., v. 1914.

655. Monnier y passe en juin 1892 et en donne la description suivante, reprise intégralement par Marty : « Très mélangée la population de Satama. Les types des races les plus diverses, Dioulas, Agnis, Apolloniens, Gannes, y vivent dans une harmonie parfaite. Un certain nombre de musulmans, à qui l'on doit l'introduction de quelques industries, l'usage du vêtement, le métier à tisser » (M. Monnier, 1894 : 247 et P. Marty, 1922 : 205-206). C'est à Satama, indique-t-il encore, que réside le roi du Diammala (*Op. cit.* : 240).

nombreuse que celle de son aîné, Sokoro, mais il aurait eu une école coranique, et donc un enseignant, de plus que sa voisine.

Marty commence par une présentation de l'état du commandement local. Sur le plan administratif, Satama-Sokoura est alors, comme nous venons de le préciser, le chef-lieu du canton du Diamala-Est. Après toutes les destructions liées au passage de Samori et à la conquête française, et aux mouvements de fuite des populations, le commandement a été profondément perturbé. Comme nous le verrons plus loin, Samori avait remplacé le chef en place par un Dioula musulman du nom de Saranorho Fofana. Après le rétablissement de la famille régnante Sénoufo, le deuxième titulaire, « Kongodé Ouattara, né vers 1870 », se convertit à l'islam : « C'est avec Kongodé le jeune que l'islam a pénétré dans la famille princière. C'est un chef mou, peu intelligent, qui commande difficilement à 2 500 personnes où, aux Dioula et métis de Dioula, s'entremêlent des Diamala, des Bambara et des éléments baoulé. La mort de Logocina [en 1913], son adversaire religieux, lui a rendu quelque autorité sur les Dioula de Fatama [*sic*] Sokoura, qui jusque là lui avaient échappé »[656]. Si l'on suit Marty, la chefferie Sénoufo Diamala a donc été exposée aux influences islamiques, d'abord de l'extérieur par la volonté de Samori, puis, de l'intérieur, par la conversion du membre de la lignée qui venait d'y accéder.

Logocina/Logouna Fofana

« Logocina Fofana » est le grand homme de la communauté musulmane de Satama-Sokoura. On trouve son nom pour la première fois chez Clozel, en 1902 : sur la base d'une enquête menée dans la région en 1900-1901, Clozel désigne « vingt-deux personnages religieux » du Nord de la Côte d'Ivoire, classés par appartenance confrérique : « des cinq marabouts Kadria, l'un réside à Satama-Soukoura au sud de Kong », indique-t-il avant de le nommer : « Lassina Fofana ou Logossina à Satama Sokoura »[657].

S'agissant de ces « cinq marabouts Kadria », Clozel note leur « influence restreinte aux quelques villages avoisinant leur résidence, plutôt bienfaisante […] jamais exercée contre notre autorité » – ce qui, dans le cas de Logocina Fofana, va plutôt être démenti par les sources ultérieures. Les mêmes sources vont aussi contredire son appartenance qadiri, en le qualifiant de tijani.

Le nom de Logocina Fofana apparaît ensuite, en 1910, dans une correspondance du Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Ce courrier, déjà plusieurs fois cité, contient les noms de quinze personnalités islamiques de la colonie identifiées comme telles par Bingerville[658]. Parmi elles figurent deux notabilités musulmanes de « Satama-Sokoro » : « Ba Moriba [Famoriba] Touré » et « Logocina Fofana ». C'est un exemple de cette confusion entre les deux Satama que nous avons évoquée plus haut, puisque « Logocina Fofana » est un karamoko de Satama-Sokoura.

Au début des années 1910, une fiche de renseignements est ouverte à son nom[659]. Il

656. P. Marty, 1922 : 201.
657. F.-J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 42.
658. La liste des noms proposés par Bingerville figure dans : ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910.
659. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), [cercle des Tagouanas, canton du Diamala-Est, village de Satama-Sokoura], fiche de renseignements au nom de Logouna Fofana, s.d. [ouverte avant 1913, date de son décès].

y est désigné, dans cette fiche, comme dans celles d'autres karamokos de Satama-Sokoura où il est également cité, sous le nom de « Logouna Fofana ». Il est « né à Satama-Sokoro vers 1860 ». Présenté comme de « race diamala », il est qualifié de « tidjania ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père Basaranokho Fofana.

« Famille depuis longtemps en pays diamala. En serait originaire ».

Il est « riche : champs, captifs, troupeaux ».

« Intellligent. Ne parle pas, lit et écrit bien l'arabe ». Il a « 10 élèves, de Satama-Sokoura. Parents : indigènes du village dyoula ».

Dans une fiche de renseignements voisine, celle de Koutoubou Fofana, son frère et successeur, et aussi un de ses élèves, on trouve d'autres informations, absentes de la fiche précédente : « [Koutoubou Fofana est] Almamy de la Grande Mosquée, plus grande que celle de Dabakala, bâtie par Logouna vers 1910 »[660], et «A suivi les leçons de Logouna Fofana, ancien almamy de Satama Sokoura, décédé en septembre 1913 »[661].

Si nous reprenons la fiche de Logouna Fofana, nous trouvons des indications sur son rôle social et politique : « Très influent au village de Satama-Sokoura. Sans influence au dehors », mais, quelques lignes plus bas : « Grâce à ses relations amicales avec Samory …[son] autorité s'étend sur le Mango et dans les pays du Baoulé même non musulman ».

Son image auprès de l'Administration est médiocre. Ses liens avec Samori sont soulignés : Il « fit alliance avec Samory qui le nomma chef du village de Satama Sokoura. S'opposa à notre arrivée. Nous rétablîmes le chef antérieur » ; « Intelligent [….] a été le conseiller de Samory. Lui a fourni de la poudre et des armes en échange de nombreux captifs ».

D'autres reproches lui sont faits : « Avec son frère Ali, [il] a accompagné le capitaine Binger à Bassam. Fait commerce avec la côte mais a fait la traite des captifs avec [illisible] du Baoulé. Amendes pour ce motif à plusieurs reprises ».

« Tenta d'opposer son autorité à celle du chef de canton. Fut souvent réprimandé et puni. A eu des difficultés. Faux, hypocrite et flatteur » ; « Attitude… : cauteleuse et fausse » ;

Chartier conclut de façon sévère : « En mauvaise relation avec le chef de canton moins riche et moins écouté que lui. Sans valeur morale. À se méfier. Rien à craindre au point de vue islam. Mais dangereux pour notre autorité par son indépendance et son mauvais esprit. Orgueilleux. Faux. Flatteur. À se méfier, à surveiller et à réprimer ».

Ces commentaires successifs dressent la figure d'un homme riche et puissant par son capital religieux, économique et politique. Il est un de ceux qui avaient, dans la région, choisi le camp de Samori et qui a ensuite accepté la cohabitation avec les Français, lesquels, obligés de composer avec lui, n'ont pu, tout en le dénonçant abondamment, le destituer de ses fonctions d'almamy ni le priver de sa réputation locale. Cette abondance

660. Marty a repris exactement cette information en l'agrémentant : « jolie mosquée de style soudanais, plus spacieuse même que celle de Dabakala. Elle est « Diouma » pour la région et a été construite par Logocina Fofana » (1922 : 206).

661. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton du Diamala-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Koutoubou Fofana ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala Djimini-Est, fiche de renseignements ouverte le 1er avril 1914 au nom de Koutoubou Fofana.

de qualificatifs très critiques rompt avec les formules rituelles qui vantent le plus souvent les qualités de soumission et de coopération d'une majorité de personnages enregistrés dans les fiches de renseignements.

Dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916, il est évidemment absent puisqu'il est décédé en 1913, mais son nom figure, sous les formes Logocina Fofana" (5 G 64) et « Logorima Fofana » (5 G 63), comme celui du maître qui a enseigné à son frère Koutoubou Fofana[662]

Marty, pour sa part, qui l'appelle « Logocina »[663], se montre plutôt bienveillant à son endroit. « Logocina, né vers 1850 et qui est mort en 1913, était un homme extrêmement intelligent et adroit, qu'on a soupçonné, à tort, semble-t-il, à cause de son passé et de son esprit d'intrigue, d'un machiavélisme dangereux. Dès le début de la carrière de Samory, il était allé le saluer, et devenu son ami, fut nommé conseiller de l'almamy et chef de village de Satama Sokoura. Il lui fournit de la poudre et des armes en échange de nombreux captifs. Grâce à ces relations amicales, il put éviter la destruction du village qui resta intact au milieu de la ruine générale. Son prestige date de ce jour. D'ailleurs il adorait en même temps le soleil levant [la conquête française ?] et accompagnait, avec son frère Ali, le capitaine Binger à Bassam. Son influence était très grande, non seulement au village même, mais dans le Mango et le Baoulé, où il faisait le dioula et achetait des captifs. Cette sorte de commerce lui valut à plusieurs reprises des amendes. L'occupation française remit chacun à la place : Logocina, dans son rôle de marabout et le chef héréditaire du Diamala dans son commandement. Logocina garda la richesse : champs, commerce, cheptel, serviteurs, et l'influence morale, même parmi les animistes. Ses cases comprenaient un quartier important de la ville. Il mourut en 1913, laissant son école de 12 élèves, sa charge d'almamy et son autorité spirituelle à son dernier frère Koutoukou [*sic*, pour Koutoubou] ; Ali, le cadet étant mort antérieurement »[664]. Marty a ainsi fait la synthèse des sources administratives en les assortissant d'une évaluation plus globale et plus distanciée qui rend compte de la place du personnage dans la région.

Sur les variations du nom de Logocina/Logorima/Logouna, nous n'avons pas d'explication disponible. La forme « Logorima » semble être une simple erreur de copie. La forme « Logocina », que Clozel, en 1902, a transcrit « Lassina Fofana ou Logossina », semble bien être la forme originale de son nom. Lassina (ou Lacina) et Lassana sont des formes vernaculaires dérivées d'al-Hassan (nom du fils aîné de 'Ali et de Fatima)[665]. Marty désigne précisément un karamoko de Bondoukou sous le nom de « Lagazané (Hassan) »[666], ce qui nous rapproche beaucoup de la forme « Logocina ». Cela n'explique pas la forme « Logouna » mentionnée dans la fiche suivante, qui est celle de son frère.

662. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Satama Sokoura, Koutoubou Fofana.
663. P. Marty,1922 : 206.
664. P. Marty, 1922 : 206-207.
665. Les formes dérivées du nom d'al-Hussein, le second fils de 'Ali et de Fatima, sont plutôt Alhousseyni, Alousséni, Loucéni.
666. P. Marty, 1922 : 225.

Koutoubou Fofana

Koutoubou Fofana est un frère cadet du précédent. Il est « né à Satama-Sokoura vers 1860 »[667]. Il est qualifié de « Mandé-Dyoula ». En matière confrérique, les deux fiches que nous avons à son nom divergent. Sa fiche de 1912 le qualifie de « Tidjiania [*sic*] » et celle de 1914 de « Kadria »[668].

Koutoubou Fofana est dit « originaire du pays, sa famille était autrefois à Satama Sokoro, puis est venue s'installer à Satama Sokoura lors de la création de ce village ».

Koutoubou Fofana « disparaissait derrière la personnalité de Logouna Fofana ».

C'est Logouna Fofana qui, selon une mention manuscrite ajoutée à la fiche de 1914 de Koutoubou Fofana, avait fait bâtir, comme on l'a signalé, la Grande mosquée de Satama-Sokoura, « plus grande que celle de Dabakala vers 1910 », en remplacement d'une « petite case ». La même mention manuscrite indique que Koutoubou Fofana est « almamy de la Grande mosquée » en question. Il l'est donc devenu, après la mort de son frère, « décédé en décembre 1913 » (c'est aussi dans cette fiche de Koutoubou que figure cette date de la mort de son frère).

Koutoubou Fofana avait « suivi Logouna Fofana qui s'était déclaré pour Samori contre les Français lors de la pénétration du Diamala ».

La fortune de Koutoubou Fofana est jugée moyenne (« quelques terres de culture, un peu de bétail »).

> « Ne parle pas l'arabe. Le lit et l'écrit. Apprend l'écriture, la lecture, les versets du Coran sans les commenter ».
> « Dirige une école […] 4 élèves, de sa propre famille à Satama Sokoura »

La fiche de 1914, qui a été actualisée, indique l'évolution des effectifs : « 4 (1913-14-15) – 2 (1916) – 4 (1917) – 5 (1919) – 5 (1923). Parents : cultivateurs ».

« Son fils lui sert de talibé et le remplace pendant son absence ».

La fiche de 1914 le qualifie d'« almamy et commerçant » et commente son influence en ces termes : « Est écouté à Satama Sokoura. Est influent dans ce centre. Son influence réelle ne dépasse pas le canton ». « Est en bonnes relations avec le chef de canton et le chef de village voisins ».

Son image auprès de l'Administration est meilleure que celle de son frère. L'administrateur Chartier apprécie son rôle et l'oppose systématiquement à celui de son frère : « il paraît plus franc que son prédécesseur, Logouna Fofana » ; « ne paraît pas faire

667. Il existe deux fiches de renseignements établies à son nom : ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton du Diamala-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de "Koutoubo Fofano [*sic*] » ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala Djimini-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er avril 1914 au nom de Koutoubou Fofana. Les informations sont identiques ou se recoupent et se cumulent. Nous n'avons pas jugé utile d'indiquer à chaque fois la version utilisée. Par contre, les différences significatives, peu nombreuses, sont signalées.

668. Il est à nouveau mentionné comme « Kadria » dans la Liste des écoles coraniques du cercle des Tagouanas en 1916 (ANS, 5 G 63 et 5 G 64, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Satama Sokoura). Voir ci-dessus.

de l'opposition comme faisait Logouna » ; « paraît bien disposé et préférable à son prédécesseur » ; « Paraît moins influent et mieux disposé que ce dernier dont l'influence avait d'ailleurs considérablement diminué depuis plusieurs années ». Il est jugé « sérieux » et de « bonne valeur morale ».

Les autorités restent cependant méfiantes à son égard. Dans sa notation finale, Chartier reprend les jugements précédents et conclut par une évaluation balancée : « À surveiller. A été à la mauvaise école de Logouna. Paraît moins influent et mieux disposé que ce dernier dont l'influence avait d'ailleurs considérablement diminué depuis plusieurs années. Nommé [almamy] en décembre 1913, au décès de Logouna Fofana, paraît bien disposé et préférable à son prédécesseur. Influence moyenne. À surveiller étant donné son origine ».

Ces deux frères Fofana, almamys successifs de Satama-Sokoura et enseignants locaux, qui ont en commun, d'après leurs fiches, de « lire et écrire l'arabe », ont conservé le contrôle de la mosquée, que leur famille devait déjà détenir auparavant. Le premier des deux a fait bâtir un nouveau bâtiment en 1910, donc avec l'accord de l'administration coloniale. En dépit des mesures répressives (amendes) pour le premier, à un moment de sa carrière, et de la surveillance durable qui n'a cessé de s'exercer sur eux, les frères Fofana se sont adaptés à cette domination. Ils ont certes perdu la chefferie du village, qui avait été attribuée au premier par Samori, mais ils ont conservé leur autorité locale en s'adaptant aux exigences coloniales.

Bamori/Bamari Ba/Bâ

Bamori Ba est connu par trois fiches de renseignements, ouvertes en 1912 et 1913, avec des variations dans l'orthographe de son nom (Bamori et Bamari, Ba et Bâ)[669].

Les différences entre ces trois fiches sont mineures. Nous avons retenu l'orthographe, qui est celle de deux d'entre elles sur trois, et aussi celle des Statistiques des écoles coraniques (1916) et de Marty : Bamori Ba (*ba mori,* ou *mori ba),* qui signifie « le grand marabout » en malinké-dioula. Bamari n'est pas pour autant incorrect : c'est plutôt une variante vernaculaire.

Bamori Ba est qualifié de « Mandé-Dyoula » et de « tidjania » dans ces trois copies. Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Ladji Touré »[670]. « Famille originaire de Kong ; vint s'installer dans le Diamala avant Samori ». Bamori Ba « alla se réfugier avec les Diamala à Kodiokofi à l'époque de Samory » (fiche de 1913) ; « lors du passage de Samory s'est réfugié à Kouadiokoffi. Est rentré avec la colonne française du commandant Marchand » (fiche de 1912).

669. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Diamala-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Bamori Ba. [Il s'agit d'une recopie postérieure puisque le cercle des Tagouanas a été créé en 1913 avec effet au 1er mars 1914) ; ANS, 5 G 64 (20 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte au nom de Bamari Ba, s.d. ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Bamori Bâ, copie manuscrite.

670. On pense au Ladji Touré de Satama-Sokoro, lui-même « né à Kong », et de « famille originaire de Kong ». Bamori Ba est d'ailleurs « né à Satama-Sokoro » selon sa fiche. Cependant Ladji Touré de Satama-Sokoro est déclaré « né vers 1860 », ce qui rend un tel rapprochement impraticable.

Il « lit et écrit l'arabe mais ne le parle pas ». Selon sa fiche de 1912 actualisée, il a « 4 élèves en 1913-1914, 7 en 1915, 8 en 1916[671], 8 en 1917-1918-1919, du village même », « parents cultivateurs ». La fiche s.d./1913 le considère « pauvre […] sans influence ». Selon les Statistiques des écoles coraniques, il possède trois livres : Coran, Salatou et Maouta [Muwaṭṭâ'][672]. Nous avons déjà eu l'occasion de présenter les deux derniers titres (le premier en l'honneur du Prophète, le second comme *corpus* juridique). Ce sont des classiques dans la région.

L'administrateur Chartier ajoute, que « Bamari Ba » « ne compte pas à côté de l'autre marabout de Satama-Sokoura, Logouna » (fiche s.d./1913). Bamori Ba est décédé fin 1919[673].

Marty, dans son paragraphe sur Satama-Sokoura s'inspire directement de ces différentes fiches de renseignements. Il a seulement donné à leur contenu une forme plus « racontée ». Il a ainsi ajouté une sorte de scénarisation des relations confrériques : « Bamori Ba […] représente[674] le tidianisme en face des Fofana, adeptes du qadérisme »[675]. Auparavant, Marty avait mentionné le père des Fofana, Ba Saranorho, en faisant de lui un « fervent adepte du qadérisme »[676]. Or les sources administratives ne sont pas aussi catégoriques. Si l'on considère les deux fils et élèves de Basaranorho Fofana : Logouna (Logocina) Fofana et Koutoubou Fofana, Logouna a d'abord été considéré comme qadiri en 1902, puis classé tijani en 1910, et son frère Koutoubou a été qualifié de tijani dans sa fiche de 1912 et de qadiri dans celle de 1914, les Statistiques des écoles coraniques (1916) le présentant, pour leur part, élève de Logouna Fofana (son frère) et « kadria »[677]. Un tel imbroglio autour des affiliations confrériques oblige à traiter le schéma de Marty avec prudence. On ne peut, en l'état, que noter une implantation probable de la Tijaniyya dans le village, y compris chez les Fofana, sans en savoir plus sur son mode de transmision, ni sur les conséquences locales.

Les communautés musulmanes de Satama-Sokoro et Satama-Sokoura, qui apparaissent comme des dépendances intellectuelles, voire lignagères, de Kong, constituent, dans les années 1910, des points d'appui du commerce régional et de petits bastions islamiques à la lisière de la forêt. Ils s'inscrivent dans les réseaux de communication que nous avons décrits. Seule la personnalité de Logouna (Logocina) Fofana se détache de ce

671. Le même chiffre de 8 élèves figure dans les Statistiques des écoles coraniques de 1916 (ANS, 5 G 63, cercle des Tagouanas, 1916 : Satama Sokoura).

672. ANS, 5 G 63 (200 Mi 783), cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, année 1916

673. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, liste de marabouts, s.d. [v. 1914], et ANS, 5 G 59, fiche ouverte le 1er janvier 1912 actualisée.

674. Marty parle de Bamori Bâ au présent (« représente »). Cependant, on notera que, lorsque son livre est publié, il est décédé depuis près de trois ans.

675. P. Marty, 1922 : 207.

676. P. Marty, 1922 : 206.

677. Ces Statistiques, comme nous l'avons déjà indiqué, mentionnent deux noms au titre de Satama-Sokoura : « Koutoubou Fofana, 55 ans, Kadria, qui a eu pour maître Logouna Fofana, 4 élèves »,et « Bamori Ba, 52 ans, Tidjania, qui a eu pour maître Ladji Touré, 1 élève » (ANS, 5 G 63, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, année 1916 : Satama Sokoura). Marty a souvent utilisé ces Statistiques qui donnent des informations individuelles condensées sur chaque enseignant. Le contraste confrérique entre les deux karamokos a peut-être été l'une des sources de la scénarisation dont il est question.

monde de lettrés locaux, limité en nombre et, sans doute, en niveau de connaissances, bien que certains ouvrages de référence soient en la possession de quelques uns.

Ouandarama (ou Wandérama)

Ouandarama (ou Wandérama) est un village Djimini à une quarantaine de kilomètres au nord de Dabakala[678]. Il est situé sur la route qui vient de Kong. C'est la première ville du Djimini quand on descend du nord.

Selon Monnier, qui y passe en juin 1892, c'est « la seule localité du Djimini qui puisse prétendre au titre de ville »[679]. Elle se compose, dit-il, de trois quartiers, dont un pour les Dioula[680]. Sa description des autochtones (« Kifiris ») est peu amène. Sa préférence va manifestement aux Dioula (« la fraction Dioula chez qui l'on retrouve le type de Kong, intelligent, éveillé, le souci du vêtement, de la maison solide »)[681], et ce sont eux qui ont dû nommer devant lui les autochones en les qualifiant de « kifiris »[682], c'est-à-dire de païens.

« Le chef de Ouandarama lui-même, Péminian, vieux brave homme assez insignifiant » subit, note-t-il, cette influence du modèle dioula qu'exerce sur lui « Karamokho Sirifé », notable local, qui est l'hôte de la mission française. « À la mort du chef actuel, ce karamoko aura quelque chance de prendre sa place… »[683]. Monnier exprime surtout ici ses sentiments favorables aux Dioula, qu'il partage avec Binger[684]. Monnier note encore, avec un enthousiasme sans doute excessif, que « Ouandarama, déjà la ville la plus populeuse du Djimini, située à proximité d'un ruisseau aux eaux excellentes, au centre d'un pays cultivé, tend à se développer et à devenir une station de premier ordre sur la route que devront suivre les caravanes qui se rendront de Kong au littoral ». Cet espoir sera déçu.

D'après la statistique des villages musulmans du cercle des Tagouanas, Ouandarama compte 158 musulmans[685], 1 marabout et/ou dont 1 imam vers 1914[686].

Baboroma Fofana/Baboroma Tondosama

Le marabout et l'imam sont effectivement une seule et même personne. Il s'agit de Baboroma Fofana, ou Tondosama, qui nous est connu par trois fiches de renseignements, l'une sans date (qui l'appelle « Baboroma Fofana »), l'autre ouverte le 1er janvier 1912 (qui l'appelle « Baboroma Tondosama »), la troisième le 1er janvier 1913 (qui l'appelle « Baboroma Tendorama ou Fofana »), lesquelles diffèrent assez peu quant à leur contenu et se complètent[687]. Le nom de « Baboroma Tondosama » figure aussi au titre de

678. Il existe aussi un petit village homonyme, au sud-est de Dabakala, à proximité du Comoé.
679. M. Monnier, 1894 : 233.
680. Binger parle de « trois villages » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 213).
681. M. Monnier, 1894 : 234.
682. Le terme, qui vient de l'arabe *kafir* (infidèle, mécréant, païen), est péjoratif.
683. M. Monnier, 1894 : 134.
684. Voir F. Simonis, 1996.
685. Marty parle de 300 habitants, « dont la majorité est islamisée » et d'une « mosquée, simple case ronde sans prétention » (P. Marty, 1922 : 208).
686. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104, manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams » (s.d.,v. 1914).
687. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Ouandarama, s.d., fiche de renseignements au nom de Baboroma Fofana ; ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Djimini-

Ouandarama dans la liste nominative et numérotée des marabouts du cercle de Dabakala[688].

« Né à Ouandarama vers 1874 » (fiche de 1912) ou 1875 (fiches s.d. et 1913), il est qualifié de « Mandé-dyoula » (fiche s.d.) et de « Bambara » (fiche de 1912). Il est dit sans affiliation confrérique (fiche s.d.), et « tidjania » (fiche de 1912). Les Statistiques des écoles coraniques de 1916, qui l'appellent « Baboroma Fofana », le qualifient aussi de « tidjania » et indiquent qu'il a eu pour maître « Aoudou son père, à Darhala »[689], gros village à 25 km au sud, sur la route de Dabakala, que nous présentons plus loin.

« Sa famille est composée de dioula colporteurs. Lui-même se déplace de temps en temps pour faire du commerce. Au décès de son père est devenu, quoique jeune, l'almamy du village. Il commande la prière avec quelques musulmans » (fiche s.d.).

La même fiche non datée le dit « pauvre ». Selon celle de 1912, il « possède cultures et troupeaux ».

« Ne parle pas l'arabe. Écrit et lit un peu » (fiches s.d. et 1913). La fiche non datée lui attribue « 5 élèves de Ouandarama », dont les parents sont « colporteurs ». Celle ouverte en 1912, actualisée par des ajouts ultérieurs, donne les chiffres suivants : « 3 en 1913-1914, 6 en 1915, 3 en 1916, 5 en 1917 et 8 en 1923 », ce qui confère une certaine profondeur chronologique à sa carrière. Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 lui donnent alors 6 élèves (ce qui correspond aux chiffres de 1915 qui viennent d'être cités).

Baboroma Fofana ne pose aucun problème à l'Administration qui rappelle qu'il « se réfugia à Kong au temps de Samory » (fiche de 1913). Elle le considère « sans influence, même dans son village où les indigènes sont en majorité musulmans » (fiche s.d.). La fiche de 1912 ajoute qu'il « paraît susceptible de rendre des services le cas échéant ». Baboroma Fofana est donc l'unique notable musulman de ce village qui, en dépit de la description enthousiaste de Monnier, n'a pas rang de capitale régionale. Baboroma est almamy, fils d'almamy, et seul maître d'école. Marty, qui le nomme « Ba Boroma Tendossoma »[690], lui consacre une demi-page. Celle-ci ne fait que reprendre, de façon très condensée, les données administratives que nous venons de citer, ainsi que la description du village par Monnier. Marty affirme que Baboroma « a été affilié au tidianisme par son père », ce qui, au regard des sources utilisées, n'est pas aussi clair qu'il le dit. La fiche s.d. le considère sans affiliation, celle de 1912 le classe tijani, celle de 1913 le considère à nouveau sans affiliation tandis que les Statistiques des écoles de 1916 l'enregistrent comme tijani.

Ouest, village de Ouandarama, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912, au nom de Baboroma Tondosama ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Ouandarama, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913, au nom de « Baboroma Tendorama ou Fofana » – « Tendorama » semble être une lecture de copiste pour Tondosama.

688. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, liste nominative et numérotée des marabouts, s.d. (v. 1914 – avec des observations portant jusqu'à 1919).

689. ANS, 5 G 63 et 5 G 64, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1916 : Ouandarama.

690. P. Marty, 1922 : 208.

Mborla-Dioulasso

Mborla (ou M'Borla, M'borla, Mborola) – Dioulasso est un village situé à 14 km au nord-ouest de Dabakala, et à une centaine de kilomètres au sud de Kong. D'après la statistique non datée (v. 1914) qui donne le nombre de musulmans dans la région de Dabakala, Mborla-Dioulasso compte alors 734 musulmans, 2 marabouts enseignants et/dont 1 imam[691]. Pour ces mêmes années 1910, nous disposons de trois fiches de renseignements au titre de ce village.

« Karamoro Besseri Saramoro » [al-Hasana al-Basrī]

Dans sa lettre de la fin de l'année 1910, où il nommait, à l'intention du Gouvernement général de l'AOF, les « marabouts notables » de la colonie, le gouverneur de Côte d'Ivoire, citait, au titre de Mborla-Dioulasso, « Karamoro Besseri Saramoro » [Saranoro][692]. Ce nom n'est pas inconnu. C'est celui du missionnaire qadiri itinérant nommé al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj, dont nous avons analysé la *silsila* en arabe dans la section ci-dessus consacrée à Kong, et dont, on l'a montré, Marty a repris partiellement le contenu sans en indiquer l'origine[693]. L'intérêt de cette première mention de 1910 tient à l'indication de l'appartenance de ce karamoko au lignage Saghanogho, ce dont Marty ne fait pas état, mais que nous retrouvons effectivement sous la forme « Sakanu » dans la *silsila* en arabe analysée plus haut.

Rappelons ce qu'écrivait Marty à son propos : « Ce Karamoko, de son vrai nom Al-Hassen Al-Bisri ibn Al-Hadj, est en perpétuelle errance du Soudan à la Côte d'Ivoire. Il paraît être le moqaddem actuel des qadrïa de Kong et se rattache au grand Sidi-l-Mokhtar des Kounta (m. 1811) »[694]. Sa localisation à Mborla-Dioulasso dans la lettre du gouverneur de la colonie, en 1910, correspond sans doute à un séjour temporaire dans ce village au gré de ses voyages.

Ba Kiémorho, Bamara/Amara Diabaraté

Marty mentionne, à propos de Mborla Dioulasso, la présence d'un lignage Kamaraté, « qui se dit originaire du pays mandé il y a 23 générations, soit approximativement sept siècles »[695]. « La chose est difficile à croire », ajoute-t-il, mais il cite effectivement, sur 23 générations, les noms de membres de la lignée « de père en fils »[696] :

« C'est Amoro Diabaraté qui serait venu le premier ici, ses descendants ont été de père en fils : Fadifoni, Yssoufou, Ba Kiémorho, Amoro, Ibrahima, Ba Kiamorho[*sic*], Yssifou, Fassina, Barama, Ba Dioulo, Amoro Ba, Fadibbi, Fassina, Yahia, Ba Kiémorho, Bamara, Yssifou, Fassina, Yssifou, Souleyman, Allé, Ba Kiémorho. Ba Kiémorho, chef actuel de la famille, est un commerçant et un notable. Il se rattache au qadérisme de Féré

691. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, liste de villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams (s.d., v. 1914).
692. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910.
693. P. Marty, 1922 : 193.
694. *Ibid*.
695. Marty compte donc environ trente ans pour une génération.
696. P. Marty, 1922 : 210.

Mori Grambouté par Baïmana de Bouandougou (Séguéla) »[697]. Cette liste est difficile à exploiter. Nous avons observé, en outre, que, dans d'autres cas, les généalogies reproduites dans l'ouvrage de Marty pouvaient être affectées par des erreurs ou des coquilles. La prudence s'impose donc. On ignore d'ailleurs quelle en est la source. La biographie de « Féré Mori Grambouté », présenté ici comme un pilier de la Qadiriyya, fait l'objet d'une analyse particulière ci-après.

Marty cite aussi un cousin de Ba Kiémorho : « Son cousin, Bamara ou Amara Diabaraté, né en 1878, a 7 élèves, à qui il distribue un peu de Coran et prétend enseigner les Dalaïl et un peu de Coran ; il est en réalité à peu près illettré.». Marty cite sa chaîne de transmission qadiri, qui remonte à Sīdī al-Bakkā'ī : le *wird* lui a été donné par « Karamoko Sidiki, marabout de passage, originaire de Bouna, et qui est allé s'installer à Marabadiassa », qui le tenait de son père Amoro. La chaîne remonte, au niveau suivant, à « Anzoumana Touré, un marabout venu de la boucle du Niger installé à Bouna », qui le tenait, lui, de « Omar Cissé, de Djenné, disciple de Sidi al-Bakkay ». Cette nouvelle *silsila*, qui passe par Djenné et la boucle du Niger, par Marabadiassa et Bouna, remonte jusqu'aux Kounta par l'intermédiaire de de Sīdī Ahmad al-Bakkā'ī (v. 1803-1866, s'il s'agit bien du second porteur de ce nom).

Nous sommes donc tributaires des informations recueillies par Marty. On y retrouve sa passion pour les généalogies et les chaînes de ransmission, obtenues des intéressés eux-mêmes dans certains cas ou par le truchement des administrateurs sur place. On observe que les *silsila* qadiri mentionnées passent toutes par Kong et remontent aux Kounta, ce qui, à défaut de pouvoir analyser les maillons de ces chaînes, confirme une tendance générale. On relève aussi, dans cette dernière *silsila,* des noms de lignages pionniers de l'islamisation dans le nord de la Côte d'Ivoire : Kamaraté, Touré, Cissé.

« Féri Mori Grandbout »/ « Fémory Grandbouté »

Nous disposons, sur ce karamoko, de deux fiches de renseignements au nom, l'une de « Féri Mori Grandbout », et l'autre, de « Fémory Grandbouté »[698]. En dehors des citations, nous utiliserons, pour notre part, la forme « Grandbouté », qui est souvent citée et portée aujourd'hui par des membres de la famille. L'une de ces fiches est sans date et l'autre de 1912[699]. Avec des variations dans les formulations et la rédaction, le contenu de ces deux fiches est, sauf exception (telle l'affiliation confrérique) concordant et complémentaire.

Féri Mori/Fémory Grandbouté est né à Mborla Dioulasso vers 1847 (fiche de 1912) ou 1850 (fiche s.d.). Qualifié de « Dyoula », il est classé « kadria »(fiche de 1912) et « tidjania » (fiche s.d.). Il « a suivi les leçons de son père Yahia Grandbouté » (fiche de 1912).

697. *Ibid.*

698. Ce nom connaît de nombreuses variations de transcription dans les documents d'époque : Grandbout, Grandbouté, Granbout, Grambouté.

699. ANS, cercle de Kong, canton de Dabakala, village de M'Borla-Dioulasso, 5 G 64 (200 Mi 784), fiche de renseignements, s.d., ouverte au nom de Féri Mori Grandbout ; ANS 5 G 59, cercle de Kong, canton de Djimini-Ouest, village de M'Borla-Dioulasso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Fémory Grandbouté.

« Famille établie depuis longtemps dans le pays » (fiche s.d.). « Fortune… : moyenne petits terrains de culture quelques bœufs et moutons » (fiche s.d.).
« Ne parle pas, lit et écrit » (l'arabe) (fiche s.d.).
« Enseigne : Lecture, écriture, apprend à lire le Coran sans le comprendre » (fiche s.d.)
« Un fils aîné lui sert de talibé » (fiche de 1912). Nous verrons dans la notice de Marty que ce fils s'appelle « Yahia Grandbouté » comme son grand-père et qu'il sera son successseur.
« 5 élèves de M'Borla Dioulasso. 10 en1917 – 11 en 1918 » (fiche s.d.).
« Parents : colporteurs (fiche s.d.). Cultivateurs (fiche de 1912) ».

Les Statistiques des écoles de 1917, qui l'appellent « Fémory Granbouté », lui donnent 70 ans (ce qui s'accorde avec la fiche de 1912). Elles désignent aussi son père « Yaya Granbouté » comme son maître d'études à « M'Borla Dioulasso ». Du point de vue confrérique, elles le qualifient de « Kadria » (comme la fiche de 1912) et lui attribuent alors « 6 élèves »[700].

Ce karamoko ne pose aucun problème aux autorités françaises : « valeur morale : bonne. Rien à craindre. Aide à l'exécution des ordres donnés par l'Administration ». « À l'arrivée de Samory, il se réfugie à Kong et revint plus tard à M'Borla ». « Influent dans son village et aux environs » il « est en bonne relation avec le chef de canton, profond fétichiste, qui lui fait des cadeaux à titre d'amitié » (fiche s.d.). La fiche de 1912 ajoute qu'il jouit d'une « réputation de sainteté », et qu" « on vient même des cercles [voisins] pour le consulter ». Cette fiche actualisée indique qu'il est décédé en 1919.

Tel est, d'après les sources administratives des années 1910, ce karamoko de village, influent localement, sans doute apprécié également pour ses « consultations » (« maraboutiques ») et sa réputation de sainteté (c'est-à-dire d'auteur de miracles). Sa notoriété tient à ces pouvoirs ésotériques qu'on lui prête.

Marty donne à la famille Grandbouté une plus grande épaisseur. Sa notice sur Mborla Dioulasso couvre deux pages[701], et elle est d'une plus grande richesse que les traces d'archives. Marty a, semble-t-il, bénéficié de renseignements de première main. Il s'est peut-être entretenu avecYahia Grandbouté, le fils de Féri Mory/Fémory, qu'il décrit de façon vivante.

« Mborla-Dioulasso est, après Satama-Sokoro, le village musulman le plus important du cercle de Dabakala », écrit Marty, qui lui attribue « 800 âmes, deux écoles et une mosquée diouma, rebâtie en 1919 ».
« On trouve ici quelques descendants de Senoufo, convertis à l'islam […]. Les destinées religieuses du village sont depuis deux siècles entre les mains des Grambouté, famille d'origine senoufo, dont l'ancêtre, Karamoko Mamadou, se convertit à l'islam au dix-septième siècle par la grâce d'un marabout mandé-dioula de la famille des Kamaraté, qui vint de Kong et s'installa chez eux. Ses descendants Karamoko Ali, Féré Mori Grambouté, Karamoko Yahia, Féré Mori (Mamadi), Yahia, Féré Mori, Yahia, ont été, de père en fils, les dirigeants

700. ANS, 5 G 63, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, 1917 : M'Borla Dioulasso.
701. P. Marty, 1922 : 209-210.

de la communauté islamique locale, minime au début et qui a grandi avec les générations »[702].

Le nom de Féré Mori (comme celui de Yahia) est répété toutes les deux générations – de grand-père à petit-fils – selon un usage fréquent (il y ainsi deux Féré Mori avant celui dont il est ici question). On retrouve aussi le rôle islamisateur des Kamaraté, que l'on relève, entre autres, à Odienné, Bondoukou et Mborla-Dioulasso.

Marty poursuit :

« Féré Mori Grambouté, qui est mort en janvier 1920 [en 1919, selon la fiche de 1912], était né vers 1850 [*cf.* la fiche s.d.]. Il était déjà almamy [les fiches de renseignements l'ignorent] et maître d'école lors de l'invasion de Samory, et dut s'enfuir à Kong avec ses gens. Il revint à Mborla avec nos troupes et reprit ses fonctions ; il faisait l'école à une dizaine d'enfants et vécut dans les mêmes termes avec le chef de canton fétichiste, qui lui faisait des cadeaux [selon les termes mêmes de la fiche s.d.]. C'était un excellent homme, dont le fils Yahia Grambouté a pris la succession. Il est né vers 1880. C'est un homme intelligent, ouvert, instruit, sympathique. Il possède une bibliothèque d'une douzaine de livres, où l'on trouve avec 2 ou 3 Corans, les auteurs juridiques musulmans (Khalil, Rissala, Tohfat), les Dalaïl al-Khairat et le Diwan des poètes arabes. Il se rattache par son père au qadérisme du marabout missionnaire Lansana Boussiri, vu à Kong. Yahia Grambouté a un cousin et homonyme, plus connu sous le nom de Yahia Ba Moro. Il fait l'école à 5 élèves ; comme il part souvent en voyage commercial, il les passe à son cousin. Il est qadri de l'obédience de Féré Mori Grambouté, son oncle »[703].

À la différence d'autres notices, Marty fournit ici une information actualisée. Il a enregistré le décès récent de Féré Mori et il présente son fils et successeur, Yahia. Fait plus rare sous sa plume, il note aussi les titres de livres qui figurent dans la bibliothèque de ce fils. Ce sont trois ouvrages de *fiqh,* tous bien connus.

Khalīl b. Isḥāq (m. 776 H./1374) est l'auteur du *Mukhtaṣar,* un « Abrégé » de jurisprudence malikite, l'une des ressources de base de l'enseignement du *fiqh.*

La *Risāla,* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H./996) est également un mémento de droit malikite et un ouvrage de base de l'enseignement.

Quant au « Tohfat », il s'agit du *Tuḥfat al-ḥukkām,* de Ibn ʿĀsim, un savant andalou (m. 829 H./1427). C'est encore un ouvrage fondamental de droit malikite, en forme versifiée. Il servait d'aide-mémoire aux magistrats, d'où son titre (« le cadeau des juges »).

S'y ajoute le *Dalāʾil al-khayrāt,* l'ouvrage de dévotion au Prophète partout présent.

702. P. Marty, 1922 : 209.
703. P. Marty, 1922 : 209-210.

On retrouvera ces quatre titres dans les bibliothèques de Mankono. Enfin, le terme de *dīwān,* qui désigne un registre, un recueil, s'applique notamment aux recueils classiques de la poésie anté-islamique, bases de l'enseignement de la langue et de la littérature arabes.

Marty mentionne, à cette occasion, une autre famille Sénoufo convertie, selon ses dires, par un ancêtre à la sixième génération, à la suite de la prédication d'un Mandé Dioula de Kadiaoulé[704]. « Souleyman Baïkoro, né vers 1870 », en est le représentant. « Il est qadri par Féré Mori Grambouté. Il donne les rudiments du Coran à une demi-douzaine d'élèves et les passe ensuite à Yahia Grambouté »[705].

Ainsi les traces se multiplient-elles de ces Sénoufo convertis à l'islam dans la région, et cela, si l'on en croit Marty, en remontant juqu'au XVIIe siècle.

Sur le plan confrérique, « Féré Mori Grambouté aurait reçu », selon Marty (qui le tient probablement de son fils Yahia), le *wird* qadiri à Kong du « marabout missionnaire Lansana Boussiri ». Nous reconnaissons là le personnage itinérant connu sous le nom de « Karamoro Besseri Saramoro » (al-Hasana al-Basrī) – que Marty lui-même nomme ailleurs « Al-Hassen Al-Bisri[706], et dont nous avons analysé la *silsila.* Son rôle de diffuseur et propagandiste de la Qadiriyya des Kounta trouve ici confirmation.

La mention, unique, d'une affiliation tijani qui figure dans l'une des deux fiches (fiche s.d.) de Féri Mori Grandbouté – au contraire de l'autre fiche (1912) et des Statistiques des écoles (1917), qui le qualifient uniment de qadiri – est donc tout à fait douteuse.

Darhala

Darhala est situé à 14 km au nord-est de Dabakala. Ce village occupe une position carrefour : une route poursuit plus au nord vers Ouandarama et Kong, une autre vers le nord-est, en direction du Comoé et de Bouna, et celle du sud vers Dabakala. « Darhala avec ses 550 musulmans, ses 4 écoles, sa jolie mosquée soudanaise, son prestige de chef-lieu de canton indépendant, a un certain prestige d'islam dans la région », écrit Marty[707]. Darhala est le chef-lieu du « canton musulman mandé-dioula » du même nom, à côté des « deux provinces fétichistes senoufo du Djimini et du Diamala »[708].

Marty donne des informations sur le chef de canton, Bassori Ouattara, dont le frère aîné, Bamori, son prédécesseur, avait fui à Kong avec tous les siens à l'arrivée de Samori. « Bassori fait preuve de bonne volonté vis-à-vis de nous comme à l'égard de l'islam ; assez actif et dévoué, il essaye de nous donner satisfaction sans toutefois y réussir, car les gens de Darhala, se déplaçant constamment, échappent à l'autorité »[709].

Sur le personnel religieux de Darhala dans les années 1910-1920, nous disposons de trois noms : Bamoro Coulibaly, Dougoutigui Bagui Coulibaly et Karamoko dit Koro Béma.

704. Kadiaouli est un village de la région de Dabakala où des combats violents opposèrent, en 1895, la colonne de Kong, dirigée par le colonel Monteil, aux forces de Samori (Colonel A. Baratier, 1913 : 213, 215, 228).
705. P. Marty, 1922 : 210.
706. *Op. cit.* : 193.
707. *Op. cit.* : 212.
708. *Op. cit.* : 200.
709. *Op. cit.* : 212.

Bamoro Coulibaly

Bamoro Coulibaly a fait l'objet de deux fiches de renseignements, l'une ouverte le 1er janvier 1912, l'autre le 1er janvier 1913[710], qui offrent, elles aussi, un bon exemple des variations, petites ou grandes, que l'on peut observer d'une fiche à l'autre.

Bamoro Coulibaly[711] est né vers 1839 (fiche de 1912) ou 1840 (fiche de 1913). C'est un « Mandé-Dyoula ». Selon la fiche de 1912, il serait « Kadria », selon celle de 1913, il n'aurait pas d'affiliation confrérique. Il « a suivi les leçons de son père, Bagui Coulibaly » (fiche de 1912). Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Bagui Koulibaly » (fiche de 1913).

« Famille originaire de Darhala » (fiche de 1912). « Famille de colporteurs depuis longtemps dans le pays. Viendrait du Haut Sénégal et Niger, du pays malinké » (fiche de 1913).

On ne sait s'il était fortuné : « Son père était riche. À sa mort, a hérité de ses troupeaux et terres » (fiche de 1912) – « Pauvre. Quelques cultures et moutons » (fiche de 1913).

Les deux fiches s'accordent pour dire qu'il s'est enfui devant Samori, qu'il s'est réfugié à Kong et n'est rentré qu'après l'établissement des Français dans le pays.

Il dirige une école et « connaît lecture et écriture » (fiche de 1912). « Ne cause pas l'arabe, lit et écrit un peu » (fiche de 1913). Il a « 4 élèves de Darhala. Parents colporteurs » (fiche de 1913). Il en « 4 en 1913-1914, 2 en 1915-1916. Parents cultivateurs » (fiche de 1912 actualisée). Les Statistiques des écoles de 1917 donnent des renseignements concordants : il avait alors « 78 ans » et « 2 élèves ». Elles le présentent sans affiliation confrérique (comme la fiche de 1913) et donnent, de même, le nom de son maître, « Bagui Coulibaly son père »[712].

Aux yeux de l'Administration, ce personnage est « sans influence » (fiche de 1913) et « sans relations » (fiche de 1912). Son attitude est jugée « bonne ». Sa « valeur morale », qui est également « bonne » en 1912, devient « quelconque » en 1913. L'auteur de la notation de 1913 ajoute : « À secouer au besoin pour son apathie comme les indigènes de Darhala son village » – l'« apathie », déjà dénoncée à Dabakala, étant à considérer comme l'une des formes de la résistance passive des populations. La fiche de 1912, actualisée, indique qu'il est décédé en 1917.

« Le marabout en vedette de Darhala est Bamori Koulibali », écrit Marty, qui ne lui consacre d'ailleurs que quelques lignes. Il reprend, de façon abrégée, les données biographiques contenues dans les fiches de renseignements, dont il a retenu, notamment, l'absence d'affiliation confrérique et le nom de son père comme maître d'études. Marty le juge en ces termes : « C'est un bon vieillard, aussi simple que les 4 ou 5 enfants, auxquel-

710. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Darhala, fiche ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Bamoro Coulibaly ; 5 G 64, cercle des Tagouanas, canton Djimini-Nord, fiche ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Bamoro Coulibaly. Comme précédemment, cette seconde fiche de 1913, avec l'entête du cercle des Tagouanas, est une recopie actualisée puisque le cercle des Tagouanas n'est entré en activité que le 1er mars 1914.

711. Marty, le nomme « Bamori Koulibali ».

712. ANS, 5 G63, cercle des Tagouanas, Statistiques des écoles coraniques, année 1917 : Darhala. On trouve aussi les chiffres de 1916 : ANS, 5 G 64 (200 Mi 783),Statistiques des écoles coraniques du cercle des Tagouanas, année 1916, qui sont concordantes (ANS, 5 G 64 (200 Mi 783).

sil apprend les rudiments du Coran. Les autres maraboutaillons ont encore moins d'importance que Bamori »[713]. À la manière dont il le décrit au présent, on pourrait croire qu'il est encore vivant en 1920-1922.

Deux autres karamokos de Darhala sont absents des fiches de renseignements et des Statistiques des écoles coraniques. Ils sont principalement connus par la notice de Marty sur ce village.

Dougoutigui Bagui Coulibaly

Dès 1902, Clozel avait signalé ce personnage. « Dans le nord du Djimini, Dongoutigué Bagni Coulibaly [Dougoutigué Bagui Coulibaly], personnage pieux, riche, par conséquent influent dans son canton, nous paraît entièrement dévoué. Il se conduit surtout d'après les conseils du précédent [Senoussi Diabi, de Dabakala] »[714]. Marty le mentionne à son tour, en une ligne, dans sa notice sur Darhala : « Dougoutigui Bagui, fut longtemps le conseiller de Mamourou, ex-chef du Djimini »[715]. Le père de Bamori s'appelait aussi « Bagui Coulibaly », sans qu'on puisse être sûr qu'il s'agit bien du même.

Karamoko, dit Koro Béma

Ce nom est cité seulement par Marty.

« Un marabout, qui vient de mourir ces dernières années, Karamoko, dit Koro Béma, a laissé un certain renom de sainteté. Il était le chef d'une zaouïa qadrïa, qui par Al-Hadji Mama et Al-Hadji Issiaka se rattachait aux chefs même de cette voie à La Mecque. Elle a essaimé dans la région et notamment à Darhala, à Telinkan, et à Mborla »[716]. Ce rattachement aux « chefs de la voie à La Mecque » a de quoi surprendre, car cela est plutôt inhabituel à propos de la Qadiriyya dans cette région.

Tintinkan-Dioulasso

Tintinkan-Dioulasso (ou Tindikan-Dioulasso), proche de Dabakala (7 km au sud-est) faisait l'objet d'une brève ligne d'information dans la liste des villages musulmans du cercle des Tagouanas (v. 1914) ; « Tintinkan-Dioulasso, 103 musulmans, 2 marabouts »[717].

Nous devons à Marty une notice plus substantielle sur ces deux « marabouts » :

« Tintinkan Dioulasso possède, pour ses 105 musulmans, 2 petites écoles de 3 à 5 élèves ; celle de Karamoko Touré et celle de Farikou Kouibali [*sic* – Koulibali], tous deux mandé-dioula aujourd'hui, mais de lointaine origine senoufo. Le premier, né vers 1865, est qadri par l'affiliation de Karamoko Béma de Darhala[718] […]. Farikou, né vers 1888, est l'almamy du village, il relève de la même affiliation »[719].

713. P. Marty, 1922 : 212.
714. F.J. Clozel, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : 43.
715. P. Marty, 1922 : 212.
716. *Ibid*.
717. ANS 5 G 64 (200 Mi 784), pièce 104 manuscrite, « Villages musulmans du cercle [des Tagouanas], avec nombre de musulmans, nombre de marabouts, nombre d'imams », s. d. [v. 1914].
718. C'est celui qui est mentionné ci-dessus d'après une notice de Marty.
719. P. Marty, 1922 : 210-211.

Dimbéka (Katiola)

Dimbéka, ou Diembaka, est une forme abrégée du nom de Dimbékaha qui est aujourd'hui un quartier de Katiola. On est ici en pays Tagouana proprement dit.

Dans la liste nominative et numérotée des marabouts du cercle des Tagouanas (v. 1914), figure, en n° 13 et dernier de la liste : « Abou Bakary Ouattara [à] Dimbeka »[720].

En 1923, une fiche de renseignements a précisément été ouverte à son nom.

« Abou Bakary Ouattara »[721] est « né à Niangbo vers 1886 ». Il est qualifié de « Dioula » et de « Quadria ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* est désigné sous le nom de « Seko Soumana, à Katiola ».

Niangbo, son lieu de naissance, est situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Niakaramandougou, une étape sur la route du nord[722], à 70 km au nord de Katiola.

Abou Bakary Ouattara était « fils de l'ancien chef du canton de Niangbo ». « Aurait résidé autrefois en pays gouro. Ancien captif de Samory, a vécu longtemps à Ségou et à Katiola ».

« A cinq femmes, huit enfants ».

« Fait un peu de commerce (teinture – caoutchouc) ».

« Parle-t-il et écrit-il l'arabe : oui » [la première affirmation paraît surprenante]

« Dirige une école – Influence locale, sans relation »

« 3 élèves, du village même. Parents : cultivateurs, dioulas ».

« N'a pas eu de difficultés avec l'administration. Attitude correcte ».

Il n'a alors que 3 élèves, ce qui souligne, puisqu'il semble être le seul maître d'école du village, la faiblesse de la communauté musulmane résidente. Les musulmans de passage sur cette route du nord étaient probablement plus nombreux.

Marty, qui ignore ce village, ainsi que le nom d'Abou Bakary Ouattara, se contente de citer le nom du « chef fétichiste » du canton, « Nandiaplé Kamara, né vers 1852, chef du canton de Katiola, qui comprend 2 villages et 3 660 âmes ». Il rapporte ensuite que les « dix chefs fétichistes » des cantons Tagouanas de la subdivision, qui « sont complètement rebelles à l'islam dioula »[723]. – ces dix chefs[724] donc – « vivent en fort bons termes

720. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, poste de Dabakala, liste nominative et numérotée des « marabouts » du cercle (v. 1914 – avec des observations portant jusqu'à 1919).

721. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Katiola, village de Diembaka, fiche de renseignements ouverte le 15 juillet 1923 au nom de Abou Bakary Ouattara.

722. Parlant de « la subdivision des Tagouanas (dans le cercle du même nom) » et de la route du nord qui la traverse, par Katiola et Niakaramandougou, Marty écrit : « On ne trouve parmi eux aucun élément musulman fixe, mais en revanche une quantité invraisemblable de dioula de passage. La grande route du Soudan, celle qui, de Bouaké [à 55 km au sud de Katiola], terminus de la voie ferrée, monte vers Korhogo et Sikasso, vers Bobo, vers le Mossi, traverse de long en large cette province des Tagouana ; elle est suivie par de véritables grappes humaines, qui surtout Mandé-Dioula mais aussi Bobo et Soninké, sont à peu près toutes musulmanes. Il est vrai qu'ils n'ont pas le temps de faire du prosélytisme, et que le souci du négoce prime toute autre considération » (P. Marty, 1922 : 213). Le propos de Marty concerne le début des années 1920, mais, indépendamment du rôle récent de Bouaké, cette route du nord était déjà en place de plus longue date.

723. P. Marty, 1922 : 213.

724. Une coquille lui fait écrire, à la page suivante, « ces deux chefs » comme sujet de la phrase qui suit. Il convient de lire « ces dix chefs » (P. Marty, 1922 : 214).

avec la station des Missions africaines de Lyon, installée à Katiola. Il est à prévoir que cette mission, qui débute à peine, et qui compte déjà quelques succès, sera une pierre d'achoppement pour l'islamisation des Tagouana »[725].

Il n'y a donc aucune trace de karamoko ni de musulman dans cette notice de Marty sur Katiola et la subdivision des Tagouanas. « On ne rencontre dans toute la subdivision aucune école coranique, aucune mosquée, aucun village, ou même quartier de village musulman »[726], écrit-il. Il en appellerait plutôt, dans ce cas, à une convergence entre les Tagouana « fétichistes » et la mission catholique aux dépens de l'« islam dioula ».

Conclusion

Le « cercle des Tagouanas » se composait, comme on l'a noté, de deux subdivisions ethniquement distinctes, celle de Dabakala, et celle des Tagouanas.

La « subdivision de Dabakala », qui couvrait les pays Djimini et Diamala, apparaît alors comme une zone d'implantation musulmane fortement enclavée et minoritaire où, cependant, à la faveur des grands axes de circulation et des implantations urbaines, s'exerce une influence islamique diffuse venue soit de Kong, soit de Bondoukou. Les conversions, même limitées et localisées, de Sénoufo à l'islam sont le produit de cette influence, déjà ancienne puisqu'elle remonte probablement, selon Marty, à plusieurs générations, soit un ou deux siècles selon les cas. À défaut de constituer un pôle islamique de tout premier plan, les deux quartiers Dioula de Dabakala, Dabakala-Dioulasso, Dabakala-Koro et leur « nébuleuse » de villages environnants à dominante Dioula forment un réseau islamisé sur le flanc sud de la zone d'influence de Kong.

Par contre, dans la « subdivision des Tagouanas », la partie occidentale du cercle, autour de Katiola, où se trouvent les Tagouana proprement dits, la présence musulmane est alors très limitée, malgré l'existence de l'axe commercial nord-sud qui la traverse.

Comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre 5, le passage de Samori a marqué fortement toute cette zone et a entraîné de nombreuses destructions[727]. Pour diriger son « nouvel empire », celui qu'il organise alors dans le nord de la future Côte d'Ivoire, Samori établit sa capitale à Dabakala en 1894 avant de faire mouvement vers Bondoukou, en 1895. Dans sa marche inverse vers l'ouest pour échapper aux troupes françaises, il revient à Dabakala, puis se fixe un moment dans le camp fortifié de Boribana qu'il a fait bâtir à une trentaine de kilomètres de Marabadiassa, sur l'autre rive du Bandama, à faible distance du pays des Tagouana. Il doit le quitter, en mai1898, devant la progression des troupes coloniales. Il est ensuite fait prisonnier le 29 septembre 1898 par une reconnaissance dirigée par le capitaine Gouraud près de la frontière libérienne. Au cours

725. P. Marty, 1922 : 214.
726. P. Marty, 1922 : 213.
727. Selon T.F. Ouattara, les destructions les plus sévères auraient été celles de Mori Touré, basé à Marabadiassa : « À tout prendre, la guerre de Samori Touré paraît avoir été moins désastreuse pour les Fohobélé [Tagbana] que celle de Mori Touré… », écrit-il. Il attribue, pour sa part, les principales atrocités à ce dernier, et ajoute que « la conscience historique des Tagbana a subi sur ce point un télescopage » entre les deux chefs de guerre, en raison de leur homonymie, de la « similitude entre les deux entreprises guerrières », de la proximité chronologique entre elles et de l'importance politique et historique plus grande accordée à Samori Touré par les Français (T.F. Ouattara, 1999 : 101). Les effets des deux entreprises ont donc eu des effets cumulés de destruction.

des années 1890, les troupes samoriennes ont donc multiplié les mouvements ouest-est et est-ouest, en pays Djimini, Diamala et Tagouana, entre le Comoé et le Bandama, à travers l'espace découpé ensuite sous le nom de « cercle des Tagouanas », se ravitaillant au passage aux dépens des habitants, comme le feront, à leur tour, les troupes françaises.

Sur l'attitude des karamokos à l'égard de Samori, le corpus que nous venons d'analyser offre un certain nombre de réponses. Il en réunit dix, issus des villages musulmans du « cercle des Tagouanas » et localisés plus précisément (sauf un) dans la « subdivision de Dabakala », donc en zones Djimini et Diamala. Leurs fiches de renseignements mentionnent, toutes, leur attitude à l'égard de Samori. C'était d'ailleurs l'un des critères utilisés par l'administration coloniale pour évaluer la confiance à accorder à ces « marabouts ».

Sur ces dix karamokos, un seul d'entre eux a soutenu Samori, un autre a été son captif. Tous les autres ont fui vers Kong (la ville dont leur famille était originaire pour certains d'entre eux, et/ou celle où ils avaient fait leurs études), ou vers Kodiokofi/Kouadiokoffi, en pays Baoulé, au sud, où de nombreux réfugiés fuyant Samori venaient se mettre sous la protection de la garnison française positionnée à cet endroit.

Comme nous l'avons fait pour Dabakala, nous reprenons ici les observations faites sur le niveau d'engagement de chacun d'entre eux avec Samori.

- Moriba Touré, à Satama-Sokoro : « À l'époque de Samory suivit nos troupes à Kodiokofi et revint, Samory une fois chassé »[728]
- Karamoko Ladji Touré, à Satama-Sokoro : « né à Kong vers 1860 ». « Est parti à Kong, puis à Sikasso, au moment de l'arrivée de Samory »[729].
- Siriki Touré, à Satama-Sokoro : « S'est réfugié à Kouadiokoffi à l'arrivée de Samory »[730]
- Logocina/Logouna Fofana, à Satama Sokoura : « Grâce à ses relations amicales avec Samory …[son] autorité s'étend sur le Mango et dans les pays du Baoulé même non musulman ».
  Il « fit alliance avec Samory qui le nomma chef du village de Satama Sokoura. S'opposa à notre arrivée. Nous rétablîmes le chef antérieur » ; [….] a été le conseiller de Samory. Lui a fourni de la poudre et des armes en échange de nombreux captifs »[731].
- Koutoubou Fofana, à Satama-Sokoura : Koutoubou Fofana avait « suivi Logouna Fofana [son frère] qui s'était déclaré pour Samori contre les Français lors de la pénétration du Diamala »[732].

728. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoro, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Famoriba Touré.
729. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Diamala-Ouest, fiche de renseignements de ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Karamoko Ladji Touré.
730. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Diamala-Ouest, village de Satama-Sokoura [*sic* pour Satama-Sokoro], fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de SirikiTouré.
731. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), [cercle des Tagouanas, canton du Diamala-Est, village de Satama-Sokoura], fiche de renseignements au nom de Logouna Fofana, s.d. [ouverte avant 1913, date de son décès].
732. : ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton du Diamala-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Koutoubou Fofana ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala Djimini-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte

– Bamori Ba, à Satama-Sokoura : Bamori Ba « alla se réfugier avec les Diamala à Kodiokofi à l'époque de Samory » (fiche de 1913) ; « lors du passage de Samory s'est réfugié à Kouadiokoffi. Est rentré avec la colonne française du commandant Marchand » (fiche de 1912)[733].
– Baboroma Tondosama, à Ouandarama : il « se réfugia à Kong au temps de Samory »[734].
– Féri Mori Grandbout/ Fémory Grandbouté, à Mborla-Dioulasso : « À l'arrivée de Samory, il se réfugie à Kong et revint plus tard à M'Borla »[735].
– Bamoro Coulibaly, à Darhala : « S'est réfugié à Kong à l'époque de Samory (fiche de 1913). « S'est enfui devant Samory. S'est réfugié à Kong et n'est rentré qu'après l'établissement des Français dans le pays » (fiche de 1912)[736].
– Abou Bakary Ouattara, à Dimbéka (Katiola) : « Ancien captif de Samory »[737].

On ne tirera de cette liste aucune statistique définitive, et cela pour plusieurs raisons. La première tient à nature de ces sources, dont nous connaissons les limites. Tout en accordant une assez grande fiabilité à ces informations, faciles à vérifier et recouper à l'époque, la partialité des rédacteurs a pu les amener à simplifier ou transformer les témoignages recueillis.

D'autre part, ces karamokos enregistrés par l'administration coloniale sont ceux qu'elle connaît et reconnaît. Nous n'avons donc pas accès à ceux qui ont suivi ou fui Samori et ne sont pas revenus, ni à ceux qui sont ignorés des autorités. Qu'en est-il encore de ceux qui ont fui les troupes françaises lors de la conquête ?

Ces réserves étant faites, on observe, du moins, que la grande majorité d'entre eux (8 sur 10) ont fui. Seuls les frères Fofana, Logocina et Koutoubou, à Satama-Sokoura, ont apporté leur soutien à Samori. Dans la région du Nord-Ouest, nous avions noté un plus grand empressement de la part des hommes de religion à l'endroit de Samori, considéré alors par eux comme un parent Dioula et musulman, dont on espérait, notamment, qu'il les libérât de la tutelle animiste. Cela ne semble pas avoir été le cas dans cette région. Samori a été perçu, par la majorité de ces karamokos, comme une menace et la fuite a été la réponse la plus fréquente. Il est vrai qu'ils avaient été avertis, entre temps, des méthodes de l'Almamy et de ses troupes.

Sur le plan confrérique, la Qadiriyya prédomine partout. Nous n'avons rencontré

le 1er avril 1914 au nom de Koutoubou Fofana.

733. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Diamala-Est, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Bamori Ba ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Satama-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Bamori Bâ.

734. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle des Tagouanas, canton de Dabakala, village de Ouandarama, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913, au nom de « Baboroma Tendorama [Tondosama] ou Fofana ».

735. ANS, cercle de Kong, canton de Dabakala, village de M'Borla-Dioulasso, 5 G 64 (200 Mi 784), fiche de renseignements, s.d., ouverte au nom de Féri Mori Grandbout.

736. ANS, 5 G 59, cercle de Kong, canton de Dabakala, village de Darhala, fiche ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Bamoro Coulibaly ; 5 G 64, cercle des Tagouanas, canton Djimini-Nord, fiche ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Bamoro Coulibaly.

737. ANS, 5 G 59, cercle des Tagouanas, canton de Katiola, village de Diembaka, fiche de renseignements ouverte le 15 juillet 1923 au nom de Abou Bakary Ouattara.

des adeptes de la Tijaniyya que dans les foyers musulmans les plus importants du cercle : Dabakala, Ouandarama et les deux Satama. Cette dernière apparaît dans cette zone comme une affiliation urbaine en situation encore très minoritaire. Les sources en la matière sont, de toutes manières, trop instables pour que l'on puisse en tirer des conclusions catégoriques.

Table

Volume 1

Préface 7

Avant-Propos 11

Introduction 15

Présentation des sources et de la bibliographie 25

– Sources d'archives 25

– Archives nationales du Sénégal (archives de L'AOF) 25

– Analyse de trois gisements documentaires 27

– 5 G 63 (Fonds ancien. Affaires musulmanes. 1906-1918) 27

– 5 G 64 « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques (1912-1915) ». 28

– 5 G 64 (200 Mi 783) : 1906-1921 28

– 5 G 64 (200 Mi 784) : 1906-1920 29

– 5 G 59 : « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques 1912-1915) » 31

– Les fiches de renseignements : examen d'une source 33

– Les formulaires des « fiches de renseignements des personnages maraboutiques » 33

– L'évaluation du contenu 35

– Fiches de renseignements et prosopographie 37

– Archives nationales de Côte d'Ivoire 38

– Témoignages oraux 40

– La bibliographie 48

– L'ouvrage de Paul Marty 48

– Les sources imprimées 50

– Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits 53

– Travaux scientifiques et littéraires contemporains : ouvrages et articles imprimés, ou en ligne 54
– Instruments de référence sur les sources arabes 54
– Conclusion 55
– Conventions de transcription des mots et des noms africains et arabes et marques du pluriel 55
– Mots et noms africains 55
– Les transcriptions du mot dioula 56
– Mots et noms arabes 57
– Marques du pluriel 58
– Majuscules initiales 58

1re Partie **61**
Le « nord ivoirien » avant la conquête coloniale
les héritages d'une histoire sociale et politique

1 Les itinéraires Dioula : Woro Sira 63

2 Les foyers du nord-ouest de la côte d'Ivoire. Le rôle des baghayogho dans la propagation de l'islam 71
– Les Baghayogho 71
– Le récit d'origine des douze marabouts fondateurs 74
– Koro 76
– Séguéla 80
– Mankono 82
– Odienné 86
– Les origines d'Odienné d'après le Doyen Kamaté
– La carrière de Vakaba Touré
– La naissance d'Odienné 91
– La version Kamaté 92
– Les témoignages recueillis par l'Administration (1944) 94
– La succession de Vakaba Touré 100
• Amadou Touré, Moriba Touré, Mori Souhari, Lanséné Siriki Touré/Lanténié Siriki Touré, Mouroulaye/Mourlaye Touré, Morikaraba Touré, Godigui Sylla,
– La diaspora Touré en Côte d'Ivoire et le rayonnement commercial d'Odienné 109
– Samatiguila 111
– Les récits d'origine 111
– René Caillié à Samatiguila (juillet 1827) 117
– Samatiguila, carrefour marchand 119

3 Les foyers du nord de la Côte d'Ivoire. Le rôle des saghanogho dans la propagation de l'islam 121
– Kong, la « métropole musulmane » du nord 121
– Les Saghanogho 123
– L'hypothèse, ou l'hypothèque, ibadite 124
– Kong et Kairouan 127

– L'avènement des Watara 130
– Kong, carrefour économique 134
– Kong, ville islamique 136
– L'arrivée des Saghanogho de Boron à Kong (2e moitié du XVIIIe siècle) 139
– Les imams de Kong 142
– Les mosquées de Kong d'après Binger 145
– Les sites des mosquées de Kong et l'archéologie 147
– L'émergence de la région de Korhogo (XVIIe-XIXe siècle) 148
– Kadioha 149
– La naissance et le développement de Korhogo (XVIIe-XIXe siècles) 151

4 Les foyers du nord-est de la Côte d'Ivoire
– Bondoukou 157
– Bouna 159
– L'histoire du peuplement Dioula 160
– Les Cissé, imams de la mosquée de Bouna 162
– La cité marchande 164
– L'histoire politique 165

5 Samori dans le nord ivoirien (1892-1898) 171
– Les mouvements de Samori dans le nord ivoirien 173
– Samori, Mori Touré et Marabadiassa 175
– Marabadiassa marché régional 178
– L'affaire de Bondoukou (1895-1897) 179
– La ruine de Bouna (1896-1897) 181
– La destruction de Kong (1897) 188
– La retraite de Samori vers l'ouest 191

6 La formation du « nord ivoirien » 193
– Les populations du nord ivoirien 193
– Dioula et Sénoufo : relations, interactions et représentations 195
– Le pays Sénoufo, réservoir de main-d'œuvre 198
– L'organisation administrative coloniale 199
– Le passage de Kong à Korhogo 200
– Bouna 205
– Bondoukou 206
– Conclusion 207

2e Partie
Personnages et foyers islamiques du nord ivoirien dans la première moitié du XXe siècle 209

7 Les métropoles du nord-ouest. Le triangle historique Samatiguila-Tiémé-Odienné 215

– Samatiguila 220
– Samatiguila, « la ville sainte » 220
– Samatiguila, la ville des Diaby 222
– Les Français aux prises avec le personnel religieux de Samatiguila 224
– Les fiches de renseignements (années 1912-1914, et 1923) 227
• Le chef du village, Bakary Diaby dit Sidiki Diaby ou Bakary Dihabi dit Sidiki Dihabi 229
• Va Moussa Diaby 231
• L'almamy de Samatiguila, Vadiguiba Dihabi 231
• Va Kasseni Diaby 232
• Mama Sanissi Diaby 232
• Ibrahima Dihabi ou Ibrahima Diaby 233
• Mory Birama Diaby 234
– Les autres Diaby de la série 235
• Mami Saranoro Dihabi 235
• Siaka Diaby 236
• Tata Benoro Diaby 236
• Sidiki Diaby 236
– Les autres lignages 237
• Morifou Sylla 237
• Ibrahima Sarandé 237
– La chaîne de succession des Almamys (1820-1920) 238
– Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 240
– Les appartenances confériques à Samatiguila. Une filière tijani dans un monde qadiri 243
– La « Bibliothèque des marabouts de Samatiguila » au début des années 1920 244
– L'évolution ultérieure de Samatiguila 248

– Tiémé 252
– René Caillié à Tiémé (1827) 252
– La chefferie de Tiémé et la répartition des rôles entre les kabila du village 254
– Les fiches de renseignements des karamokos de Tiémé (années 1910-1920) 256
• Karamoko Sylla 256
• Mouroudaye Silla 257
• Kamohi Sylla 257
• Mamari Silla 258
• Karamoko Daoud 258
• Gobissougou Sylla 259
• Siriki Sylla 259
• Karamoko Daw 259
• Amourlaye Haidara 260
– Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 261

– Odienné 264
– L'almamy « Ismaïla Sarandé ». Le débat autour d'un nom 264
– Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 268
– Les fiches de renseignements de karamokos d'Odienné (1923) 270
– Le questionnaire de Marty et les réponses de l'administrateur du cercle d'Odienné (1920) 272
• Sur la mosquée d'Odienné 272
• Sur les *silsila* qadiri et tijani 274
• Autres questions 276
– La « Bibliothèque des marabouts d'Odienné » au début des années 1920 277

– Les villages musulmans autour d'Odienné 279
– Au nord-ouest d'Odienné 279
• Maninian 279
• Sidiki Saranoro 280
– Maféléni, Kéré 281

• Lamini Saranoro, Mori Touré 281
– Madina, Sokoro 281
• Mori Sarandé et Bakari Cissé 281
– À l'ouest d'Odienné 283
• Guéléba (Gbélébán) 283
• Ibrahima Cissé 283
• Seydougou 284
• Kabala (Kobala) 285
– Au sud-ouest d'Odienné 285
• Féréfougoula 285
• Mohi-Moussandougou (Moussadougou) 287
• Foula 287
– Au sud d'Odienné 288
• Kanaso (Kanhasso) 288
• Bako, Kambosso 288
– Au nord d'Odienné 288
– Sananférédougou 288
• Sananféré Touré 288
– Tienko 289
– Mahandiana 289
• Lamin Saranorho, Mani Sako, Anzoumana Fafana 290
– Conclusion 290

8 La voie Odienné-Man 291
– Koro 294
– Les fiches de renseignements 295
• Sulayman Salifou 295
• Nématoroma Kalo[ro] 295
– La « Bibliothèque des marabouts de Koro » autour de 1920 296
– Touba 298
– La famille fondatrice : les Fadiga 298
– Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920, complétées par deux notices biographiques de Marty 300
• Sidiki Fadiga, Mamadou Souraké Bamba, Karamoko Bintou Fadiga, Bamba Dian Fadiga (Mamadou), Vamoussa Fadiga, Mohamoudou Fadiga, Lamine Fadiga, Katoma Fadiga, Mamadou Sérifou Bamba
– Les maîtres d'écoles de Touba en 1915 311
• Falikou Fadiga, Mamadou Fadiga, Kanvali Béné Fadiga, Amadou Fadiga, Gamoé Bamba, Lasané Fadiga, Moussa Fadiga, Sulemen Kourouma, Mamourou Fadiga, Fatoumata Fadiga, Falikou Bamba, Lamine Fadiga, Isifou Bamba, Yatigui Bamba, Mandiou Bamba, Kanga Bamba, Amadou Bamba.
– Les affiliations confrériques 312
– La mosquée de Touba 313
– « Lettres de La Mecque » à Touba 314
– Conclusion 315
– Les foyers islamiques autour de Touba 316
– Les villages à l'ouest de Touba 316
• Férentéla 317
– Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920 317
• Gamori Bamba, Samouka Bamba, Kanvaly Bamba, Moriba Bamba, Moriba Touré, Bakary Touré, Mory Olé Sérifou
– Les Statistiques des écoles (1915)
– La « Bibliothèque des marabouts de Férentéla » 329

– Ganhoué 333
– Les informations nominatives sur les karamokos de Ganhoué. 324
L'enquête de 1900-1901 et les fiches de renseignements (1915 et 1923)
• Bemba Sakhamokho (Sakhanokho), Mema Saranoro, Sidiki Saranoro, Yangoubou Salifou
– La mosquée de Ganhoué 336

– La « Bibliothèque des marabouts de Ganhoué » 337
– Un Sanogo de Ganhoué, un siècle plus tard 339
• « Docteur Mouhamad Sanogo » 340
• Qui est Mohamed Sanogo ? Originaire d'une famille d'érudits… 340
• Une formation religieuse auprès de plusieurs maîtres… 340
• Les diplômes obtenus à l'université Al Azhar… 341
• Son amour pour le savoir… 342
• Les activités au sein de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire… 342
• Caractères… 343
• Ce qu'il a dit… 343
• Les anecdotes… 343
• Les derniers moments de sa vie… 343
– Tiaoué 344
– Mandougou 345
– Gouékan

– Les villages à l'est de Touba 346
– Sokourala-Mahou 346
• Généalogie de l'almamy 346
– Les fiches de renseignements (1915 et 1923) 348
• Brahima Touré, Vakaba Touré, Mohamadou Touré

– La « Bibliothèque des marabouts de Sokouralla » 351
– La piste dioula transversale 353
– Madina 354
• Fodé Sako, Daouda Sako 355

– La « Bibliothèque des marabouts de Madina » 356
– Guentéguéla 358
• Moussa Bemba, Kafoumba Bamba 359
– Guefenso 361
• Mamadou Salifou 361
– Gouessesso 362
• Sagoué Sérifou 362
– Soukourala (Sokorala) du canton de Bofesso 362
• Doua Sérifou 363

– Villages proches de la vallée du Haut-Sassandra 365
– Kourokoro
• Falilou Dosso 365
• Falikou Dosso 365
– Dotou 365
• Nomo Bakoyo 365

– La question confrérique entre Touba et Man 366

– Man 368
– Les statistiques des écoles (1918) 369
– Les fiches de renseignements (1913 et 1923) 370
– La place des Dioula dans la structure urbaine 373
– Un grand commerçant sénégalais de la place de Man 374
– La crise wahhabite à Man 376

– Conclusion 380

9 La voie Tingréla-Boundiali 383

– Tingréla et les villages proches (Naniasso, Bolonto, San, Ouomou) 383
– Tingréla ou Tengréla 383
– Naniasso 388
– San 388
– Bolonto 388
– Ouomou 389
– Kouto 389

– Personnages religieux dans les villages autour de Kouto et de Boundiali (1912-1923) 396
– Kasséré 396
• Sékou Danioro 399
• Kémoro Coulibaly 399
– Yellé 400
• Brahima Danioro 400
– Landiougou 400
• Anzoumana Sahanoro 400
– Tiasso 401
• Daramani Touré 401
– Laffi 402
• Lagui Saranoro 402
• Kamoridian Diabaraté 402
– Kolia 403
• Ibrahima Fofana, dit Sori Birama Fofana 403
• Yaya Diarassouba 403
– Tombougou 404
• Van Mara/Vamara Fofana 404
• Siré (ou Siné, Sicé) Kamaraté 405
• Bansoumana Meité 405
• Famori Fofana 406
– Tinasso 406
• Bamorifing Souaré 406
– Boundiali 407
– Mbia 407
– Seloho 408
– Ganaoni 408
• Vamara Kamara 408
– Essai de bilan local 409

– Le cas de Gbon : le Niéné et les Diané d'après les fiches de renseignements et la mémoire de la famille et celle des disciples 410
– Les fiches de renseignements 410
• Makamady Kamaraté 410
• Balé Diané 412
• Famourou Maratigui 412
• Sékou Diané 413
• Bafétégué Touré 413
– Les enquêtes orales sur la famille Diané 414

– La question confrérique entre Kouto et Boundiali 422

10 Le cercle du Ouorodougou 425

– Mankono et sa circonscription 425

– La subdivision de Mankono 425
– Bouandougou 427
• Bamory/Bamoulé/Bamorou Kamaraté 428
• Sindou Kamarhaté, dit Bakandian 430
• Fémodian Karamoko, dit M'Béma 431
• Vafémoro Kamaraté 431
– Une autre série de 1917 : Bema Kamarhaté, Kandaouda Kamarhaté, Abdou Kamarhaté 432
Sualiou Kamarhaté, El Hadj Yaya Cissé
– Tiéninghoué 435
• Basseitié Kamaraté 435
• Bakongué Kamarhaté 436
• Bassabouti Kamarhaté 437
• Amadou Kamarhaté 438
– Sarhala 439
– Toumono (Tomono) 440
– Marhandala (Marandala) 443
– Boron 445
– Gomanasso (et autres orthographes) 449
• Séko Cissé et Farikou Cissé 449
• Lansina Dao, dit Lansina Houlé 453
• Bakonoyaoué Kamaraté 454
– Mankono, ville d'islam 454
– Les Mosquées de Mankono 455
– Les fiches de renseignements et autres notices biographiques (1901-1913 et 1920-1922) 457
• L'affaire M'Fali Oulé Fofana 457
• « Bakary Fofana » ou « Gbouékéri Fofana » 461
• Vassiaka Fofana 466
• Vanli Oulé Fofana 466
• Béma Fofana, dit Béma Oulé 469
• Vasoumana Fofana 470
• Fasséko/Vasséko Karamoko, dit Masalanga 471
• Saïdi Karamorho, dit Mamadi 472
– Les élèves et proches de Saïdi Karamoko 473
• Mamadou Karamoko, dit Namouédé 478
• Mandian Karamoko, dit Diabaté 479
• Vasséko Karamoko, dit Béma 479
• Baba Sérifou 480
• Kansana, ou Kansala, Karamoko 480
• Kamboulah Fofana 481
• Saïdi Karamoko (homonyme), Amadou Karamorho, dit Saranndienndé 481
ou Borondou Kori, Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky 482
– Listes des Statistiques des écoles (1916 et 1917) 483
• Année 1916 : 4 noms 483
• Année 1917 (liste datée) : 4 noms 484
• Année 1917 (liste non datée) 484
• Liste A : 5 noms 484
• Liste B : 2 noms 485
• Liste C : 7 noms 485
• Les karamokos de Mankono dans les années 1910 et 1920 : essai de bilan 486
– Les affiliations confrériques 487
• Maures et Maghrébins de passage (au début des années 1910) 487
• Les Fofana à Mankono un siècle plus tard 488
– Les villages voisins de Mankono : Tonhoulé, Oussougoula, Tulé 490
• Tonhoulé 491
– Les fiches de renseignements (1913) et les notices de Marty 491
• Lanzina, Lanziné, ou Lancina Cissé 492
• Dani [?] Karamoko/Lancina Karamorho/Loucina Karamorho 494

• Va Sulaymana Karamorho 497
– Les Statistiques des écoles (1916 et 1917) 498
• Boromoro Karamorho, Soleiman Karamorho, Ahmadou Karamorho, Vassidiky Karamorho, Mamourou [Vamourou ?] Cissé
– Oussougoula/Oussoukoula 499
• Losséni Karamoko 499
• Vassouleymana Karamoko, dit Titi 499
– Statistiques des écoles (1916 et 1917) 500
• Mamadou Karamorho, Oussoumana Karamorho, Lanciné Karamorho, Saniorho Karamorho, Saguidi Karamorho
– Tulé (Toulé) 505
• Vamara Bamba 505
– Essai de bilan sur Mankono et sa région proche 505
– Séguéla et sa circonscription 507
– Madji 508
• Faseri Cissé 508
• Senussi Saniorho 510
– Guiborosso (Djiboroso) 511
• Ibrahima Cissé, Morytié Dosso, Nombo [ou Mombo] Dosso, dit Nombatié [ou Mombatié] 511
– Kani 512
• Karamorho Méité 517
• Vassouma Méité dit Mohodiembo 518
• Baba Sérifou
• Baba Chariffou, dit Kogouima 518
• Ouambourou Méité 518
– Le rayonnement de Kani et des Méité : migrants et disciples dans la région 519
• Vassouleyman Méité, Kafoumba Bamba, Nomo Bakoyo 519
– Les Méité et la chefferie de Kani au début des années 1920 520
• Korombo Méité 520
– Villages proches de Kani : Soba, Katogbo, Kito/Kati, Tété, Gbemanson, Kato, Kohimon, Maremlo, Kangaran 522
– Soba, Katogbo, Kito/Kati 523
– Tété, Gbémanson, Kato, Kohimon, Maremlo, Kangaran 524
– Tété (ou Toté, Toti) 524
– Gbemanson (ou Gbemanzo, Gbémanzo) 524
– Kato
• Valadji Fofana 525
• Mévanly Chérifou 526
• Kohimon (ou Kwaimon) 526
– Kangaran 527
• Valadji Salifou 527
• Valadji Chérifou 527
• Lacina Serifou 527
– Maremlo 528
– Séguéla 528
– Les fiches de renseignements (1913, 1920 et 1922) 531
• Youssouf Baghayogho 5 31
• Baba Baghayogho 531
• Vasoumana Baghayogho 533
• Vassiafa Baghayogho 535
• Vassidiky Bagaïoko dit [Kara]Morho Saadi 536
• Ladji Binanté 538
• Vassendou Timité 540
– Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917 541
– Les élèves originaires de Séguéla présents à Mankono 544

– À partir de Séguéla : les villages du sud du Ouorodougou Siana, Massala, Djiguila, Sifié, Kamalo, Touna 545
– Bilan des chapitres 7 à 10 551

10 Le centre nord 553

– Le discours de l'administration coloniale sur les musulmans et l'islam dans les cercles de Kong et de Korhogo (1907-1914) 553
– L'affaire Ladji Coulibaly 563

– Les acteurs musulmans dans le cercle de Korhogo au début du XXe siècle 567
– « La puissance des Soumaré » 568
– Les Souaré (Suware) 576
• Anzoumana Souaré 576
– Gbon Coulibaly 579

– L'islam à Korhogo dans les années 1910 et 1920 581
– Les almamys de Korhogo (Koko) et les fiches de renseignements (1912-1923) 581
• Karamoko Ali Fofana 582
• Anzoumana Diani 582
• Ba Sirima 584
• Mustapha Cissé 585
• Bengoro Cissé 585
– Les karamoko de Korhogo (1912-1913) d'après les Statistiques des écoles coraniques 586
– Les karamoko de Korhogo en 1923 d'après les fiches de renseignements 588
• Bafatigué Coulibaly 589
• Hadji Konaté 589
• Dabakourouba Taraoré 591
– Conclusion 591

– L'islam à korhogo après la Seconde Guerre mondiale les mutations des années 1950-1980. la question wahhabite 592
– La prédication comme enjeu de société 593
– Nouveaux marchés, nouveaux marchands. L'implantation du wahhabisme à Korhogo 595
– Le témoignage de Mahamat Hassan Abbakar 599
– Le témoignage d'El Hadj Ousmane Koita 601

– Les villages musulmans autour de Korhogo 606
– Les villages du « premier cercle » 606
– Diendana 607
• Bengassoro Dembélé 607
• Ibrahima Saranoro 608
– Kapélé 608
• Basanassi Saranorho 609
• Baboukéri Dembélé 610
• Bakary Dembélé 610
• Labassou Saranorho 611
• Boulonatié Touré 613
• Kamara Saranorho 613
• Soumanifo Saranorho 614
• Fassiri Saranorho 615
– Waraniéné 616
– Napiéolédougou 617
• Lessana Sissorho 617
– Un village fondateur : Kadioha 618
– Les Statistiques des écoles (1916) 618
– Les fiches de renseignements de 1912 et 1913 620
• Babou, ou Babourou, Keita, ou Koita 620
• Moussa Cissé 622

– Les réponses de l'administrateur du cercle de Kong (1920) 622
– Les fiches de renseignements de 1923 623
• Babou Keita 624
• Sidiki Cissé 624
• Soumana Dembélé 624
• Bounofana Sissoko 625
• Alfamana Daniorho 625
• Sulayman Cissé 625
• Baguéma Souaré 625
• Lassana Saranorho 625
• Saouti Salifou 625
– Les villages au nord-ouest et à l'ouest de Korhogo 628
• Niellé 629
– Niangbarasso 632
• Balmamy Coulibaly 632
– Korokara 633
• Sory Tounka/SoryTounkara 633
– M'Bengué 635
• Gaoussou Cissé 635
– Nambira 636
• Bema Taraoré 637
– Ngandana 637
– Sandrigué 638
• Sekou Sogodogo 638
– Katiali 638
• Les Statistiques des écoles (1916) 639
• Les fiches de renseignements de 1923 640
• Bafatigué Taraoré 640
• Baboukary Sylla 640
– Sirasso 642
• Bamory Cissé 643
• Baléfi Cissé 645
• Siriki Cissé 645
• Bamoulé Cissé 646
• Sinali Saranoko 646
– Nafoun 647
• Bakaramoro Sako 647
– Les villages le long de la « grande route soudanaise Korhogo-Bobo-Dioulasso » 648
– Faraninga 648
– Ouolo 649
• Baba Saranoro 649
• Oumarou Suaré 651
• Béma Taraoré 652
– Sinématiali 652
• Gaoussou Saranorho 653
• Béma Taraoré 656
– Ferkessédougou 656
• Seko (ou Sekou) Taraolé 657
• Mikadia Alahé Diabaraté 658
– Nambingué 660
• Bema Taraoré 661
– Le passage de Binger (février 1888) 662
– Kaouara (ou Kawara) 666
– Les Statistiques des écoles coraniques 666
– Les fiches de renseignements 668
• Bakary Dié 668
• Lamine Taraoré 668

• Almamy Sylla 669
– La mosquée de Kaouara 669
– Marandougou (Makhandougou), Ouangolodougou 671
– Conclusion

– L'Islam à Kong après la destruction de la ville (1897) 673
– Retour sur Ladji Coulibaly, le pèlerin 675
– Les karamokos de la ville de Kong (1913-1916) 677
• Les Statistiques des écoles coraniques (1916) 677
Ousman Touré, Alémori Sogodogo, Baba Coulibali, Sorika Konaté, Mandio Ouattara
– Les fiches de renseignements (1913) 678
• Allémori Sogodogo 678
• Sorika Konaté 679
• Anzoumana/Ousman Touré 681
• Baba Coulibaly 682

– Les karamokos de la ville de Kong en 1923 683
– Les fiches de renseignements (1923) 683
Allémory Sogodogo 683
Bassoronika Konaté 684
Akalé Saranorho 685
Abdoulaye Diabaraté 685
Basanoussi Karamorho 685
Ladji Saranorho 686
Baba Coulibaly (A) 686
Baba Coulibaly (B) 686
– Les huit noms supplémentaires mentionnés par Marty (années 1910 et 1920) 689
• Mandiou Touré et Al-Hadji Mandiou, Sanoussi Saranorho, Sitafa Saranorho, Seidou Saranorho et Al-Kali Saranorho, Karamoko Konaté, Al-Hadji Diabaraté et Al-Hadji Mandiou

– Bilan et récapitulations 692

– Conclusion 697

– La question confrérique à Kong 698
– Les mentions d'affiliations confrériques dans les sources administratives 698
– L'intérêt de Marty pour les chaînes de transmission 699
– L'origine des chaînes qadiri 700
– La *silsila* de Sanoussi Saranorho 703
– Un acteur qadiri : « Lansana Bissiri » (al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj) 704
• a) Les formules initiales (les quatre premières lignes) 708
• b) Les sept premiers noms de la *silsila* 708
• c) Deux noms significatifs : al-Suyūtī (n° 21) et al-Maghīlī (n° 22) 709
• d) Le nom de Sīdī al-Mukhtār 711
• e) Entre Sīdī al-Mukhtār (n° 29) et al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj (n° 41) 712
• f) Fin du document 712
– Une autre chaîne qadiri à M'Borla Dioulasso 712
– Les chaînes tijani 712
• Ladji Koulibaly (1912) 713
• Al-Kali (Akalé) Saranorho (1922-1923) 714
• Karamoko Konaté (1922) 714

– Les villages musulmans autour de Kong 716
– Bilémono 717
• Ali Kandé 717
• Anzoumana Kamaraté 718
– Yondolo 718
• Sidi Fofana 718
– Tiéméné 719

• Senoussi Saranorho 719
– Tindala (ou Tindalla, Tintalla) 719
• Baro Saranorho 719
– Likolo/Sikolo [?] 722
• Seydou Cissé 722
– Kapy 722
• Ali Diaoura [Diawara] 722
– Nasian 722
• Karamorho Ouattara 722
– Kaniéné (ou Koniéné) 723
– Kongolo et Nafana 724
• Bamori Ba 725
– Conclusion 727
– Dabakala. pays djimini, diamala et tagouana 728
– L'affaire M'Fali Oulé Fofana (1901-1903) 729
– La création du cercle des Tagouanas. Le rôle de l'administrateur Chartier 730
– Les karamokos de Dabakala (années 1910 et 1920) 731
• Karamoko Yaya 732
• Senoussi Diabi 732
• Karamoko Salia et la lignée Bamba 736
• La lignée Bamba 738
• Bamori/Bamory Coulibaly 740
– La liste des karamokos de Dabakala d'après les Statistiques des écoles coraniques 741
• Bamoro/Bamori Coulibaly 742
• Karamoko Yahia et Senoussi Diabi 742
– Les autres karamokos de Dabakala signalés par Marty 742
• Ismaïla Touré 742
• Mamadou Sékélé Diabi 743
• Karamoko Youssoufou 744
– Conclusion 744
— Les villages musulmans du cercle des Tagouanas 746
– Cartes de la région de Dabakala (1891 et 1902) 747
– Les listes des villages, des karamokos et des écoles du cercle des Tagouanas 749
– La liste des villages musulmans du cercle des Tagouanas (v. 1914) 749
– La liste des karamokos du cercle des Tagouanas (v. 1914) 751
– La liste des écoles coraniques du cercle des Tagouanas (1916) 751
– La situation des karamokos dans les villages du cercle des Tagouanas (1910-1923) 753
• Satama-Sokoro 753
• Moriba (ou Bamoriba, Famoriba) Touré 755
• Karamoko Ladji Touré 756
• Siriki Touré 756
• Satama-Sokoura 757
• Logocina/Logouna Fofana 758
• Koutoubou Fofana 761
• Bamori/Bamari Ba/Bâ 762
– Ouandarama (ou Wandérama) 764
• Baboroma Fofana/Baboroma Tondosama 764
– Mborla-Dioulasso 766
• « Karamoro Besseri Saramoro » [al-Hasana al-Basrī] 766
• Ba Kiémorho, Bamara/Amara Diabaraté 766
• « Féri Mori Grandbout »/ « Fémory Grandbouté » 767
– Darhala 770
• Bamoro Coulibaly 771
• Dougoutigui Bagui Coulibaly 772
• Karamoko, dit Koro Béma 772

– Dimbéka (Katiola) 773
• Abou Bakary Ouattara 773
– Conclusion 774

Volume 2

3e Partie **7**
Personnages et foyers islamiques du nord-est ivoirien dans la première moitié du XXe siècle

12 La région de Bondoukou
– La compétition entre la Grande-Bretagne et la France autour de Bondoukou 11
– Le royaume Abron, ou Gyaman 13
– Les musulmans au Gyaman 13
– Bondoukou aux XVIIIe et XIXe siècles 14
– L'imamat de Bondoukou 17
– Le passage des Kamaghatay aux Timité 17
– La dynastie Timité 20
– Listes 1 à 8 21
– Conclusion 31
– L'almamy Kounandi Timité 31
– L'almamy Timité, l'icône de la cité 32
– L'administrateur Benquey, le « découvreur » de l'almamy Kounandi Timité 35
– La biographie de l'almamy Kounandi Timité d'après les sources françaises 37
– Grandes heures et déboires de Kounandi Timité 39
– Al-Hājj Sālih, une figure rivale de l'almamy Timité 47
– Les ascendants d'al-Hājj Sālih : 'Uthmān et Muhammad b.'Uthmān 48
– La naissance et les études d'al-Hājj Sālih 52
– Les relations d'al-Hajj Salih avec Bondoukou et le Gyaman 58
– Le pèlerinage d'al-Hājj Sālih 58
– Le retour d'al-Hājj Sālih à Bondoukou 59
– Al-Hājj Sālih, enseignant et lettré 60
– Les relations d'al-Hājj Sālih avec Bondoukou et le Gyaman
– Le conflit entre al-Hājj Sālih et l'almamy Kounandi Timité et les autorités françaises 64
– La fiche de renseignements d'Alagui Soualio (1912) 65
– La seconde expulsion d'al-Hājj Sālih de Bondoukou 68
– Les autres karamokos notables de bondoukou (1900-1920) 71
• Biaboudou Bané 72
• Karamoko Mama
• Yaya Kamaraté 74
• Alagui Abou Bakary 75
• Karamoko Laguazané 77
• Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana 78
• Les pèlerinages dans la famille Fofana 79

• « Karamoko Timité » 80
– Les rapports administratifs sur l'islam à Bondoukou 81
– Un changement d'époque (1920-1980) : le bilan de Benquey et la succession de l'almamy Kounandi Timité 87
– Le bilan de Benquey 87
– La compétition autour de la succession de Kounandi Timité. Salia Ba et Baba Aly Timité 89
• Salia Ba Timité 90
• Baba Aly Timité ('Ali b. Ibrahim) 91
• Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni 92
– Une nouvelle et longue génération : l'almamy Mahama Timité « Koudouss » (1960-1988) 94
– Conclusion 102
– Les villages musulmans du « cercle de Bondoukou » 103
– Le canton du Barabo 106
– L'organisation géographique des villages musulmans du Barabo 107
– Les villages entièrement et partiellement musulmans du canton du Barabo 109
– La confrontation entre l'ouvrage de Tauxier (1921) et celui de Marty (1922) 111
– Les karamokos des villages du Barabo (années 1910 et 1920) 112
• Bandakagni-Tomora 112
• Mohammadou Taraoré 113
• Soumaila Kamakaté 114
• Bandakagni-Sokoura 114
• Alagui Ali/Ali Kamaraté 114
• Ali Kali /Ali Khâli Sarhanorho 116
• San Diévi, Sangueï 117
• Amadou Ouattara 118
• Massa Aboudou 119
• Madam 119
• Amadou Wattara 121
• Karamoko Sandogo 121
• Yérobodi 122
– Dioula et Koulango islamisés 122
– Conclusion 125
Le canton de l'Almamy : villages et karamokos (années 1910 et 1920) 126
– Sorobango 127
• La mosquée de Sorobango 127
• Karanoghoma Ouattara 128
• Sorobango, centre religieux animiste 131
– Bondo-Dyoulas 133
– Dara-Sakaye 133
– Pougoubé 134
– Syé-Koyo 134
– Conclusion 134
– Le canton de Nassian 135
• Les villages « musulmanisés » selon Tauxier 137
Bourouhila, Kâpain, Paradhi, Sidiki-Bango, Saminassé, Zamou
– Bilan comparatif entre les cantons du Barabo, de l'Almamy et de Nassian 138
– Les autres cantons : les cantons Abron 139
• Cantons de Ayenn-Effyé, Bini, Foumassa, Bonna-Abradé, Pénango, Syendi
– Conclusion 141
– La situation des confréries dans le cercle de Bondoukou au début du XXe siècle 142
– La Tijaniyya à Bondoukou 145
• Karamoko Muhammad et al-Hājj Sālih 146
• Biaboudou Bané 147

• Yaya Kamaraté 151
• Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni 151
• Alagui Abou Bakari 153
• Karamoko Laguazané 153
• Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana 153
– Conclusion 156
– La Tijaniyya dans le cercle de Bondoukou 156
• Bandakagni-Tomoura : Soumaila Kamakaté 156
• Bandakagni-Sokoura : Alagui Ali Kamaraté et «Ali Kali », ou « Ali Khâli Sarhanorho » 157
• Sanguéhi / Sanguei /San Diévi : Amadou Ouattara 158
• Sorobango : Karanoghoma Ouattara 158
– Essai de bilan sur les affiliations tijani dans la ville et le cercle de Bondoukou 159
– La Qadiriyya dans la ville et le cercle de Bondoukou
• Dans la ville : les Timité Kounandi Timité, Baba Aly, Salia Ba, Mahama Koudouss 161
• Dans le cercle : 166
Bandakagni-Tomoura : Mohammadou Traoré 166
Madam/Mandam/Mandamou : Amadou Wattara et Karamoko Sandogo 166
– Conclusion 167

13 Bouna 169
– Les lettrés musulmans de Bouna au XIXe siècle 169
– La place des musulmans dans le système du pouvoir à Bouna 173
– Les lettrés musulmans de Bouna au début du XXe siècle 175
– Saléa Cissé 175
– La mosquée de Bouna 177
– Moro Moussa Cissé 177
– Karamoko Diarra 180
– Les maîtres d'écoles de Bouna 180
– Les villages et les karamokos de la subdivision de Bouna 183
– La question Tangali/Sandiali 185
– Katourouma Ouattara 185
– Aboudoulaye Diabadjaté 186
– Aboudou Ba Diabaraté 186
– Tangali et Sandiali : une transmission shadhili ? 187
– L'affaire Amara Paroukou 189
– Conclusion 191

4e Partie **193**

Signes culturels dans le nord ivoirien
scolarisation, arabisation, bibliothèques arabo-islamiques et mosquées

14 Les bibliothèques islamiques du nord-ouest ivoirien : le cas de Mankono 197
– Une analyse des ouvrages conservés à mankono au début du XXe siècle 198
– Liste 1

– Liste 2

15 Les mosquées du nord ivoirien 213
– Les enquêtes de Marty 215
– L'analyse de Labelle Prussin 219
– Le dossier présenté à l'Unesco et autres informations récentes 223
– Les tombes et lieux de pèlerinages 228
– Conclusion 229

Conclusion générale sur le nord ivoirien islamique. Essai de bilan 231

5e Partie **193**

Le passage au sud

16 La diffusion des écrits arabo-islamiques en Côte d'Ivoire à partir du sud (1908-1933) 247
– Le contrôle des imprimés en langue arabe 247
– La mise en place du contrôle administratif 248
– Les procédures de contrôle 249
– Les enregistrements du service des douanes à Grand-Bassam (années 1920 et 1930) 251
– L'enregistrement des livres 252
– L'enregistrement des destinataires 257
– L'expertise du service des affaires musulmanes, à Dakar. L'analyse des livres en langue arabe importés en côte d'ivoire (1925-1935) 268
– Les effets contre-productifs du contrôle des livres : les protestations des destinataires 276
– Conclusion 277
— Un éditeur et diffuseur de livres en langue arabe : la librairie Roudoci Kaddour 278
– Un vendeur de livres : l'affaire Abdoul Karim Mourad 280
– Les circulaires en langue arabe 284
– Les « lettres maraboutiques », ou « lettres de La Mecque » 284
– La lettre de Daloa (1926) 285
– Traduction de la lettre 285
– Commentaire du document 290
– Annexe : Un talisman du Haut-Sassandra (1912) 295
– Les lettres de Touba (1913 et 1917) 297
– La lettre d'Abengourou (1925) 301

– Conclusion 302

17 L'ouest de la Côte d'Ivoire méridionale : la poussée dioula vers la côte 303

– Le rôle des odienneka 305
– Le monde Krou 306
– Les bassins du Cavally et du Sassandra 308
– Le cercle du Haut-Cavally 309
– Le bas-Cavally 313
– Le pays Gouro. une zone de contact 320
– Un arrêt sur le cas Gouro : réflexions sur la transition entre savane et forêt 321
– Le cercle des Gouros (années 1910-1930) 333
– Les sources administratives 333
– L'exemple de la subdivision d'Oumé (années 1910-1980) 337
• Le Dioulabougou 339
– Le Haut-Sassandra 342
– La Mission Thomann (1902) 342
– Le cercle de Sassandra 344
– Le cercle du Haut-Sassandra : Daloa 345
• Le développement économique de Daloa 345
• Les assesseurs musulmans dans les tribunaux 348
• Les témoignages oraux 351
• Les fiches de renseignements
• Amadou Bâ, dit Fila Karamoro
• Lagui Diaby
• Les Diabi/Diaby 352
• Une filière tijani Diabi à Daloa 355
• La circulation d'écrits en arabe 355
– Vavoua, Issia 357
• Vavoua 357
• Issia 359
– Gagnoa 362
– Livres en langue arabe 364
– Un mariage à Gagnoa 365
– Le séjour de déportés à Gagnoa 366
– La crise de 1934 367
– L'affaire de l'imam (1956) 368
– Conclusion 369
– Yacouba Sylla 369
– Le système économique de Yacouba Sylla 371
• Le Rapport Hortais (18 juin 1943) 372
• La lettre de Yacouba Sylla au gouverneur général de l'AOF (14 juin 1943) et la réponse du gouverneur de Côte d'Ivoire 375
– Dans l'arène de Gagnoa 380
– Logiques « ethniques » et « familiales » dans la communauté yacoubiste 382
– La spiritualité yacoubiste 384
• Les dons du disciple comme signe d'élection : une automobile pour Cheikh Hamallah 386
• Le soufisme de Yacouba Sylla 389
– Les correspondances entre Yacouba Sylla et ses disciples 391
• Quatre lettres en français 396
– Le passage à la Côte d'Ivoire indépendante et la mort du fondateur 402

– Le Bas-Sassandra 405
– Les membres musulmans des tribunaux 406
– Les livres en langue arabe 407
– Le cercle de Lahou 411
– Le nord du cercle. Le pays Dida. Les subdivisions de Lakota et de Divo 411
• Les membres musulmans des tribunaux 411
• Le sud du cercle. Grand-Lahou 418

18 Le centre de la Côte d'Ivoire méridionale le « verrou » baoulé (XVIIe-XIXe siècle) 425
– L'historiographie Baoulé 426
– La place de l'or dans l'histoire Baoulé 429
– La circulation nord-sud 430
– Marchés de transit, marchés périphériques 432
– La place du nord et du sud dans les échanges Baoulé 436
– L'esclavage en pays Baoulé 437
– La question dioula au Baoulé 440
– Français et Dioula au Baoulé 441
– Conclusion: l'islam chez les Baoulé 445

19 Musulmans entre Bandama et Comoé (première moitié du XXe siècle) 447
– Le cercle du N'Zi-Comoé 449
– L'or du N'zi 450
– La Boucle du cacao 451
– Dimbokro et Aoussoukro 454
• Les membres musulmans des tribunaux à Dimbokro 466
– Toumodi 468
• Entretiens avec deux témoins : El Hadj Salif Doukouré et Soukoulé Tiémoko 470
• Les membres musulmans des tribunaux de Toumodi 472
– Anoumaba, un foyer hamalliste 474
– Les autres centres urbains du cercle du N'zi-Comoé 477
– Le cercle de l'Agnéby 478
– Agboville 482
• Les rapports trimestriels (1923-1931) 484
• Les membres musulmans des tribunaux 485
• Les livres en langue arabe 486
• Entretien avec deux témoins : l'imam d'Agboville, Baba Touré, et Cheïkou Koïta 487
• Conclusion 490
– Adzopé 490
• Les rapports trimestriels (1923-1931) 491
• Le séjour de Cheikh Hamallah 492
• Les disciples de Cheikh Hamallah en Côte d'Ivoire 495
• Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1932) 495
– Tiassalé 498
• La situation géopolitique dans le Bas Bandama 498
• Les commerçants de Tiassalé au début du XXe siècle 498
• Les commerçants-planteurs à Tiassalé 502
• La situation religieuse à Tiassalé 504
• Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1924) 505
• Demande d'ouverture d'une école coranique (1926) 506

• Entretiens avec deux témoins : Abdourahmane N'Gom et l'imam d'Ahua, Ali Youssouf Ouattara 507
– Ahua. « conversions miraculeuses » dans un village baoulé 512
– Les récits et leurs variantes 513
– Une version écrite : « Document annexe. Histoire de l'islamisation d'Ahua » (vers 1983) 517
– Les émissions de Radio El Bayane consacrées à Ahua (30 janvier, 6, 13 et 20 février 2008) 519
– Conclusion 524

20 Bouaké, Naissance d'une ville musulmane en pays Baoulé 527
– La ville de Bouaké (1898-1931) d'après les sources administratives : naissance et développement d'une communaute musulmane 528
– L'affaire du marabout maure (1907) 529
– La promotion de la ville de Bouaké
– La politique de développement de la ville de Bouaké 532
– La mise en place d'un encadrement islamique 534
• Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1918) 534
• Les fiches de renseignements (1923) 535
• Osmana Daramé 535
• Kota Alama Daramé 536
• Koké Soumaré 536
• Mamadou Daw 536
• Demba Diallo 537
• Statistiques des écoles coraniques (1924) 538
• Rapport trimestriel (4e trimestre 1931 538)
– Les membres musulmans des tribunaux 539
– La communauté musulmane de Bouaké, des origines aux annees 1960 d'après les souvenirs personnels 540
– Paroles de témoins 540
• El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba 541
• Sur un autre Kabiné Kaba de Bouaké
• El-Hadj Azoumana Sylla et Mahmoud Sylla 545
• El-Hadj Benokoba Sylla 550
• El-Hadj Baoudou Touré 550
• El-Hadj Alassane Diarra 554
• El-Hadj Tiémoko Sidibé 554
• Noumouké Koné 556
• Babaly Ba 557
• Abdoulaye Camara 557
• Boubakar Kamara 558
• Bakoroba Diakité 558
• Sur Lacina Sisri Sanogo 559
– La crise des « bras croisés » (1951-1952) 559
– El-Hadj Kabiné Kaba 561
– El-Hadj Tiécoro Kamagaté 561
– El-Hadj Kabiné Diané 567
– Les disciples d'El-Hadj Tiécoro Kamaté(Kamagaté) 570
– L'œuvre scolaire 571
– L'affaire des « bras croisés » dans le contexte local 573
– La succession des imams de Bouaké. L'histoire de la Grande mosquée 574
– Bilan 577

21 Les autres sites urbains dans le « cercle du Baoulé » 579

– Marabadiassa 580
– Groumania et l'Anno 583
– Béoumi 590
– Sakassou 592
– Tiébissou 592
• Amadou Coulibaly 593
• Brahima Fofana 594
• Koulouba Doumbia 594
• Lamini Haïdara 595
• Nianikoro Coulibaly 595
– Yamoussoukro 596
– Conclusion 597

22 Le sud-est de la Côte d'Ivoire l'axe du bassin du Comoé 599
– Le Ndenye et le cercle de l'Indénié 607
– Les affrontements avec les forces françaises 608
– Le soulèvement de l'Assikasso 612
– Commerce, Dioula et musulmans dans l'Indénié 617
• Les membres musulmans des tribunaux 621
• Les livres et textes en langue arabe 622
• Trois personnalités musulmanes d'Abengourou : El-Hadj Mandoye N'Doye, Racine Amady Sow, El-Hadj Dramane Konaté 624
– Plusieurs phénomènes de conversions 629
– La conversion du souverain d'Agnibilekrou 630
– Un souverain musulman au Ndenye 635

23 Le Sanwi et le cercle d'Assinie 639
– Le royaume du Sanwi aux prises avec le pouvoir colonial 639
– Le cercle d'Assinie 642
– Krinjabo et Aboisso, la ville royale et la ville coloniale 644
– Les personnalités musulmanes dans le cercle d'assinie d'après les sources coloniales 646
– Les personnalités musulmanes d'Aboisso d'après les fiches de renseignements (1913, 1915 et 1923) 647
• Les fiches de renseignements de 1913 et 1915 647
• Demba Samba 648
• El-Hadj Abdoulaye Demba [El-Hadj Abdoulaye Dieng] 648
• Samba Gueye 649
• Alioune Sow 650
• El-Hadj Haïdara 650
• Les fiches de renseignements de 1923 652
• Ibrahima Samba 653
• Samba Toumané 653
• Boubou N'Dao 653
• Alassane N'Doye 653
• Samba Gueye 654
• Scipion N'Diaye 654
• Alioune Sow 655

• Amadou Sène 655
• N'Dongo Diagne 656
• Massogui Diagne 656
• Mamadou Ly 657
– Autres sources administratives : le contrôle des livres en arabe, les membres musulmans des tribunaux et les rapports politiques 658
• Le contrôle des livres en arabe 658
• Les membres musulmans des tribunaux 658
• Les rapports politiques 660
– Les personnalités musulmanes dans le cercle d'assinie d'après les témoignages oraux 662
• Massogui Diagne 663
• Samba Gueye 664
– L'occupation des terres 667
– Le cas d'Ayénouan 668
– Vers l'indépendance 669

24 Le cercle de Grand-Bassam 671
– La ville de Grand-Bassam 671
– La topographie de Grand-Bassam 673
– Deux Arabes à Grand-Bassam dans les années 1910 675
– La naissance des mosquées a Grand-Bassam 675
– Les démarches de Mademba Gueye et d'Abdoulaye Basse et la fondation de la « mosquée sénégalaise » (1913-1919) 676
– Un autre pionnier sénégalais, Kaba Diakité, et la création de la mosquée du quartier Impérial (ou Impériale) 679
– La surveillance administrative 682
– El-Hadj Abdoulaye Dieng et Yacouba N'Diaye 683
– El-Hadj Abdoulaye Dieng 683
– El-Hadj Yacouba N'diaye : une chaîne de sources 685
• La notice de Marty (1922) et la fiche de renseignements de 1923 686
• Un entretien avec El Hadj Abdoulaye N'Diaye (1969) 687
• Le temps des débuts 687
• Pèlerinages 688
• Conversions à l'islam 688
• Ouvrages en langue arabe 688
• La notice de Daouda Berté (2014) 689
• Une biographie en ligne (2015) 690
– Les autres personnages religieux de Grand-Bassam dans les années 1920 700
– Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924) 701
– Les ouvrages en langue arabe 703
– La réclamation dun mallam Haoussa et les ouvrages reçus en1929 704
– Les visites de Seydou Nourou Tall (1933 et 1934) 706
– Les Tijani de Grand-Bassam 708
– Le rapport Jansolin (1955) 709
– Conclusion 713

25 Le cercle des Lagunes 717
– Bingerville 717

– Les membres musulmans des tribunaux 719
– Les Sénégalais de Bingerville (1912-1913)
– Entretiens avec des Anciens (1969 722
• El Hadj Khalil Fofana 722
• El Hadj Abdoulaye Diallo 723
• Racine Ba 723
– Conclusion 725
– Dabou 726
– Missions chrétiennes. Islam 728
– Les internés nigériens 730
– Fiches de renseignements (1923 732)
– Entretien avec El Hadj Mohammed Mustapha, imam de Dabou (1969) 734
– Livres en langue arabe, membres musulmans des tribunaux
– Conclusion
– Conclusion 737

26 Abidjan : la naissance de la communauté musulmane le temps des origines (années 1910-1930) 739
– Deux Haoussa de passage à Abidjan (1912) 742
– Le début des années 1920 : Paul Marty 744
– Les fiches de renseignements (1923) 749
– Les destinataires de livres en langue arabe (1928) 751
– Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924) 752
– Souvenirs personnels. témoignages oraux 754
• 1. Abdoulaye Ndjim 754
• 2 et 3. Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou 755
• 4. El Hadj Sinali Tiero 757
• 5. El Hadj Mahib Seck 759
• 6. El-Hadj Garba Touré 760
• 7. El Hadj Salif Doukouré 762
• 8. El Hadj Boubakar Traoré, fils de Diaka Mama 763
• 9. El Hadj Matié Diakité 766
• 10. El-Hadj Boubacar Gamby Sakho 768
– Essai de bilan : écoles, karamokos, mosquées, imams 773
– Le tournant des années 1930 776
– Temps de conflits, temps de structurations (années 1930) 777
• Le premier conflit (1931-1933) 778
• Le deuxième conflit (1939-1944) 781
– La création d'une association de jeunesse musulmane (1936) 785
– La fête du Mawlid (1932) 787

27 Abidjan : l'enracinement de la communauté musulmane (1950-1970) 789
– Compter les musulmans d'Abidjan entre 1955 et 1970 : une entreprise malaisée 790
– La valse des chiffres 792
– Conversions, occupation de l'espace et mosquées 794
– La Mosquée Dioula de Treichville. Un troisième conflit dans la communauté musulmane de Treichville 797
– La Mosquée sénégalaise de Treichville 799

– La disparition des grands commerçants sénégalais et la mutation de la mosquée sénégalaise 801
– Les autres mosquées de Treichville 803
– Les mosquées d'Adjamé 804
– Affiliations confrériques et associations réformistes et wahhabites à Abidjan 806
– Les appartenances confrériques 806
– Les « réformistes » et l'Union culturelle musulmane 810
– Les wahhabites 816
– Conclusion 822

28 Les années 1950-1960 la marche de la Côte d'Ivoire vers l'indépendance 823
– Le PDCI-RDA était-il le « parti des Dioula » ? 824
– Trois témoignages contemporains 832
– Le témoignage du professeur Vakaba Touré (2010) 832
• « À Abidjan et ses environs immédiats » 834
• « Dans le Pays profond » 835
• « Les femmes nordistes dans la lutte du PDCI-RDA » 837
– Le témoignage de Roger Gballou (2011) 840
– Le témoignage d'Amadou Koné (2003) 841
– Conclusion 842

Sources et bibliographie 845
– Sources d'archives 845
– Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (ancien classement), Abidjan. 845
– Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (nouveau classement) , Abidjan. 848
– Archives Nationales d'Outre-mer, Aix-en-Provence 850
– Archives Nationales du Sénégal, Dakar 850
– Fonds privés 851
– Témoignages oraux 851
– Liste des interlocuteurs, détenteurs de mémoire, consultés en 1969 851

Bibliographie 855
– Sources imprimées et inventaires de sources 855
– Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits 860
– Travaux scientifiques et littéraires contemporains : ouvrages et articles imprimés, ou en ligne 864

Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960)

Un monde de karamokos

Couverture :

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© Les Indes savantes, 2017
ISBN : 978-2-84654-000-0
EAN : 9782846540000

Les Indes savantes, 94, boulevard Auguste-Blanqui, 75013 Paris
Mail : contact@lesindessavantes.com
Site Web : http://www.lesindessavantes.com

Jean-Louis Triaud

Musulmans de Côte d'Ivoire à l'époque coloniale (1900-1960)

Un monde de karamokos

Volume 2

les Indes savantes

3e partie
Personnages et foyers islamiques du nord-est ivoirien dans la première moitié du XXe siècle

12

La région de Bondoukou

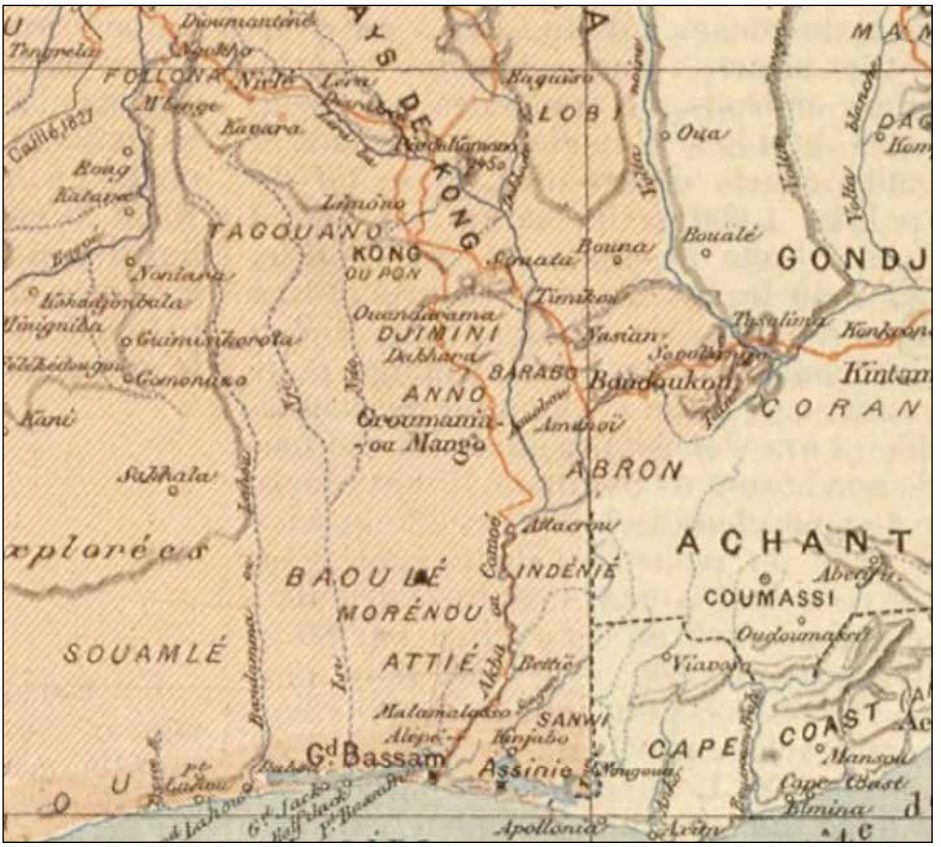
Bondoukou et sa région représentent un nouveau terroir fortement différencié. Toutes les sources soulignent la centralité de la ville de Bondoukou pour le monde musulman de la région au XIXe siècle. En dépit de la mise en place d'une frontière coloniale franco-britannique à 10 kilomètres de là, ce rôle va se perpétuer après la conquête française. « Bondoukou continua d'être une cité à fort rayonnement religieux pendant l'époque coloniale. Cependant, à la différence d'autres centres de la colonie – Samatiguila par exemple – il ne semble pas que Bondoukou ait été le point de départ de d'une islamisation des populations situées plus au sud, au moins avant les années 1935-1940 : son élite marchande étant longtemps tournée vers la Gold Coast, l'influence religieuse de Bondoukou s'est plutôt exercée autour de la cité et, au plus, dans le Barabo »[1].

Marty consacre à Bondoukou un gros dossier d'une quinzaine de pages (216-233) contre à peine une douzaine à Kong (187-199). Delafosse appelait Bondoukou « le Dienné du sud »[2], une référence, souvent présente, dans le Nord ivoirien, à cette ville savante et tête de pont des itinéraires dioula entre la Boucle du Niger et les savanes du sud.

Bondoukou et sa région étaient considérés, par leur position et leur influence, comme une zone stratégique, à la fois par la France et la Grande Bretagne. Ce fut un enjeu pour les deux puissances qui s'y affrontèrent pour son contrôle après en avoir chassé l'intrus que représenta un moment Samori.

1. OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000 : 9.
2. M. Delafosse, 1908 : 112.

Carte géopolitique des pays du bassin du Comoé à la fin du XIXe siècle



Pour notre usage, dans le cadre de ce chapitre, on reconnaît plus particulièrement la position de Bondoukou, entouré par ses différents voisins : le Gondja et l'Achanti, à l'est, Bouna au nord, Kong au nord-ouest. Dans son environnement immédiat se trouvent le village de Sorobango (au nord-est), le royaume Abron, avec sa capitale du moment, Amanvi (au sud-ouest), et le Barabo et Nasian, ou Nassian (à l'ouest et au nord-ouest).

Source : Extrait de la « Carte du Soudan occidental et des régions explorées par le capitaine Binger de 1887 à 1889 », dressée par E. Giffault ; gravée par Erhard frères. Publiée par *Le Temps,* mars 1890.

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b77590794/f1.item.r=Binger.zoom

La compétition entre la Grande-Bretagne et la France autour de Bondoukou

La fin du XIXe siècle est marquée par l'arrivée des troupes européennes dans le cadre du partage de l'Afrique. Les Français qui atteignent Bondoukou à partir de 1882 attribuent à la ville une population de 3 000 habitants environ, en grande majorité des Dioula[3]. Binger présente la ville comme un carrefour commercial de première importance qui rayonne dans toutes les directions[4]. Bondoukou est, notamment, l'un des points de contact entre les deux grands systèmes commerciaux soudano-sahéliens d'Afrique de l'Ouest, le dioula et le haoussa. Il y a, dans la cité, neuf quartiers musulmans qui correspondent à des kabila, comme à Odienné.

Les Anglais avaient profité de la situation créée par Samori pour occuper Bouna et Bondoukou et chasser les sofas. Mais ces deux villes revenaient à la France, en application des accords de délimitation de 1893. Tout en restant encore à Bouna, les Britanniques évacuèrent Bondoukou en novembre 1897. L'administrateur Clozel y fut alors envoyé pour occuper la ville au nom de la France (5 décembre 1897). Les populations locales avaient été, pendant cette période, écartelées entre des occupants extérieurs successifs et soumis à la loi du plus fort. Les chefs Abron et l'almamy Timité de Bondoukou avaient dû suivre les troupes anglaises pour échapper à Samori.

À l'arrivée de Clozel, les chefs Abron, qui étaient rassemblés à quarante kilomètres de là, lui firent savoir, en substance : « Lorsque Samory est venu nous attaquer, nous avons demandé secours aux Français, et ils ne nous ont pas secourus. Les Anglais sont venus et nous ont débarrassés de Samory. Nous avons repris notre pays aux Français et nous l'avons donné aux Anglais. Nous sommes Anglais désormais et nous ne voulons plus avoir de rapports avec vous »[5].

L'attitude de l'almamy Timité fut alors nettement différente : « Kounandi Timité, qui avait suivi les Anglais à Bouna, fut averti par eux que Bondoukou était rendu à la France et qu'il pouvait y retourner s'il le voulait. C'est ce qu'il fit, et le 18 décembre 1897, monté sur un âne gris, accompagné de 200 guerriers, il faisait sa rentrée à Bondoukou. "Il est venu me saluer, dit dans sa correspondance administrative M. Clozel, avec un drapeau français déployé, s'est excusé de ne pas avoir été là pour me recevoir, m'a dit en somme que nous absents, et les Anglais présents, il avait dû marcher avec ces der-

3. Monnier, qui arrive à Bondoukou fin avril 1892, écrit que « la population ne doit pas être inférieure à trois ou quatre mille âmes » (1894 : 172). Pour Benquey, dans sa « Notice sur la ville de Bondoukou, « le chiffre de la population s'élève à trois mille environ, dont deux mille sept cents musulmans et trois cents fétichistes. À la saison sèche, de septembre à avril, ce chiffre est augmenté de mille à mille cinq cents environ, par suite de l'affluence des caravanes venant du nord » (Cap. Benquey, dans F.J. Clozel, 1906 : 196). Selon Maurice Delafosse, qui arrive à Bondoukou le 19 octobre 1902 et y restera 3 mois pour les opérations de délimitation de la frontière entre Gold Coast et Côte d'Ivoire, « on lui [Bondoukou] donne environ 3 000 habitants sédentaires dont 2 700 musulmans (Dioula : 2 500 ; Haoussa et Kanouri : 200) et 300 païens (Nafâna, Noumou, Gbin, Abron, Koulango) » (M. Delafosse, 1908 : 234). Marty, citant Gaston Joseph, parle, pour sa part, de 2 800 habitants, sur lesquels il y a 2 100 musulmans, dont 1 600 Mandé-Dioula environ, en 1920. Il existe aussi, ajoute-t-il, une colonie de Haoussa (appelés aussi Marala) de « 338 âmes » (P. Marty, 1922 : 218).
4. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 164.
5. L. Tauxier, 1921 : 119.

niers" »[6]. L'almamy fait comme s'il se comportait là en véritable chef de la ville et les démonstrations d'allégeance qu'il manifeste montrent qu'il a choisi, dans ce rôle, l'entente avec les Français. Il va s'y tenir durablement. Ce soutien de l'almamy venait au bon moment car la position des Français était alors fragile. L'almamy, de son côté, y trouvait son compte, face à ses compétiteurs locaux dont nous reparlerons.

Clozel était reparti en janvier 1898, laissant sur place, en qualité de chef du Poste de Bondoukou et commandant du Cercle par intérim, Auguste Lamblin, un commis des Affaires indigènes en début de carrière[7]. Le 7 août suivant, ce dernier « passait le commandement du cercle de Bondoukou au capitaine Benquey », qui venait d'arriver avec un détachement de tirailleurs[8].

Alors, écrit Tauxier, « l'autorité militaire fut installée avec le capitaine Benquey »[9]. La situation était d'autant plus sérieuse que la révolte de l'Assikasso venait de se produire et que plusieurs chefs locaux, conscients de la faiblesse française, avaient pris le parti des Anglais. Au moment de la passation des pouvoirs, Lamblin avait dûment informé son successeur. À peine arrivé, Benquey « faisait exécuter le 21 août les chefs Paimpi[10], Bassano et Kouamé Fram pour rébellion contre l'autorité française »[11]. Paimpi, qui assurait alors l'intérim de fait du pouvoir Abron, avait été désigné par Lamblin, avec les deux autres, comme les auteurs d'un complot en connivence avec les Anglais[12]. Dans son rapport, Lamblin ajoutait : « je dois, en passant, signaler la conduite de l'almamy de Bondoukou, qui, à ce moment critique, est resté, malgré toutes les influences, notre allié dévoué »[13].

Benquey exerça le commandement du cercle de Bondoukou jusqu'en 1906 – soit, par conséquent, une longue résidence pendant laquelle il jeta les bases des premières études coloniales sur Bondoukou et sa région. Il a fait ainsi, lui aussi, œuvre d'administrateur-savant, publiant successivement « Coutumes des Abrons », et « Coutumes des Mandé de Bondoukou », dans l'ouvrage de Clozel et Villamur sur les *Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* (1902)[14], et « Notice sur la ville de Bondoukou » dans le chapitre VII de *Dix Ans à la Côte d'Ivoire* de Clozel (1906)[15]. Nous serons amenés à citer ses informations et ses observations, celles qui ont été imprimées pour le public et celles, à usage interne, qui figurent dans les rapports du cercle.

6. L. Tauxier, 1921 : 119.
7. Il deviendra plus tard lieutenant-gouverneur de l'Oubangui-Chari à quatre reprises (entre 1917 et 1929) et gouverneur du Tchad (1917-1920).
8. L. Tauxier, 1921 : 124.
9. L. Tauxier, 1921 : 47, n.1. Benquey est capitaine de l'Infanterie coloniale.
10. Paimpi (ou Papé, Papi), un chef Abron, était devenu l'intérimaire sur le siège Abron à la mort du Gyamanhene Agyumane pendant le 1er semestre 1897 (L. Tauxier, 1922 :124). Bassamo était un de ses représentants. Les alliances de Paimpi furent fluctuantes : adversaire, puis allié des Anglais ; allié, puis adversaire de l'almamy (A. Muhammad, 1974 : 45, 59).
11. L. Tauxier, 1921 : 124.
12. Lamblin cité par L. Tauxier, 1921 : 123.
13. Lamblin, cité par L. Tauxier, 1921 : 123.
14. Cap. Benquey, dans F.-J. Clozel et R. Villamur, 1902 : « Coutumes des Abrons » : 191-235, et « Coutumes des Mandé de Bondoukou » 275-306.
15. Cap. Benquey, 1906a : 185-250. Clozel précise en note que « la monographie très détaillée de la ville [de Bondoukou] est l'œuvre de M. l'Administrateur Benquey » (*Op. cit.* : 169). Tauxier reprend et commente cette notice (1921 : 66-75).

Le royaume Abron, ou Gyaman

La région, à laquelle l'administration coloniale donne le nom de cercle de Bondoukou (qui comprend aussi Bouna à ses débuts) n'est pas à l'image de la ville. Ce cercle est dominé par un royaume Akan, celui des Abron, appelé Gyaman.

Les Abron (Brong, ou Bron), formés à partir de groupes d'émigrants Akan venus du sud, ont assujetti les populations locales à la fin du XVIIe siècle. Ils sont ensuite tombés sous la coupe des Achanti (Asante) et n'ont retrouvé leur totale indépendance qu'en 1875, après la destruction de Kumasi par les Anglais.

Au sein du Gyaman, les conquérants Abron proprement dits ne formaient qu'une minorité parmi les populations locales. « Les premiers visiteurs européens atteignent le Gyaman au cours des années 1880. Ils lui attribuent alors une population d'environ 80 000 habitants, chiffre qui peut être considéré comme un ordre de grandeur acceptable (Clozel 1906 : 63). Du point de vue ethnique, cette population est extrêmement composite : le Gyaman est, en fait, une communauté d'ordre politique rassemblant des éléments d'origine, de langue et de culture très différentes, et au sein de laquelle les Abron proprement dits ne forment qu'une petite minorité : d'après le dénombrement effectué de 1901 à 1904 par le capitaine Benquey […], on n'en aurait compté à cette date que 11 500 sur un effectif total de 49 000 personnes »[16].

Faisant l'inventaire des groupes représentés au Gyaman, Terray rappelle que « les paysans kulango, répandus sur tout le territoire du royaume, […] constituent plus de la moitié de sa population ». Puis il désigne, dans l'ordre de leur installation dans le pays, les « fractions de langue mande : les Goro et les Gbin, puis les Ligbi accompagnés des forgerons *numu,* qui ont communiqué leur langue aux autochtones *hwela ;* et en dernier lieu les Dyula, commerçants, artisans et « marabouts », installés les uns dans la ville de Bondoukou, les autres dans la marche occidentale du Barabo », les Abron eux-mêmes étant « minoritaires et tard venus »[17].

Les musulmans au Gyaman

Ce sont les Gyamanhene, les souverains Abron, qui ont fait appel, dès le XVIIIe siècle, aux Dioula. Ces derniers sont donc venus s'installer à Bondoukou et dans le Barabo, une région située à une centaine de kilomètres au nord-ouest de la ville.

Les pouvoirs Abron ne levaient aucune taxe sur le commerce dioula, par peur de voir celui-ci se déplacer à Bouna[18]. Leurs bonnes relations avec Kong, notamment pour contrebalancer la menace Achanti, passaient nécessairement par un bon accueil aux réseaux marchands dioula. Binger observe, en effet, à la fin du XIXe siècle, que « la route appartient aux gens de Kong presque jusqu'à Bondoukou »[19]. Si l'on ajoute que les lettrés Dioula apportaient aux dirigeants Abron les secours de l'écriture et le soutien de leurs

16. E. Terray, 1982 : 252. La référence au dénombrement de Benquey est : ANS, 22 G 12, Administrateur Benquey à Gouverneur de Côte d'Ivoire, 19 août 1904.
17. E. Terray, 1982 : 252.
18. E. Terray, 1982 : 264.
19. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 322.

amulettes[20], on comprend pourquoi ils bénéficiaient, au Gyaman, d'une immunité à peu près totale et y jouissaient d'une position privilégiée[21].

En 1911, dans une monographie du cercle, il est indiqué que « la religion musulmane fait très peu d'adeptes dans le cercle parmi les autres races et certaines familles dioulas sont même restées païennes, malgré un contact continuel avec les familles musulmanes »[22]. La même monographie relève « cinq almamy » dans le cercle – c'est-à-dire des imams d'un certain standing, sans doute titulaires de mosquées du Vendredi – à Bondoukou, Sorhobango, Bondo[23], Yérébodi[24] et Bouna.

Selon Marty, les musulmans « ne forment dans le cercle de Bondoukou qu'une petite minorité : « 7 000 environ sur 40 000 âmes ; ils sont réunis […] dans 20 villages autour de Bondoukou (canton de l'almamy) et dans le Barabo. On en trouve à peine quelques-uns dans plusieurs villages plus éloignés »[25]. « Au total, l'actuel cercle de Bondoukou comprend 7 000 musulmans et, à leurs côtés, vivent dans les mêmes villages 4 100 animistes. On y trouve 27 écoles coraniques et 12 mosquées »[26].

Le Barabo, situé à une centaine de kilomètres à l'ouest de Bondoukou, est traversé par la route active qui mène à Groumania, Satama-Sokoura et Dabakala. C'est, plus particulièrement, aux Dioula du Barabo que les premiers Gyamanhene, souverains du Gyaman, avaient fait appel au XVIIIe siècle[27]. Un autre foyer Dioula fut, comme le Barabo, immédiatement intégré par les Gyamanhene, celui du Nassian[28] : le village central de Nassian est à plus de 150 km au nord-ouest de Bondoukou, sur la route de Kong. Ainsi, les deux principales bases Dioula installées sur les axes de Dabakala et de Kong furent-elles rapidement placées, comme Bondoukou, sous le contrôle du Gyaman.

Bondoukou aux XVIIIe et XIXe siècles

Tout en jouissant d'une certaine autonomie, la ville de Bondoukou relevait donc de l'autorité d'un pouvoir animiste fort, dont les capitales, qui furent multiples, étaient situées en d'autres lieux. Cette situation était particulière. Certes, les clercs musulmans étaient accoutumés à cohabiter avec nombre de pouvoirs animistes dans les savanes du Soudan méridional et, plus tard, dans le Sud ivoirien. Mais le pouvoir Abron était nettement plus puissant que beaucoup d'autres. La cohabitation entre Bondoukou, la ville des marchands, et cette dynastie Akan constitue donc, en Côte d'Ivoire, un cas d'espèce, à

20. « Ils lui fournissent des amulettes protectrices (comme celles qui sont cousues sur les costumes de guerre de ses soldats, et qui mettent le combattant à l'abri des balles et des blessures) » (E. Terray, 1982 : 266).
21. L. Tauxier, 1921 : 264 ; E. Terray, 1982 : 265-266.
22. Monographie du cercle de Bondoukou, année 1911 (Archives Yves Person, 4 B).
23. Le nom manuscrit est peu lisible (sans doute Boundo). Bondo-Dioula est à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Bondoukou. Il compte « 526 âmes » selon Marty (1922 : 127).
24. Yérébodi, ou Yérobodi, est un village situé à plus de 120 kilomètres à l'ouest de Bondoukou.
25. P. Marty, 1922 : 217.
26. P. Marty, 1922 : 233.
27. E. Terray, 1982 : 252.
28. P. Marty, 1922 : 217 ; E. Terray, 1982 : 253.

rapprocher de ce qui se passait dans l'aire Achanti entre musulmans minoritaires, mais influents, et monarchies locales.

Nous avons retracé plus haut les débats concernant les origines anciennes de Bondoukou, sur les pistes du commerce dioula. Nous nous contenterons d'un bref rappel. Lors de la destruction de la ville médiévale de Begho (sur le territoire de l'actuel Ghana), sans doute au tournant des XVIe et XVIIe siècles, une partie des habitants partit fonder Bondoukou, situé à une quarantaine de kilomètres au nord-ouest. Au XVIIIe siècle, la cité est devenue la principale ville (mais non la capitale) du Gyaman, pays riche en or, situé sur l'axe de communication entre la côte atlantique et Bobo-Dioulasso.

La fin du XVIIIe siècle est marquée par une réorganisation des communautés musulmanes dans les principales villes de la zone. Wilks, qui développe cette question, s'appuie sur les traditions rassemblées par al-Hajj Marhaba Saghanogo (1896-1981)[29], l'historien et mufti de Bobo-Dioulasso, réputé dans toute la zone.

Sur El-Hadj Marhaba Saghanogho, que Ivor Wilks, Georges Niamkey Kodjo, ainsi que de nombreux autres chercheurs, rencontrèrent, voici un extrait de la présentation que Kodjo lui a consacrée dans sa thèse :

« Marhaba consacra une quarantaine d'années de sa vie à étudier le Coran et la Sunna (1910-1950) et pendant douze ans (1950-1962) fit le va-et-vient entre la Mecque et Bobo-Dioulasso. Il jouissait, au sein de la communauté musulmane du Burkina-Faso et de Côte d'Ivoire, de la réputation d'un grand savant. Il intervenait souvent pour régler les différends, les contestations qui intervenaient au sein des musulmans du Burkina-Faso, d'où le titre de mufti qu'il portait depuis 1963. Mais Marhaba éprouva aussi, à partir de cette date, une grande passion pour la recherche historique. Il contribua à cet effet à la constitution des fonds arabes de Legon (Institute of African Studies) de l'université d'Accra (Ghana) et de ceux de Niamey (Institut de Recherches en Sciences Humaines).
Il avait un certain mépris pour les traditionalistes qui ne savent ni lire ni écrire : "L'histoire disait-il ce n'est pas du bavardage […] des flots de parole, ce n'est pas de l'histoire, hein? Qu'on prouve ce que l'on dit, qu'on sache les dates et qu'on découvre [ce] qu'il en est : *bien* – ainsi ça c'est de l'histoire. Ce qui a été dit doit être examiné et prouvé, qu'on sache la date, qu'on connaissance [*sic*] les mobiles, les motifs voilà ce qu'est l'histoire. Ce n'est pas du bavardage ce n'est pas du bla-bla-bla" »[30].

29. Son nom complet est A-Hajj Mustafa Fodi Mori b. al-Munir Saghanogho (J. O. Hunwick, R. S. O'Fahey, *The Writings of Western Sudanic Africa*, 2003 : 574). Il est né en 1214 H./1896 (*Op. cit.* : 554).
30. G.N. Kodjo, 1986, t. 1 :131-132). Sur le rôle et la carrière d'al-Hajj Marhaba à Bobo-Dioulasso, voir Bakary Traoré (2012 : 237-267).

Wilks montre ainsi, à partir des travaux de Marhaba, comment, tout au long de la seconde moitié du XVIIIe siècle, notamment à Bobo-Dioulasso, Kong, Bouna et Bondoukou, se développa un mouvement de construction de grandes mosquées et d'émergence d'un nouveau style d'imams, désormais figures représentatives de leurs communautés[31]. Il date la construction de la mosquée principale de Kong de 1200 H./1785-6, celle de Bouna de 1210 H./1795-6, et celle de Bondoukou de 1212 H./1797-8[32] – la fin du XVIIIe siècle représentant donc, dans ces villes complémentaires et concurrentes, un moment de « monumentalisation » de l'institution islamique. Wilks voit dans cette vague de constructions de mosquées assez grandes pour recevoir tous les fidèles le jour de la prière du Vendredi (à la différence des vieilles mosquées de style soudanais), un effet de l'action rénovatrice menée par les Saghanogho. Cette action s'accompagnait en même temps, comme il a été dit, de la promotion des imams de ces nouvelles mosquées.

> « With the proliferation of mosques went the creation of a new style of imamate. The *imam al-jum'a*, the imam for the Friday mosque, represented the community of the faithful as such »[33].

L'almamy Timité de Bondoukou allait tout particulièrement illustrer cette position et cette fonction à Bondoukou.

Ce mouvement d'institutionnalisation et de rénovation allait de pair avec une diffusion des enseignements dans le nord-est de la Côte d'Ivoire et le nord-ouest du Ghana et l'essor d'un réseau d'écoles et de maîtres. Dans une note de terrain sur la diffusion de l'enseignement des Saghanogho, Wilks écrivait :

> « In the second half of the 18th century the Saghanughu appear to have entered in a particularly dynamic phase of activity, and the impact of their teaching became felt in many communities throughout the Voltaic region. Symptomatic of this was the establishment of new Saghanughu imamates : that of Kong by 'Abbas b. Muhammad al-Mustafa (died 1801), of Bobo-Dioulasso by Sa'id b. Muhammad al-Mustafa in 1774/5, and later, of Dar al-lslam (Upper Volta) by Mahmud b. Ibrahim b. Muhammad al-Mustafa in 1849/50. To the Saghanughu teachers in such centres came students from other towns, from Bonduku, Buna, Banda, Wa, Safane and the like. Completing their studies, with their licences to teach, they returned to their towns, opened schools, and taught new generations of students to whom they in turn issued *asnad.* In this way new teaching dynasties arose, like the Bamba « ulama » of Banda, the Timiti of Bonduku, and the Tarawiri of Wa »[34].

31. I. Wilks, 2000 : 101 Wilks cite *al-Jawāhir wa al-yawāqīt fi dukhūl al-islām fi'l-maghārib maca al-tawqīt,* un recueil d'écrits plus anciens et de traditions composé par al-Hajj Muhammad Marhaba Saghanogo.
32. *Ibid*.
33. *Ibid*.
34. I. Wilks, 1966a : 72. Banda et Wa sont des localités du Ghana proches de la frontière ivoirienne : Banda, au nord-est de Bondoukou, Wa au nord-est de Bouna.

C'est l'émergence de cette dynastie Timité qui nous intéresse ici.

Wilks souligne le rôle central de Al-Abbas b. Muhammad al-Mustafa et de ses proches à Kong et Bobo-Dioulasso :

> « Al-Abbas b. Muhammad al-Mustafa (d. 1215/1801) became imam of Kong, and his brothers, Sa'id and Ibrahim were successive imams of Bobo Dioulasso. These, and at least two other brothers, taught many students who, in turn, opened new schools in such centres as Banda, Bonduku, Buna and Wa. The achievement of Muhammad al-Mustafa and his sons was to revitalise learning among the Juula. They rejected jihad as a means of converting non-Muslims people… »[35].

Nous reparlerons de Banda (ou Fougoula, Fugula, en dioula), village situé à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Bondoukou, en Gold Coast/Ghana. C'était un point d'appui du réseau islamique régional et, comme Jenene, ou Jinini (Dienéné), un lieu familier aux karamokos de Bondoukou.

L'imamat de Bondoukou

Le passage des Kamaghatay aux Timité

L'avènement des Timité à la tête de la communauté musulmane de Bondoukou à la fin du XVIIIe siècle s'est fait aux dépens d'une lignée précédente, celle des Kamaghatay.

À Begho, la « ville-mère », le pouvoir politique parmi les Dioula de la cité semble avoir appartenu aux Kamaghatay, tandis que l'imamat était détenu par les Bamba[36]. Lors de la destruction de Begho, vers le tournant des XVIe et XVIIe siècles, les Kamaghatay s'imposèrent comme imams à Bondoukou :

> « The first semblance of religious unity emerged with the installation of a Kamaghatay imam who was recognized by the Jabaghatays and probably other Muslim families. The Kamaghatays had been political leaders in Bighu, a position which may have facilitated their attainment of high office in Bondoukou »[37].

La liste des almamys Kamaghatay nous est connue, de façon concordante, par plusieurs voies, à partir, très probablement, d'une source commune. Akbar Muhammad, tout d'abord, a utilisé dans sa thèse (1974) un manuscrit contenant cette liste dont une copie a été déposée à l'université du Ghana, Legon[38], l'original étant en possession de Limam Yusuf b. Ibrahim Kamaghatay, de Bondoukou, résidant à Domaa-Ahenkro,

35. I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 551.

36. « For at least part of its history, political leadership among the Dyula of Bighu appears to have rested with the Kamaghatay, while the imamate was held by the Bamba » (I. Wilks, 1971 : 355, d'après une source orale locale, Shehu Khalid Bamba, de Bofie)

37. A. Muhammad, Ph.D., 1974 : 16, qui cite Wilks à l'appui.

38. Institute of African Studies, Arabic Manuscripts, université du Ghana, Legon. Ms. IASAR 81.

Ghana[39]. En 1977, Robert E. Handloff a recueilli une liste analogue, à partir d'entretiens avec Al-Hajj Abdallahi Diabaghatay – donc un membre du lignage allié à celui des Kamaghatay –, et deux autres interlocuteurs à Kari-Dioulasso – l'un des neuf quartiers/kabila de Bondoukou[40]. Cette liste (*isnād*[41]) avait été établie par un nommé « Muhammad Yacoub Diabaghate »[42]. Ces Diabaghatay/Diabaghaté apparaissent donc, de façon répétée, comme des détenteurs et gardiens de cette tradition des imams Kamaghatay. Selon l'interlocuteur de Handloff, la date de 1586 est assignée comme point de départ à cette liste de succession : « The year was 1586. The first imam was named Anzuman Kamaghatay who sat for 39 years. He was followed by the following, all Kamaghatays »[43].

La même liste a encore été publiée par Dabila Ouattara en 2013, dans son ouvrage intitulé *Histoire de l'islam en Côte d'Ivoire*[44], mais sans indication de source. Elle est totalement identique aux précédentes, avec de simples variations dans l'orthographe des noms. Comme dans les listes précédentes, les durées de fonction sont constantes. Il s'agit donc bien d'une tradition codifiée, fixée et transmise de façon normalisée.

Nous allons adopter comme version de référence celle de A. Muhammad, qui a été la première recueillie sous forme écrite et publiée, les autres étant identiques. Le nom est suivi de la durée de fonctions :

– ʻUthman [Anzuman] Kamaghatay, 39 ans
– Yusuf Kamaghatay, 28 ans
– ʻAbdullah Kamaghatay, 24 ans
– Sulaiman Kamaghatay, 18 ans
– Fitikay Kamaghatay, 15 ans
– Idris Kamaghatay, 15 ans
– Saʻid Kamaghatay, 10 ans

Il y aurait donc eu 7 titulaires Kamaghatay sur une durée de 149 ans[45]. Les durées indiquées étaient exprimées en années hégiriennes, les seules que connaissaient et pratiquaient les lettrés musulmans. La date de 1586, qui, elle, est grégorienne et qui serait, d'après les sources de Handloff, l'année de la prise de fonctions, à Bondoukou, du premier imam/almamy Kamaghatay, nommé Anzuman [ʻUthman] Kamaghatay – peut surprendre, à moins qu'elle n'ait été convertie pour être transmise aux interlocuteurs occidentaux.

Par ses propres calculs, en prenant (ou en obtenant) comme base la date de 1751 pour le passage des Kamaghatay aux Timité, ce qui, sauf la précision à une année près, fait partie des hypothèses recevables (voir ci-dessous), D. Ouattara a converti les durées indiquées de fonctions en dates. Ce calcul a été effectué sur la base d'années grégo-

39. A. Muhammad, Ph.D., 1974 : 16.
40. A.W. Massing identifie les Kari-Dioula, venus de Begho, aux Jabaghatay/Diabaghaté/ Diabaraté (2012 : 69).
41. Les mots *isnād* et *sanad,* de même racine, désignent une chaîne d'autorités auxquelles est attribuée la transmission d'un enseignement ou d'une tradition. C'est un équivalent de *silsila.*
42. R.E. Handloff, 1982, Ph.D. : 612-614.
43. R.E. Handloff, *op. cit.* : 613.
44. D. Ouattara, s.d. [2013] : 178.
45. D. Ouattara compte un total de 159 ans (*Op. cit.*).

riennes, et non hégiriennes[46], ce qui le rend discutable. Sur ces bases, il propose, la date de 1592 comme point de départ de la liste des Kamaghatay – une date, au demeurant assez proche de celle indiquée à Handloff.

Il reste que ce point de départ, assez haut dans le temps, est en contradiction avec ce qu'Akbar Muhammad, à la suite de Wilks, a indiqué, à savoir que les Kamaghatay avaient occupé les fonctions d'imam de Bondoukou après la chute de Begho – soit autour de 1700. Il y a donc une différence d'un bon siècle entre les dates affirmées ci-dessus par des moyens différents (1586 et 1592) et la perspective plus globale de Wilks. Nous ne chercherons pas à trancher, seulement à souligner les difficultés de l'exercice et la prudence requise en la matière.

Les durées de fonction énoncées, ainsi que les dates qui en ont été tirées, peuvent donner l'illusion de la précision. Il est possible, cependant, que des durées de fonction aient été grossies, notamment les plus anciennes (nous observerons plus loin un phénomène analogue dans la chronologie des almamys Timité). Ces durées de fonction ne doivent donc pas être fétichisées et considérées comme une base indiscutable. Sommes-nous d'ailleurs sûrs que tous ces titulaires Kamaghatay, notamment les plus anciens, aient bien été imams à Bondoukou, et non en d'autres lieux – la tradition Kamaghatay ayant pu, en ce cas, réunir tout son monde en une seule série ? Les commentaires d'Akbar Muhammad sur le manuscrit qu'il a utilisé invitent, en effet, à la prudence :

> « Although the document makes no reference to Bondoukou or any other town, its Kamaghatay owner, Imam Yusuf b. Ibrahim, insists that the names and terms of office are authentic and applicable to Bondoukou… »[47].

Cet *isnād*, rapporté de façon identique, par troies voies différentes, semble représenter la version « consolidée » et accréditée par la tradition du lignage Kamaghatay, et transmise et conservée par des membres du lignage allié Jabaghatay. Les discussions sur les durées et les dates n'entachent pas la valeur de cette tradition. Une telle liste a permis aux Kamaghatay d'affirmer leur primauté et elle a servi à justifier leurs revendications théoriques, périodiques, sur la fonction d'imam de Bondoukou.

La date du passage de la fonction d'almamy de Bondoukou des Kamaghatay aux Timité est difficile à préciser avec certitude. D. Ouattara, on l'a dit, a retenu la date de 1751 sans indiquer les raisons de son choix – probablement le résultat de ses calculs sur les durées de fonctions. Terray et Handloff, à partir de leurs propres analyses historiques locales, étaient arrivés à un résultat analogue, considérant que les Timité avaient occupé l'imamat autour de 1750[48]. On sait que Wilks date, d'après Marhaba, l'érection d'une grande mosquée à Bondoukou de 1212 H./1797-8[49]. Ce serait, en ce cas, une réalisation

46. Rappelons qu'une année hégirienne est plus courte de 11 jours en moyenne par rapport a une année grégorienne. Un total de 149 années hégiriennes compte donc, converti en années grégoriennes, 144, 53 années, soit 4,47 (près de 4 années et demi) années de moins.

47. A. Muhammad, Ph.D., 1978 : 16.

48. E. Terray, 1995 : 337-338 ; 466-467. R.E. Handloff, 1982 : 612.

49. I. Wilks, 2000 : 101. Wilks cite *al-Jawāhir wa al-yawāqīt fi dukhūl al-islām fi'l-maghārib maca al-tawqīt*, ce recueil d'écrits plus anciens et de traditions composé par al-Hajj Muhammad Marhaba Saghanogo, ce savant lettré de la région, mufti de Bobo-Dioulasso au milieu du XXe siècle, que Wilks avait lui-même rencon-

des Timité, déjà en place depuis plus d'une quarantaine d'années à la tête de l'imamat. On peut en tous cas retenir, comme une chronologie plausible, que la montée en puissance des Timité correspond à cette seconde moitié du XVIIIe siècle.

Cette montée en puissance et la création d'une grande mosquée qui l'accompagne, a été, comme Wilks l'indique, liée à l'apparition d'une institution nouvelle, dont le titulaire était plus qu'un simple chef de la prière. L'almamy assurait désormais la représentation de la communauté musulmane locale. Les premiers almamys Timité, à l'école des Saghanogho, ont incarné cette transformation aux dépens des Kamaghatay.

La réforme initiée par les Saghanogho portait aussi sur la diffusion de l'enseignement islamique. En 1968, l'almamy Mahama Timité Koudouss a donné de la chute des Kamaghatay une explication où les Timité se donnent le beau rôle, mais où l'on retrouve la marque de cette réforme :

> « Les Kamaghatay devaient prier pour les habitants mais ils ne connaissaient pas les bonnes prières. L'imam Kamaghatay dormait toute la journée […] L'imam Kamaghatay, qui était un ivrogne, oublia de venir [à l'heure de la prière] et les fidèles le renvoyèrent. Ce mallam Kamaghatay qui se disait imam avait l'habitude de prendre les femmes des gens, et les Gyaman sont pointilleux sur cette question. Ils le chassèrent. Personne ne connaît son nom car les Kamaghatay ont honte de lui »[50].

Quelle que soit la validité historique de ce récit, et derrière ses apparences anecdotiques, il est clair que les Timité auraient accédé à la position d'imam sur la base d'une meilleure connaissance des enseignements et des normes islamiques, ce qui correspond bien à cet agenda de réveil et de rénovation souligné par Wilks.

La chute de Begho, vers 1700, a donc entraîné l'installation d'un certain nombre de familles Dioula à Bondoukou. Parmi elles, les Kamaghatay/Kamaghaté/Kamaraté, accompagnés par les Jabaghatay/Diabaghaté/Diabaraté, auraient été les premiers à exercer la fonction d'imam/almamy à Bondoukou. Puis, au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle, les effets de la réforme s'étant manifestés, les Timité, eux aussi venus auparavant de Begho, et devenus élèves des Saghanogho, auraient récupéré la fonction, conférant à celle-ci un degré d'autorité et de prestige qu'elle n'avait pas sans doute pas atteint jusqu'alors.

La dynastie Timité

Tauxier a été le premier à dresser, de façon circonstanciée, un ordre de succession et une généalogie des almamys Timité dans un travail imprimé. Lui-même s'était informé auprès de Kounandi Timité, l'almamy de Bondoukou alors en fonction. Tauxier

tré et sur lequel une fiche biographique figure ci-dessus. Voir aussi I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 570.

50. J. Holden, entretien avec l'imam Mahama Timité Koudouss, Bondoukou,14-15 mars 1968, notes de terrain citées par A. Muhammad, 1974 : 17. Notre traduction de l'anglais.

Vieille mosquée de Bondoukou

Source : http://pixciv.blogspot.fr/2013/05/bondoukou-la-grande-mosquee-de-limam.html.
Mis en ligne le 15 mai 2013 par Abou Kamagaté.

s'est ensuite livré sur ces données à tout un travail de recomposition, proposant, comme résultat de cette enquête, trois listes successives.

Liste 1 :

Tauxier reproduit d'abord, « la liste vierge et brute, sans remaniements et sans rectifications, telle qu'elle m'a été dictée par l'almamy actuel de Bondoukou »[51].

Cette première liste énumère des noms accompagnés de durées de fonctions, selon exactement le même modèle que l'*isnād* des Kamaghatay.

Assiékou Timité	59 ans d'almamirat [*sic*][52]
Mama Timité	49 ans *id.*
Assiékou Fima Timité	47 ans *id.*
Kadaré Timité	25 ans *id.*
Saïdou Timité	7 ans *id.*
Ibrahima Timité	41 ans *id.*
Ousmaïla Timité	7 mois *id.*

Kounandi Timité actuel depuis 1894, soit depuis 26 ans en 1920 »

51. L. Tauxier, 1921 : 126.
52. Ce néologisme créé par Tauxier n'a pas laissé de traces. Le mot français est « imamat ».

Liste 2 :

Tauxier propose ensuite une traduction chronologique de cette liste « brute ». En utilisant de façon régressive les durées de fonctions, il en tire une liste dérivée, avec des dates d'exercice de ces fonctions[53] :

« Assiékou Timité	1666-1725
Mama Timité	1725-1774
Assiékou Fima Timité	1774-1821
Kadaré Timité	1821-1846
Saïdou Timité	1846-1853
Ibrahima Timité	1853-1894
Ousmaïla Timité	mars-septembre 1894.
Kounandi Timité	1894-1920 » (alors en fonctions)

La tête de liste de la dynastie Timité est donc Assiékou [al-Shaikhu]. Assiékou est connu, dans les sources arabes, sous le nom de Shaikh ʻAbd al-Qadir : « The Bonduku imamate was initially held by the Kamaghatay, under the protection of the Gyaman ruler, the Gyamanhene. Subsequently the imamate was transferred to the Timiti, and the first Timiti imam, Sheku ʻAbd al-Qadir (usually known as Sheku Timiti) held office probably in the late eighteenth-century. His son Muhammad who became second imam, studied under Ishaq Saganugu, and four of ʻAbd al-Qadir's students »[54].

« Sheku ʻAbd al-Qadir Timiti » « Sheku Timiti », ou « Assiékou Timité », tels sont les différents noms sous lesquels est connu le fondateur de la lignée des almamys Timité de Bondoukou. « Mama » correspond à son fils « Muhammad ». On note que ce second almamy Timité avait précisément étudié auprès d'un Saghanogho.

Tauxier n'était pas satisfait lui-même des dates auxquelles il était arrivé en se fondant sur les durées de fonction que Kounandi Timité lui avait livrées. Il jugeait invraisemblables certaines durées et proposait, en conséquence, un certain nombre de rectifications[55]. Il a notamment voulu caler les dates de fonctions des almamys sur celles de rois Abron qui étaient leurs contemporains connus, mais ces dates de règnes des rois Abron n'étaient pas sûres. Le résultat est donc problématique. Le résultat de ces modifications a donné naissance à une troisième liste :

Liste 3 :

« Voici la chronologie des almamys telle qu'elle nous semble pouvoir être *approximativement établie* », écrit Tauxier, avec prudence, en présentant son nouveau tableau[56].

53. L. Tauxier, 1921 : 127.
54. I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, *The Writings of Western Sudanic Africa,* 2003 : 570.
55. *Op. cit.* : 127.
56. L. Tauxier, 1921 : 128.

Almamys	Durée de l'almamirat	Dates
Asiékou[*sic*]Timité	30 ans	1755-1785
Mama Timité	40 ans	1785-1825
Asiékou Fima Timité	7 ans	1825-1832
Kadaré Timité	14 ans	1832-1846
Saïdou Timité	7 ans	1846-1853
Ibrahima Timité	41 ans	1853-1894
Ousmaïla Timité	7 mois	Mars-sept. 1894
Kounandi Timité	?	Après sept. 1894

Tauxier a maintenu les durées de fonctions des trois prédécesseurs de Kounandi Timité, les plus proches dans le temps, celles qui étaient sans doute, pensait-il, les moins susceptibles de manipulations et les plus faciles à vérifier, mais il a, au contraire, largement amputé les durées de fonctions des plus anciennes : celle d'Assiékou, le numéro 1, a été diminuée de moitié (de 59 à 30 ans), celle de Mama Timité est passée de 49 ans à 40, celle d'Assiékou Fima Timité de 47 à 7 ans et celle de Kadaré de 25 ans à 14. On peut admettre que les durées plus anciennes avaient été grossies dans la transmission. Le temps des ancêtres est souvent dilaté. Cependant, ces réductions drastiques, sans être tout à fait invraisemblables, laissent une grande marge d'incertitude.

Nous observerons, par exemple, plus loin, que les dates prêtées à l'almamy Kadaré Timité entrent en contradiction avec celles que l'on connaît, par ailleurs, de son fils Salia Ba Timité : ce dernier, devenu un personnage important, a été déclaré « né vers 1855 »[57], alors que son père Kadaré, dans la double chronologie publiée par Tauxier (listes 2 et 3), serait décédé en 1846[58]. Il y a donc une contradiction évidente entre les informations. Ce n'est sans doute pas la seule.

Ce qui rend le calcul également discutable, c'est l'utilisation d'un décompte en années grégoriennes alors que la mémoire des Timité devait compter en années hégiriennes (plus courtes d'environ 11 jours que les années grégoriennes), les seules qu'ils connaissaient et pratiquaient. Même si cela ne pouvait pas modifier profondément les résultats globaux, c'est évidemment un défaut dans la méthode, surtout s'il s'agissait d'obtenir des « dates absolues » prétendant à l'exactitude.

On notera que les difficultés observées à propos de la liste de succession des Timité éclairent celles concernant celle des Kamaghatay. Le doute autour de certaines durées de fonctions et les manipulations qui s'ensuivent brouillent la liste « officielle ». Cependant, les noms des almamys et l'ordre de succession, eux, ne prêtent pas à contestation et constituent la matière sûre de cette tradition. Ce sont eux qui vont retenir notre attention.

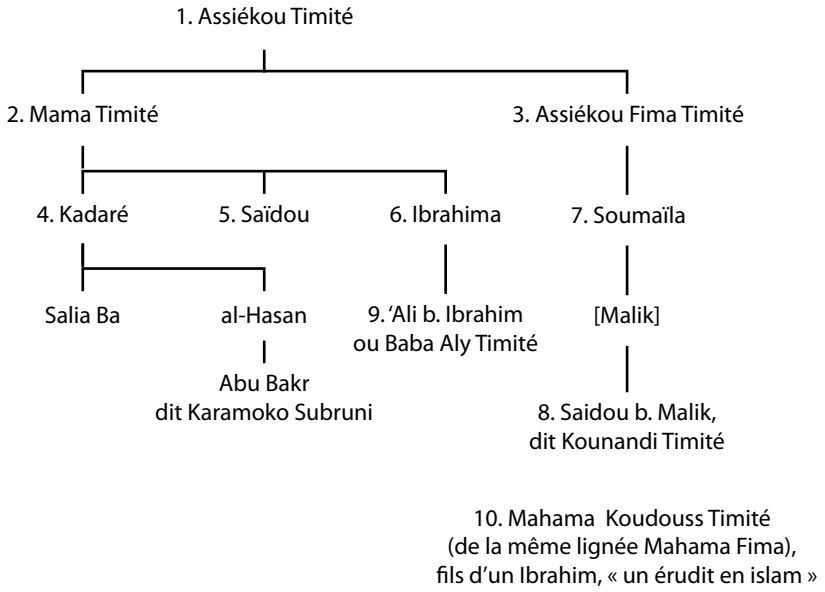
La date de 1755, celle à laquelle Tauxier est parvenu, dans la liste 3, pour dater le début de l'imamat d'Assiékou Timité, le numéro 1 de la série, concorde assez bien avec celles retenues par Terray, Handloff et Ouattara. Quel que soit son mode de calcul et les insuffisances de ses connaissances, Tauxier a considéré que cette date de 1755, au milieu du XVIIIe siècle, était en cohérence avec ce qu'il savait de l'histoire régionale, notamment

57. ANS, 5 G 63, dans une notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915.
58. L. Tauxier, 1921 : 127-128.

Abron, mais il ajoutait « placer très approximativement de 1755 à 1785 » les dates de fonctions auxquelles il était parvenu. Sans s'attarder donc sur la précision supposée de cette date construite, on peut retenir la vraisemblance de cette perspective chronologique, confirmée par les autres travaux mentionnés ci-dessus.

Tauxier introduit, en outre, une approche généalogique qui, complétée par d'autres sources, va se révéler précieuse pour comprendre cette succession. Il signale ainsi, dans ses commentaires, les degrés de parentés entre les uns et les autres, ce qui permet de dresser un arbre généalogique, que nous avons complété, et parfois modifié, à partir d'autres informations sur lesquelles nous reviendrons. Nous avons retenu son orthographe des noms lorsque c'est lui qui les cite. Les numéros indiquent l'ordre de succession des almamys, auquel nous sommes arrivé à partir de Tauxier et d'autres sources.

Ordre de succession et essai de schéma généalogique des almamys de Bondoukou, d'après Tauxier et d'autres sources



Sources : Louis Tauxier (1921 : 127 ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), fiche de renseignements (s.d.) au nom de Salia Ba Timité ; informations issues de Mahama Timité Koudouss (1968, dans A. Muhammad, 1974) et celles provenant d'un membre de la famille Timité par l'intermédiaire de Issouf Binaté, universitaire ivoirien (2014). Voir plus loin.

Quelques précisions sont nécessaires pour expliquer la configuration de ce tableau :

Le nom de Malik, le père de Kounandi, sans doute parce qu'il n'a pas été almamy, est absent des informations généalogiques données par Tauxier. Il figure dans d'autres

sources (voir ci-après)[59]. Nous l'avons donc ajouté. D'autre part, Kounandi Timité est présenté par Tauxier comme « neveu de Soumaïla, petit-fils d'Ibrahima », sans autres précisions. Cette information semble inexacte : Ibrahima et Soumaïla sont cousins germains, donc « frères » dans le système de parenté local, mais Ibrahima n'est pas le grand-père de Kounandi, plutôt un de ses oncles[60].

À partir d'informations recueillies par Issouf Binaté auprès d'un membre de la famille Timité (voir infra), nous avons modifié la position généalogique de Soumaïla, qui devient le père de Malik et le grand-père de Kounandi Timité, et non l'un de ses oncles. Nous allons y revenir.

Nous avons ajouté, pour notre part, le nom du fils de Kadaré nommé Salia Ba, devenu aussi le gendre de Kounandi. Cette connexion est indiquée dans une notice biographique de Kounandi Timité, datée de 1915, et dans une fiche de renseignements (s.d., vers 1915-1921 ?) de Salia Ba :

> « Il [Kounandi] a pour gendre son cousin Salia Ba Timité, né vers 1855 »[61], et
> « Le père de Salia Ba, Kadary Timité, était almamy à Bondoukou »[62].

Nous traiterons plus loin la biographie de Salia Ba Timité, un personnage influent de la ville. Nous parlerons notamment de lui quand nous aborderons la succession de Kounandi Timité à laquelle il prétendait.

Enfin, à partir des informations données par l'almamy Mahama Timité Koudouss, et publiées par Akbar Muhammad, nous avons intercalé l'almamy ʿAli b. Ibrahim (ʿAlī b. Ibrāhīm)[63], aussi appelé Baba Aly Timité, et fils de l'almamy Ibrahim, comme n° 9. Il est le successeur de Kounandi Timité et le prédécesseur de Mahama Timité Koudouss.

Une lecture de ce tableau généalogique fait apparaître l'existence de deux branches de la famille, descendant respectivement de « Mama Timité » et de « Assiékou Fima Timité », les deux fils de « Assiékou Timité », le shaikh fondateur – pour reprendre ici, provisoirement, les noms que leur donne Tauxier, et que nous mettons, pour cette raison, entre guillemets.

À partir de « Soumaïla Timité », il y a eu, en effet, passage d'une branche (l'aînée, celle de « Mama Timité ») à l'autre (la cadette, celle de « Assiékou Fima Timité »). Kounandi Timité, petit-fils et successeur de Soumaïla, s'inscrit donc dans ce changement dynastique.

59. L. Tauxier, 1921 : 127-128. La même parenté figure dans la fiche de renseignements de Kounandi Timité, ouverte en 1912, dont s'est peut-être inspiré Tauxier : Alors qu'il n'avait que huit mois, les oncles de Kounandi Timite, Seidou Sekou Timite, Brahima Timite et Ismaila Timite qui furent successivement almamys de Bondoukou, se chargèrent de son éducation (ANS, 5 G 64, cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Kounandi Timité).

60. « Ibrahima Timité, fils de Mama, frère des deux précédents [Kadaré et Saïdou/Séidou]… » (L. Tauxier, 1921 : 127).

61. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915. Marty reprend cette indication sur Salia Ba Timité (P. Marty, 1922 : 223).

62. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [entre 1915 et 1921?] au nom de Salia Ba.

63. A. Muhammad, 1974 : 20.

Akbar Muhammad, auteur d'une thèse sur al-Hajj Salih, une figure savante de Bondoukou dont nous allons analyser le parcours plus loin, propose à son tour une liste[64] issue de l'almamy Mahama Timité Koudouss[65], qui était alors, dans les années 1960, l'almamy en fonctions à Bondoukou. Cette nouvelle liste – que nous allons désigner comme « liste 4 », à la suite des trois précédentes de Tauxier – permet de repérer très clairement les parentés.

Liste 4 :

Liste des almamys de Bondoukou, avec leurs dates de décès, d'après les informations fournies par l'almamy Mahama Timité Koudouss (vers 1968), et publiée par Akbar Muhammad (1974)

Ash -Shaikh al-Akbar	59 years	d. 1122/1710-11
Muhammad al-Abyad b. ash-Shaikh	49 years	d. 1171/1757-8
Muhammad al-Aswad b. ash-Shaikh	47 years	d. 1218/1803-4
Qādir b. Muhammad al-Abyad	25 years	d. 1243/1827-8
Sa ʿīd b. Muhammad al-Abyad	7 years	d. 1250/1834-5
Ibrāhīm b. Muhammad al-Abyad	41 years	d.1291/1874-5 [*sic*]
Ismā ʿil b. Muhammad al-Aswad	7 months	d. 1291/1874-5 [*sic*]
Kunadi [Kunandi] b. Mālik	49 years[1]	d. 1340/1921-2
ʿAli b. Ibrāhīm	39 years	d. 1379/1959-60
Muhammad Qudus b. Ibrāhīm	Present imam [1974]	

1. Cette durée est tout à fait douteuse. Les fonctions de l'almamy Kounandi Timité commencent peu après septembre 1894, selon Tauxier, et non en 1874 – soit une vingtaine d'années de moins. Muhammad Akbar (voir ci-dessous) a remarqué cette inexactitude, proposant d'ailleurs à la place « 1313-4/1895-6 » – ce qui est nettement plus proche mais reste matière à discussion.

À un demi-siècle de distance, Mahama Timité Koudouss indique imperturbablement, pour les 7 premiers de la liste, le même nombre d'années de fonctions que son prédécesseur Kounandi Timité (*cf.* liste 1, de Tauxier d'après Kounandi Timité). Il s'agit donc bien d'une mémoire institutionnelle, peut-être conservée par écrit dans la dynastie.

Les dates de décès des almamys sont indiquées en années hégiriennes (avec leurs équivalences grégoriennes par Akbar Muhammad). Ces dates de décès ne correspondent pas du tout aux dates de fins de fonctions (décès) reconstituées par Tauxier. Ainsi, pour ne prendre qu'un seul exemple, Tauxier date le décès d'Assiékou Timité, le premier de la liste, de 1725 (date « brute ») et de 1785 (date « reconstituée »), là où cette liste 4 parle de 1710-1711. Il en est de même pour les suivants.

Akbar Muhammad reprend en conséquence le calcul des dates et propose, à son tour, une « liste révisée »[66]. Dans un mouvement inverse de celui de Tauxier, il conserve

64. *Ibid*.

65. A. Muhammad indique que cette liste lui a été transmise par son assistant, qui avait consulté l'almamy Mahama Timité Koudouss à ce sujet : « The document was given to me by al-Hajj ,Uthman Boyo, Senior Research Assistant, Institute of African Studies, university of Ghana. He received the information from Imam Timitay » (A. Muhammad, 1974 : 19, n. 1). La date de remise n'est pas indiquée, mais, d'après le contexte des entretiens, elle situe vers 1968.

66. A. Muhammad, 1974 : 22.

les durées de fonctions les plus hautes et réduit les plus récentes. Le décalage de 20 ans entre la date indiquée pour le décès des deux prédécesseurs immédiats de Kounandi et la date réelle, bien connue (fin 1894, selon Tauxier, et non 1874) a influencé son jugement et l'a fait douter des dates les plus récentes : « A more accurate chronology of the Timitay imamate may be obtained by using the traditional terms of office for the first seven imams, and then combining the European sources with modern oral data »[67]. Pourtant, les durées les plus anciennes, parfois grossies dans un temps de légende, ne sont pas nécessairement les plus sûres. La démarche d'A. Muhammad entraîne, par voie de conséquence, une réorganisation de toutes les données : à ses yeux, les durées de fonction (apparemment stables à travers le temps) priment sur les dates de décès. Muhammad se livre à des opérations consistant le plus souvent en un décalage chronologique des dates de décès vers l'aval, un type de traitement qui s'apparente à celui qu'il pouvait reprocher à Tauxier, même si sa méthode est différente. Nous l'appellerons liste 5.

Liste 5 :
Liste des almamys issue de al-Hājj Timitay Qudus (Mahama Timité Koudouss), v. 1968, et révisée par A. Muhammad (1974)

Ash-Shaikh al-Akbar	59 years	d [ied : décédé]. 1144-5/1731-2
Muhammad al-Aswad b. ash-Shaikh	47 years	d. 1240-41/1824-5
Muhammad al-Abyad b. ash-Shaikh	49 years	d. 1193-4/1779-80
Qādir b. Muhamnad al-Abyad	25 years	d. 1265-6/1858-9
Sa'īd b. Muhammad al-Abyad	7 years	d. 1272-3/1855-6
Ibrāhīm b. Muhammad al-Abyad	41 years	d. 1313-4/1895-6
Ismā'īl b. Muhammad al-Aswad	7 months	d. 1313-4/1895-6
Kunādi [Kunandi] b. Mālik	27 years	d. 1340/1921-2
'Alī b. Ibrāhīm	39 years	d. 1379/1959-60
Muhammad Qudus [Koudouss – MTK]		[m. 1988]

Il y a quand même plus de 50 ans entre la date de décès du premier almamy Timité[68], telle qu'elle est proposée par Tauxier : 1785 (liste 3) et celle reconstituée par A. Muhammad : 1731-1732 (liste 5). Le point de départ, qui tendait à se fixer dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, remonte ainsi à nouveau vers le haut. À l'autre bout de la liste, on sait, par Tauxier, qui était proche de l'événement, que le prédécesseur de l'almamy Kounandi était décédé en septembre 1894. Compte tenu de la part d'hypothèses dans ces calculs, l'exercice reste donc spéculatif et incertain.

Mais le grand intérêt de cette liste transmise par l'almamy Mahama Timité Koudouss (MTK) est ailleurs que dans les dates. Celle-ci permet, en effet, de distinguer nettement les deux lignées issues des deux fils d" « Assiékou Timité »/ « Ash-Shaikh al-Akbar ». Ce sont : Muhammad al-Abyad (« le blanc », « le teint clair ») et Muhammad al-Aswad (« le noir », « le teint foncé »). Ainsi apparaît clairement, dans cette nouvelle liste, le passage des descendants de Muhammad al-Abyad (Mama Timité, chez Tauxier) à ceux de Muhammad al-Aswad (Assiékou Fima Timité, chez Tauxier).

67. A. Muhammad, 1974 : 21.
68. Le fondateur de la dynastie est ici nommé « Ash-Shaikh al-Akbar » (« le Grand shaikh »), une autre désignation de celui que nous connaissons comme « Assiékou Timité », ou « shaikh 'Abd al-Qadir ».

Ismā'īl b. Muhammad al-Aswad (Soumaïla, chez Tauxier), le n° 7 dans la succession, incarne ce changement. Il y a donc eu, avec lui, un passage à la branche cadette, celle de son père Muhammad al-Aswad.

Liste 6 : Dabila Ouattara (v. 2013)[69]

Une autre liste est fournie par un auteur contemporain, Dabila Ouattara. Ce dernier ne donne pas ses sources. Sa familiarité avec l'histoire des Timité, et notamment de l'almamy Mahama Timité Koudouss lui-même dont il a publié une biographie[70], pouvait annoncer une source originale. Comme nous allons le montrer, ce n'est pas exactement le cas.

Après avoir énuméré, comme nous l'avons vu, les 7 almamys Kamagaté (Kamaghatay) successifs, D. Ouattara enregistre, dans l'ordre de leur succession, 11 almamys Timité jusqu'en 1992.

Ordre de succession	Nom	Date d'imamat	Durée d'imamat
1.	Cheick Abdoul Kadr Timité (Sékou)	1751-1781	30 ans
2.	Mahama Timité (teint clair)	1781-1821	40 ans
3.	Mahama Timité (teint noir)	1821-1828	7 ans
4.	Abdoul Kadr Timité	1828-1842	14 ans
5.	Seydou Timité	1842-1849	7 ans
6.	Ibrahim Timité	1849-1890	41 ans
7.	Soumaïla Timité	1890 -	7 mois
8.	Seydou Kounandi Timité (Djiribi)	1890-1920	30 ans
9.	Baba Ali Timité	1921-1960	39 ans
10.	Mahama Timité « Koudouss »	1960-1988	28 ans
11.	Ismaïla Timité	1988-1992	4 ans

En fait, comme on peut le constater aisément (voir la liste récapitulative ci-dessous), D. Ouattara, lui-même ou son informateur, n'a fait que reprendre les durées de fonctions modifiées, publiées par Tauxier (liste 3). Il a, en particulier, réduit à 30 ans, à la suite de Tauxier, la durée de fonctions de 59 ans attribuée avec constance par les sources « officielles » (Kounandi Timité et Mahama Timité Koudouss) à Assiékou Timité/ 'Abd al-Qadir/ash-Shaikh al-Akbar/Abdoul Kadr, le fondateur. Il a aussi retenu les dates d'exercices de fonctions construites par Tauxier, mais en les remontant toutes de 4 ans, afin de les accorder avec la date de 1751 (et non 1755 chez Tauxier), retenue par lui comme point de départ de la succession. Nous n'avons donc pas affaire à une source originale, mais à une reprise issue de l'ouvrage de Tauxier.

Du moins cette liste a-t-elle été actualisée jusqu'en 1992, puisqu'elle indique les noms des trois almamys qui ont succédé à Kounandi Timité : Baba Ali Timité (ou 'Ali b. Ibrahim, selon la liste 4), Mahama Timité « Koudouss », et Ismaïla Timité. Elle com-

69. D. Ouattara, s.d. [2013] : 178

70. Dabila Ouattara, lui-même originaire de Bondoukou, a publié, en 2009, une biographie de MTK : *L'Imam Mahama Timité « Koudouss » de Bondoukou (vie et œuvre),* s.d., Imprimerie Delta Service Plus. ».

porte un autre apport à la liste de Tauxier : les deux frères Mahama/Muhammad (n° 2 et 3 de cette liste) sont distingués, comme dans les listes 4 et 5 issues de Mahama Timité Koudouss, par le surnom de couleur correspondant : ici « teint clair » et « teint noir ».

Liste 7 récapitulative :
Durées de fonctions comparées des almamys Timité de Bondoukou avant Kounandi Timité (Listes 2, 3, 4 et 6)

Nom des almamys selon Tauxier	Durée de fonctions chez Tauxier (1921) – données « brutes » (liste 2), – données corrigées (liste 3)	Noms et durées de fonctions chez MTK (v. 1968) (Liste 4)	Noms et durées de fonctions chez Dabila Ouattara (2013) (Liste 6)
Assiékou Timité	Liste 2 = 59 ans Liste 3 = 30 ans	Ash-Shaikh al-Akbar' 59 ans	« Cheick Abdoul Kadr Timité (Sékou) » 30 ans
Mama Timité	Liste 2 = 49 ans Liste 3 = 40 ans	Muhammad al-Abyad b. ash-Shaikh 49 ans	« Mahama Timité (teint clair) » 40 ans
Assiékou Fima Timité	Liste 2 = 47 ans Liste 3 = 7 ans	Muhammad al-Aswad b. ash-al-Shaikh 47 ans	« Mahama Timité (teint noir) » 7 ans
Kadaré Timité	Liste 2 = 25 ans Liste 3 = 14 ans	Qadir b. Muhammad al-Abyad 25 ans	« Abdoul Kadr Timité » 14 ans
Saidou Timité	Les deux listes = 7 ans	Sa'id b. Muhammad al-Abyad 7 ans	« Seydou Timité » 7 ans
Ibrahima Timité	Les deux listes = 41 ans	Ibrahim b. Muhammad al-Abyad 41 ans	« Ibrahim Timité » 41 ans
Ousmaïla Timité	Les deux listes = 7 mois	Isma'il b. Muhammad al-Aswad 7 mois	« Soumaïla Timité » 7 mois

Cette liste récapitulative permet d'observer les variations. Les noms sont identiques ou complémentaires entre les différentes listes, avec quelques variantes : celui que Tauxier désigne sous le nom de « Mama Timité » (le deuxième dans la série) devient chez Mahama Timité Koudouss et Akbar Muhammad, « Muhammad al-Abyad [« le Blanc », le teint clair] b. ash-Shaikh », et son frère et successeur « Assiékou Fima Timité » chez Tauxier, devient « Muhammad al-Aswad [« le Noir », le teint noir] b. ash-Shaikh ». La forme arabisée des noms souligne bien les parentés : nous avons deux frères, « fils du Shaikh » (b. ash-Shaikh). Ce sont ces deux Muhammad, distingués par le teint de leur visage, et qui constituent les têtes des deux branches de la famille.

Liste 8 :

Nous devons à Issouf Binaté, universitaire et historien ivoirien, qui s'est enquis à bonne source auprès de la famille Timité, une nouvelle liste des almamys Timité, avec leurs appartenances lignagères. Nous l'appellerons « liste 8 ».

Les appartenances aux deux branches de la famille sont ici nettement soulignées. Elles s'accordent avec celles de la liste 5. Cette fois, les adjectifs de couleur sont passés de l'arabe (ou du français) au dioula : *Gbèma,* variante du bambara *dyèma*, a le même sens

que l'arabe *abyad* (« blanc ») et *Fima* celui de l'arabe *aswad* (« noir »). Nous avons ainsi l'explication du mot « Fima » dont Tauxier avait fait usage pour désigner « Assiékou Fima Timité », l'autre fils du fondateur. Malgré les variations orthographiques (Chaïdou, pour Saidou, par exemple), nous reconnaissons la même succession. L'almamy Kounandi Timité figure ici sous la forme «Timité Saïdou Kunadi ».

La succession des almamys Timité de Bondoukou, avec l'indication (par un astérisque) de l'appartenance à la branche « Fima »

Nom et Prénom de l'Imam
Timité Assiékou
Timité Mahama (Gbêma)
Timité Mahama (Fima)*
Timité Abdul Kadr
Timité Chaïdou
Timité Ibrahim
Timité Ismaël*
Timité Saïdou Kounadi*
Timité Ali Baba
Timité Mahama Koudous*
Timité Ismaël*
Timité Ibrahim*
Timité Mohamed Kolonga*

Source : Issouf Binaté (correspondance, 18 août 2014), d'après un membre de la famille Timité, resté volontairement anonyme. Nous tenons à les remercier l'un et l'autre.

Cette liste était accompagnée d'une précision, qui avait été demandée, sur la filiation de Malik. Selon cette réponse, « Malik, père de l'Imam Kounandi, était le fils de l'imam Ismaël[71] »[72].

Cette information a été intégrée dans le tableau généalogique ci-dessus.

Nous avons donc déplacé en conséquence le positionnement d'Ismaïla/Ismaël de celui d'oncle (Tauxier) à celui de grand-père de Kounandi Timité.

L'alternance entre les deux branches de la famille (listes 5 et 8) est restée entourée d'une certaine discrétion. Kounandi Timité, notamment, n'en a pas fait état auprès de ses interlocuteurs administratifs. Nous verrons plus loin, à propos de l'almamy Mahama Timité Koudouss, que les relations à l'intérieur de la famille étaient loin d'être amènes, et que ce dernier en souffrit dans sa jeunesse. Ce ne fut sans doute pas un fait isolé. La fonction d'almamy de Bondoukou représentait un enjeu de pouvoir majeur autour duquel s'organisaient les positionnements internes des membres de la famille Timité et se développaient les rivalités entre eux, sans parler des adversaires extérieurs. Une histoire plus approfondie de ce lignage reste à faire.

71. L'imam Ismaêl : il s'agit de l'imam Isma'il/Soumaïla Timité, fils de « Assiékou Fima Timité » (Tauxier), ou « Timité Mahama (Fima) » (dans cette liste), lui-même fils du fondateur de la lignée des almamys Timité.
72. Issouf Binaté, Correspondance, 1er septembre 2014.

Conclusion

La confrontation de ces listes nous a permis de faire apparaître un socle de noms stable et, en même temps, d'attirer l'attention sur les variations chronologiques auxquelles les enquêtes sur ces personnages et cette famille ont donné lieu. Il peut ainsi y avoir des décalages sensibles d'une liste à une autre. Les durées de fonctions et les dates reconstituées comportent, on l'aura noté, de nombreuses contradictions. Il serait vain de vouloir les accorder.

Au-delà des hypothèses de calculs et de leurs différences, nous pouvons dresser avec une assez bonne vraisemblance une chronologie de la dynastie Timité qui remonte jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle et compte 11 noms en descendant jusqu'au début des années 1990, sur cinq générations. L'armature de cette série (noms, ordres de succession et parentés), telle qu'elle résulte de la convergence des différentes listes, présente une grande cohérence. Seules les durées de fonctions et les datations comportent des discordances plus ou moins importantes.

Si l'on considère l'origine de ces différentes listes, les matériaux utilisés proviennent essentiellement de deux Timité « régnants » : Kounandi Timité pour les listes 1, 2 et 3 (celles de Tauxier), et Mahama Timité Koudouss (MTK) pour les listes 4 et 5 (celles d'Akbar Muhammad). La liste 6 est elle-même, on l'a dit, dérivée de la liste 3 (Tauxier). Quant à la liste 8, elle provient également de la famille Timité. Directement ou indirectement, ces listes, ainsi que nombre d'éléments nominaux et biographiques contenus, par ailleurs, dans les documents administratifs, proviennent donc de la famille Timité elle-même.

Pourquoi cette longue enquête sur ce dossier ? Tauxier, Akbar Muhammad et Dabila Ouattara se sont eux-mêmes passionnés pour cette liste des almamys de Bondoukou. Comme il s'agit de la dynastie Timité qui occupe une place centrale dans l'histoire de la communauté musulmane de Bondoukou, un effort de mise au point était d'autant plus nécessaire. La confusion née des essais successifs et contradictoires de constructions chronologiques imposait un effort de remise en ordre. Ce sont les problèmes de méthode qui ont donc, ici, retenu notre attention. Nous avons choisi d'effectuer une clarification des sources disponibles en les disposant par strates successives. Ainsi apparaissent clairement les contradictions, les certitudes et les incertitudes.

Plus importante pour nous est la galerie de portraits de plusieurs membres de cette dynastie que les documents d'époque nous permettent de brosser.

L'almamy Kounandi Timité

Le grand homme de la dynastie, en même temps que son historien autorisé, fut, en son temps – c'est-à-dire le « temps colonial » –, l'almamy Kounandi[73] Timité. Nous analyserons plus loin sa biographie, en nous consacrant d'abord à son image.

L'almamy[74] Kounandi Timité a été, comme nous l'avons souligné, un détenteur de

73. En bambara et dioula, *kunandi* (ou *kunadi)* désigne « celui qui a de la chance », « celui qui est favorisé », « le chanceux ».

74. Dans les transcriptions coloniales, les formes *almamy* et *almami* sont toutes les deux utilisées, avec une

la mémoire officielle de la famille et l'informateur privilégié des administrateurs successifs. Ce fut ainsi le principal informateur de Benquey, puis de Tauxier, y compris, par exemple, sur l'histoire des origines de la ville[75].

Critiquant la chronologie de Binger qui faisait remonter la naissance de Bondoukou à 1043, Benquey écrit : « D'après les renseignements que j'ai recueillis, la date de la fondation de Bondoukou serait beaucoup plus récente. Voici, du reste, ces renseignements, tels qu'ils m'ont été donnés par l'almamy de Bondoukou, personnage religieux très instruit… »[76]. Et, plus loin, « L'almamy et les principaux notables de Bondoukou disent que ces faits se sont passés il y cinq cents ans environ, c'est-à-dire vers le XVe siècle »[77] – donc, effectivement à l'époque où la route de la boucle du Niger vers les forêts du sud et la côte se mettait en place. Cela concernait d'ailleurs plus Begho que Bondoukou qui n'était sans doute encore qu'un lieu sans importance.

On doit à Benquey un chapitre sur le cercle de Bondoukou dans les notices publiées par le Gouvernement général de l'AOF à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille, en 1906[78]. Compte tenu de son objet, Benquey présente surtout, à cette occasion, les données géographiques, les productions agricoles et les informations commerciales. On peut cependant y voir, en bonne place, une photographie de l'almamy de Bondoukou sur son cheval caparaçonné, avec des enfants autour de lui.

Une autre photo de l'almamy, seul à cheval, sans caparaçon, figure aussi, en 1921, dans l'ouvrage de Tauxier, autre interlocuteur attitré de Kounandi Timité.

Ce choix de l'almamy Timité comme « icône » de la ville dans ces publications est significatif : c'est bien lui qui est considéré comme la personnalité représentative de la cité et le partenaire de l'Administration.

L'almamy Timité, icône de la cité

Le mot « icône » est celui employé par Delafosse, qui commente en ces termes une tournée de l'almamy dans la ville : « … l'almamy, porté comme en triomphe, debout sur un pavois, enveloppé d'un immense burnous rouge orné de bijoux d'or, ses traits fins émergeant en noir du blanc litham qui recouvre sa bouche, immobile comme une sainte icône, les doigts de la main droite s'agitant seuls, peut-être pour saluer, peut-être pour bénir…. »[79].

Delafosse use abondamment du personnage comme emblème de Bondoukou. Outre une photo de lui « bénissant la foule », ce sont encore, dans son ouvrage sur la

préférence pour la première. Selon les cas et le contexte, nous avons utilisé, pour notre part, la forme classique *al-imām*, sous sa forme francisée « imam », ou celle, vernaculaire, d'*almamy*, sans que ce choix réponde à une distinction significative. Ces deux formes, de même source, sont équivalentes et pratiquement identiques.

75. C'est ce que confirme Delafosse, qui est à Bondoukou en 1902 : « L'almami Mohammadou Timité a pu recueillir pour le capitaine Benquey les principales traditions relatives à l'histoire de sa ville » (M. Delafosse, 1908 : 222).

76. Cap. Benquey, 1906a : 185.

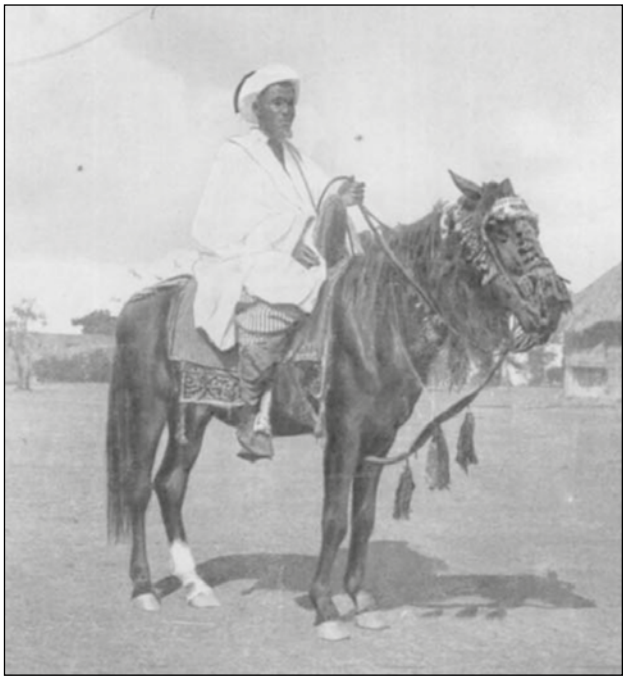
77. Cap. Benquey, 1906a : 189.

78. Cap. Benquey, 1906b : 157-194.

79. M. Delafosse, 1908: 236. La photo qui est publiée en noir et blanc (p. 235), est elle-même très sombre : on distingue du moins le parasol et les gardes armés. Pour le reste, il faut s'en remettre à la description de Delafosse.

L'almamy de Bondoukou Kounandi Timité.

Cap. Benquey, 1906b : h.t., 160/161.



L'almamy Kounandi Timité.

L. Tauxier, 1921, planche I, pp. 72/73.

délimitation des frontières, trois photos intitulées : « l'almamy de Bondoukou se rendant à une cérémonie, porté sur un pavois », « la foule devant la résidence de l'almami de Bondoukou », « les musiciens de l'almamy de Bondoukou »[80]. Cet homme est devenu une image de carte postale, une attraction « touristique » !

Delafosse a été sensible au charisme, à la prestance et au pouvoir de séduction du personnage :

> « C'est un bel homme de quarante-cinq ans environ, très foncé de peau, grand, l'air digne et grave dans ses vêtements somptueux, d'une propreté scrupuleuse, la figure fine, respirant l'intelligence, un peu malicieuse. Outre le dioula, sa langue maternelle, il parle couramment le koulango et l'abron. Il aime causer en arabe et s'exprime en cette langue, bien qu'il soit obligé de chercher ses mots ; ce sont les formes de l'arabe écrit dont il se sert en parlant, comme d'ailleurs tous les Noirs dans le pays desquels l'arabe n'est pas usité d'ordinaire »[81].

Delafosse a été plus particulièrement frappé par la curiosité et l'ouverture intellectuelles du personnage.

> « Mon père – écrit Louise Delafosse d'après le journal de route de celui-ci – rend ses visites à l'almami qui le reçoit, entouré de manuscrits arabes et de talismans, dans son bureau-vérandah[82], aménagé sur sa terrasse et d'où l'on jouit d'une vue splendide sur toute la ville, la montagne lointaine et les bosquets voisins. Cet homme, d'un niveau intellectuel et spirituel élevé, s'intéresse tant aux populations rencontrées par mon père que celui-ci rédige pour lui, en arabe, le récit de son voyage au nord de Bondoukou ; l'almami enchanté, manifeste le désir d'apprendre l'alphabet français et demande à mon père de lui écrire en caractères français le texte arabe de la *fatiha* (la première sourate du Coran) ; une semaine après, grâce à ces quelques mots, il sait déjà presque tout notre alphabet et demande au maître d'école de venir lui donner des leçons de lecture et écriture en français. Il s'intéresse aussi à la Bible, et mon père, assis auprès de lui, lui parle des prophètes et lui "explique, sur sa demande, la naissance de Moïse, l'histoire de Josué et la mort de Jésus !" »[83].

Il est également certain que Delafosse, qui a beaucoup apprécié son séjour à Bondoukou[84], a facilement repris à son compte les analyses du capitaine Benquey sur la situation locale. Benquey a beaucoup œuvré, en effet, à la promotion de l'Almamy.

80. M. Delafosse, 1908 : 225, 229, 233.
81. M. Delafosse, 1908 : 116.
82. Une photographie de la maison de l'almamy, avec son « bureau-vérandah » sur la terrasse (un paravent suspendu le protège du soleil et des intempéries), est reproduite dans l'ouvrage de Louise Delafosse (1976, illustration n° 35 h.t., 2 novembre 1902).
83. L. Delafosse, 1976 : 207.
84. « le poste de Bondoukou est le plus confortable et le plus agréable à habiter de tous les postes que j'ai vus jusqu'à présent à la Côte d'ivoire » (M. Delafosse, 1908 : 114). Il était l'hôte du capitaine Benquey.

L'administrateur Benquey, le « découvreur » de l'almamy Kounandi Timité

Benquey, premier administrateur titulaire du cercle de Bondoukou, est assurément celui qui a initié, de façon décisive, la promotion de l'almamy Kounandi Timité.

Après son séjour à Bondoukou, Benquey deviendra commandant de la Région de Kong. On a vu comment, en 1907, il critique un rapport du cercle de Korhogo jugé trop rassurant sur l'évolution de l'islam local, concluant en ces termes : « je suis d'avis que la propagation de l'islamisme en pays noir est un danger pour l'avenir… »[85]. Benquey sortait précisément de sa longue résidence à Bondoukou, d'où il avait sans doute tiré cette conclusion. Les éloges dont il a entouré l'almamy Kounandi Timité pourraient donc sembler contradictoires. En fait, le paradoxe n'est qu'apparent. L'almamy était, à ses yeux, une exception.

Cette position éminente conférée à l'almamy Timité est présentée et justifiée en ces termes dans sa notice sur la ville de Bondoukou (1906). Observant tout d'abord que la ville n'avait plus l'aspect misérable que Binger avait décrit lors de son passage en 1888, Benquey ajoute que « les maisons ont été reconstruites ou réparées et les ruines enlevées », et que « l'almamy s'est fait construire une maison à un étage fort bien comprise »[86].

Après avoir souligné qu'avant l'arrivée des Français, seuls les chefs de quartiers avaient une autorité réelle, il décrit la place nouvelle de l'almamy :

> « L'almamy, chef religieux, avait une influence toute spirituelle. On avait recours à lui pour régler certaines affaires ; mais lorsque les plaignants étaient de quartiers différents, ses avis n'avaient aucune suite. Depuis notre arrivée, l'almamy possède une autorité effective qui lui a été donnée en récompense des services qu'il nous a rendus au moment de l'insurrection de l'Assikasso en 1898. Il n'en use, du reste, que le moins possible. Il a peur, à cause de son titre religieux (le seul en réalité que les chefs de quartiers lui reconnaissent), de se créer des inimitiés. Je crois cependant qu'il ne tardera pas à s'affranchir de la tutelle des quelques vieux musulmans de son entourage »[87].

Benquey dresse un portrait chaleureux du personnage :

85. ANS, 5 G 63, Observation du commandant de Région [de Kong], signé par l'administrateur Benquey, Korhogo, le 20 octobre 1907.

86. Cap. Benquey, 1906a : 194. Comme en écho, Delafosse écrit à son tour : « la résidence de l'almami – dotée d'un premier étage fort bien agencé » (M. Delafosse, 1908 : 234). Cette résidence est elle-même un objet remarquable. Louise Delafosse a publié la photo prise par son père le 2 novembre 1902 : « la maison de l'almami avec son "bureau-vérandah" sur la terrasse » (L. Delafosse, 1976, illustration n° 35 h.t.). Elle est entourée d'un mur crénelé qu'on voit sur d'autres photos.

87. *Op. cit.* : 195. On trouve dans Marty une illustration de cette tutelle des « vieilles barbes » : « On raconte […] que les notables des quartiers dioulas, beaucoup plus routiniers que lui, lui avaient interdit, il y a quelques années, de fréquenter l'école française et de porter des sandales, brodées d'or, sous prétexte que la coutume ne le prévoyait pas ». Marty ajoute, à son sujet : « Il est le seul marabout de la Côte d'Ivoire à posséder un harem fermé, ou du moins tenu demi-fermé, inaccessible au public et gardé par un vieux captif, qui remplit sans sévérité les fonctions d'eunuque du sérail » (P. Marty, 1922 : 223) – ce qui n'est pas exactement un signe d'ouverture, mais représente une manifestation de sa richesse et de son pouvoir.

« C'est un homme jeune encore, très fin et très instruit pour un Noir. Mais ce qui le distingue surtout, c'est son désir de s'instruire et sa curiosité toujours en éveil. Rien ne lui échappe, et si quelque chose l'intéresse, il n'hésite pas à questionner jusqu'à ce qu'il ait compris.
De plus, quoique musulman fervent et convaincu, il a les idées très larges et pas le moindre fanatisme. Il a été un des premiers à comprendre que notre installation dans le pays n'était pas provisoire, comme le croyaient la plupart des indigènes qui pensaient qu'aussitôt Samory chassé ou pris, nous repartirions vers la côte. C'est pour cela qu'au moment de l'insurrection de l'Assikasso, il s'est joint à M. Lamblin, commandant le cercle, qui voulait essayer de débloquer le poste, et qu'il l'a suivi jusqu'au bout. Il est presque certain que son attitude si fermement favorable à notre égard nous a évité un soulèvement des Abrons. Par sa pondération et sa finesse dans le règlement des différends qui lui sont soumis, il a acquis une grosse influence, non seulement sur les musulmans, mais aussi sur tous les indigènes de la région.
Les plus grands chefs abrons n'hésitent pas à lui demander conseil. Lorsqu'il a fallu désigner le successeur du roi défunt, deux compétiteurs se trouvaient en présence, ce qui a causé de nombreuses et longues discussions. Toutes les réunions avaient lieu chez l'almamy, dont on réclamait les avis et les conseils. Il est donc très important de nous l'attacher sérieusement.
Pour cela, il sera inutile de lui accorder de nombreuses prérogatives ni d'augmenter son autorité. Ce serait non seulement inutile, mais dangereux. Il suffira simplement de le traiter avec bienveillance, surtout devant les indigènes. Lui montrer de la confiance sans toutefois cesser un seul instant de le surveiller de façon discrète, et surtout éviter toute familiarité avec lui. Profiter de toutes les occasions pour lui faire sentir que nous commandons et qu'il doit être le premier à donner l'exemple de l'obéissance, mais le faire avec tact et sans brusquerie. En résumé, le tenir et le diriger avec "une main de fer gantée de velours". Par ce moyen nous sommes sûrs d'avoir en lui un auxiliaire précieux et dévoué »[88].

Benquey n'est pas suspect d'islamophilie, on l'a vu, et sa collaboration avec l'almamy Timité s'inscrit donc dans un rapport de forces clairement défini. Tauxier, qui fut commandant du cercle de Bondoukou de juillet 1918 à août 1920, abonde dans le même sens : « depuis notre arrivée dans le cercle, l'almamy de Bondoukou est devenu le véritable chef de la ville de Bondoukou, et même un chef de canton […] et même le personnage le plus important du cercle après le roi abron »[89].

L'almamy y a sans doute gagné à la fois en autorité et influence dans la ville, mais aussi en dépendance par rapport au pouvoir colonial. Nous n'avons pas observé jusqu'à présent un partenariat d'une telle ampleur dans une autre ville « Dioula » de Côte

88. Cap. Benquey, 1906a : 199-201.
89. L. Tauxier, 1921 : 264.

d'Ivoire. L'almamy Timité a le profil de l'un de ces « grands marabouts » qui ont caractérisé, y compris dans la durée, les relations entre l'administration coloniale et certains leaders musulmans, notamment au Sénégal. On pourrait aussi comparer le poids et la place de Kounandi Timité dans le dispositif colonial en Côte d'Ivoire avec celui de Gbon Coulibaly à Korhogo, mais Gbon était un chef politique, et non une personnalité religieuse. C'est tout cela qui fait la spécificité de Bondoukou et de l'almamy Timité dans cette période. Le pouvoir à Bondoukou est donc fondé, aux débuts de l'occupation coloniale, sur l'entente entre ce dignitaire islamique et le commandant de cercle.

La biographie de l'almamy Kounandi Timité d'après les sources françaises

Les autorités françaises ont eu le souci de bien connaître le personnage et ont, à plusieurs reprises, détaillé sa biographie.

L'almamy Kounandi Timité s'intitulait lui-même « l'imam Saïd ben Malik du pays de Bondoukou, connu sous le nom de l'imam Kounandi »[90]. C'est bien ainsi qu'il est aussi désigné dans la liste 8 ci-dessus : « Timité Saïdou Kounadi »[91] – ces deux derniers noms, le premier en arabe, l'autre en bambara-dioula, ayant le même sens propitiatoire[92].

Selon Tauxier, il était almamy depuis septembre 1894[93].

La première fiche de renseignement le concernant date de 1912, suivie d'une autre, en partie identique, sans date (probablement vers 1915)[94]. Kounandi Timité est « né à Bondoukou. *55 ans environ* ». Il est qualifié de « Mandé-Dioula » et de « Kadrya ». « Appartient dans [*sic*] la famille Timité dans laquelle est choisi, depuis de nombreuses années, l'almamy de Bondoukou. Son père Malik était un marabout très écouté. À sa mort, *alors qu'il n'avait que huit mois*, les oncles de Kounandi Timité, *Siédou* Sékou Timité, Brahima Timité et Ismaïla Timité qui furent successivement almamys de Bondoukou, se chargèrent de son éducation »[95].

Le nom de son père, Malik, est donc bien connu par les notices administratives. On en trouve encore une autre mention dans un document de la même époque : « Son père, l'almamy Malik, influent marabout de la région, mourut le laissant en bas âge. Il fut élevé par ses trois oncles Almamy Séidou, Almamy Brahima, Almamy Ismaïla, qui furent tous trois successivement chefs de la mosquée de Bondoukou… »[96].

90. ANS, 5 G 64, « lettre pastorale de Kounandi Timité de Bondoukou », s.d., 4 feuillets, et P. Marty, 1922 : 488-489.

91. Communication de Issouf Binaté d'après un informateur Timité (2014).

92. *Kunandi, kunadi,* en bambara-dioula, et *sā'idu*, en arabe, ont le même sens :« chanceux, fortuné ». L'un est donc la traduction de l'autre. C'est un nom auspicieux, porteur de « bonne fortune ».

93. L. Tauxier, 1921 : 128.

94. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [1915 ?] au nom de Kounandi Timité, et ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Kounandi Timité – et une autre copie de celle-ci, identique à peu de choses près. Les deux fiches (1912 et s.d.) contiennent des informations concordantes. Celle de 1912 contient des indications supplémentairess que nous signalons en italique.

95. Il avait étudié le Coran avec l'almamy Ibrahim, et *al-Muwatta',* le livre de droit, et le *Tafsīr al-Jalālayn* le commentaire du Coran, avec l'almamy Ismā'īl (A. Muhammad, 1974 : 110, entretien avec l'almamy Mahama Timité Koudouss, Bondoukou, 7 mars 1972).

96. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée sur l'almamy Kounandi Timité de Bondoukou, dans

L'Almamy Ismaïla est identifié ici comme un oncle de Malik et Tauxier fera de même, à la suite. Nous renvoyons à ce sujet aux mises au point de source Timité, selon lesquelles Malik était fils de Soumaïla, lui-même fils de Mahama Fima – Soumaïla étant donc un grand-père, et non un oncle de Kounandi Timité[97].

Selon le modèle habituel de ces fiches, on trouve des informations sur son niveau de fortune, sa notoriété et son rôle d'enseignant, puis son degré de loyauté :

« Assez riche : fait faire, par divers membres de sa famille, et pour son compte personnel, un commerce de bœufs et de kolas ».

« L'almamy de Bondoukou jouit d'une grande renommée, toute locale, il est vrai, non seulement parmi les populations musulmanes, mais encore parmi les fétichistes qui vont très souvent le consulter ».

« Très éveillé, intelligent, parle, lit et écrit l'arabe ».

« A essayé de suivre pendant quelque temps l'école [française] de Bondoukou, mais était trop vieux pour arriver à un résultat ».

« 9 élèves – 8 de Bondoukou, 1 de Sorhobango. Parents tous commerçants.

Sur son attitude à l'égard des autorités coloniales, l'auteur de la fiche ne ménage pas les éloges :

« Très soumis, plein de déférence ».

« Très soumis et semble jusqu'ici s'être montré très favorable à notre influence ».

Très sérieux, de bonnes mœurs, jouit d'une haute réputation morale, même parmi les populations fétichistes qui viennent très souvent lui demander des conseils.

Semble jusqu'ici s'être très loyalement montré très favorable à notre administration et s'être toujours servi à notre avantage de l'autorité que lui confère son titre d'almamy »[98].

Une notice biographique dactylographiée, datée du 10 août 1915, apparemment composée, à Dakar, sur la base de la fiche de renseignements de 1912, reprend les mêmes éléments. On y trouve aussi quelques informations complémentaires :

« Kounandi, né vers 1858, est de race Mandé-Dioula. Il appartient à la famille des Timité, depuis longtemps islamisée et dans laquelle sont pris, depuis plusieurs générations, les almamys de Bondoukou. Cette famille est originaire de Begho (Côte d'Or). […] Il acheva ses études avec Karamoho [Karamoko] Mama, qui lui conféra l'ouerd qadri »[99].

minute manuscrite d'un courrier envoyé par le Gouvernemant général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire Dakar, 10 août 1915.

97. D'après le tableau généalogique ci-dessus, il s'agit des almamys n° 5. Saïdou, 6. Ibrahima et 7. Soumaïla (les trois premiers étant frères et grands-oncles de Kounandi Timité, le dernier, grand-père de Kounandi). Selon notre classification, Soumaïla est un cousin issu de germains des trois précédents. Dans la classification locale, ils sont au même niveau dans la parenté et sont tous considérés comme des « frères ». La qualification d'« oncles » [de Kounandi] aurait ici été généralisée à toute la génération.

98. 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Kounandi Timité,

99. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915. Karamoho, ou Karamoko, Mama était un des lettrés de la ville dont nous retrouverons une trace plus loin.

Sur cette question de l'affiliation qadiri, on trouve aussi, à la fin de la notice, l'information suivante, déjà citée en partie ci-dessus : « Il [Kounandi] a pour gendre son cousin Salia Ba Timité, né vers 1855, qadri par l'almamy Brahima [Ibrahim] Timité »[100].

Nous nous contenterons de souligner dès maintenant le lien étroit qui existe entre les almamys de Bondoukou et l'appartenance à la Qadiriyya. Nous analyserons cette question dans la section consacrée à la situation des confréries dans le cercle de Bondoukou au début du XXe siècle.

Grandes heures et déboires de Kounandi Timité

Paradoxalement, ce personnage qui avait joui d'abord, depuis 1897, de l'estime générale des autorités françaises, en raison de son engagement à leurs côtés lors de l'affaire de l'Assikasso, une estime pleinement confirmée ensuite par les commentaires élogieux que nous venons d'analyser, va connaître ensuite des hauts et des bas dans ses rapports avec le pouvoir colonial. En fait, la notice composée à Dakar sur les bases de son dossier avait déjà un temps de retard.

Après la longue période de familiarité que nous avons décrite, une sérieuse crise de confiance survient, en effet, en 1914-1915. Dans une nouvelle fiche, qui date vraisemblablement des premiers mois de 1915, les éléments biographiques antérieurs ont certes été repris mais une nouvelle information, rapportée de façon apparemment neutre, vient jeter le trouble du côté des autorités françaises :

> « A quitté Bondoukou du 19 janvier au 17 mars 1914 pour séjourner au poste anglais de Sunyani (Gold Coast)[101] sous prétexte d'acheter des colas, en réalité attiré par le District Commissioner de l'Ouest [nom illisible] qui lui avait fait entrevoir la possibilité de "reconstituer" [? – mot difficile à lire] le village de Begho d'où sont originaires quelques peuplements dioulas de Bondoukou et des environs »[102].

Nous disposons sur cet évènement d'un document circonstancié, avec une chronologie un peu différente. Il s'agit d'un rapport au Gouverneur de Côte d'Ivoire, signé par le nouvel administrateur du cercle de Bondoukou, Gaston Joseph[103], quelques jours après sa prise de fonctions, le 6 mars 1914. Ce document date le départ de l'almamy Timité à Sunyani du 9 décembre 1913 – soit plus d'un mois plus tôt que la date indiquée sur l'autre document.

100. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915. Nous trouverons plus loin une notice sur Salia Ba Timité, un personnage influent de la ville.

101. Sunyani est une ville située à environ 180 km au sud-est de Bondoukou, sur la route de Kumasi. Le résident britannique y est installé.

102. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [v. 1915] au nom de Kounandi Timité. Les évènements relatés datent de 1914.

103. Ce rapport est reproduit photographiquement en appendice de la thèse d'Akbar Muhammad, (A. Muhammad, 1974 : Appendix I, 276-279, ap. ANCI, XV-45-125, n° 55, 6 mars 1914. Objet : « Départ de l'Almamy de Bondoukou en Gold Coast »). En raison d'une difficulté de lecture, A. Muhammad n'a pas identifié l'auteur, l'attribuant à un « Commandant Foseuti », en tête du texte, puis à un « G. Foseuti », à la signature. En fait, il s'agit de « Gjoseph [Gaston Joseph] », bien connu par ailleurs.

« Dans la note sur la situation politique jointe à la feuille 3 du procès-verbal de passation de service du 1er Mars dernier que je vous adresse par ce courrier, mon prédécesseur a signalé le départ en Gold Coast de l'Almamy de Bondoukou, Kounandi Timité. Cet évènement, dont j'étudie actuellement avec soin les causes et la portée au point de vue politique, me paraît assez important pour que, dès maintenant, je vous en rende compte par lettre spéciale.
L'Almamy Kounandi Timité, d'après les renseignements que j'ai recueillis, a quitté Bondoukou pour s'établir au poste anglais de Sunyani il y a trois mois exactement le 9 décembre 1913.
M. l'Ad[ministrateur] Bonnefont [?] déclare dans la note précitée que ce chef religieux lui avait demandé l'autorisation d'aller dans la colonie britannique voisine pour acheter des colas. Et le but de son départ aurait été, en réalité, de demander à l'administration anglaise une concession de terrain en vue de la reconstitution de l'ancienne ville djoula de Begho. Enfin, les notables musulmans de Bondoukou, qui paraissent affectés de cette fugue auraient envoyé une délégation à l'Almamy pour le détourner de son projet d'abandon de la Côte d'Ivoire.
De mon côté, j'ai recueilli les renseignements ci-après, de source indigène naturellement. Kounandi Timité, dès son arrivée au poste anglais de Sunyani, aurait été appelé par le Commissaire du district ashanti de l'ouest qui lui aurait proposé une concession à Sunyani même. L'Almamy aurait refusé cette offre, et aurait déclaré que s'il devait un jour s'installer en Gold Coast ce serait à l'emplacement de ses aïeux à Begho. Kounandi Timité est en Côte d'Ivoire [*sic* – Gold Coast ?] avec des enfants et une vingtaine de manœuvres de son quartier. Ceux-ci travaillent pour des gens du pays à raison d'un shilling par jour : les uns fabriquent des tapis, les autres coupent des roseaux ou sont occupés dans des plantations. J'ai fait appeler, il y a quelques jours, le remplaçant de l'Almamy à la mosquée, un nommé Salia Timité[104]. Je lui ai fait connaître que j'attendrai huit jours avant de rassembler les chefs des cantons dépendant du poste, et les chefs des quartiers de Bondoukou, et que je comptais sur la présence de l'Almamy qui, en toute liberté, pourra m'exposer ses doléances. Hier au soir, 5 mars, Salia Timité est venu m'apporter une lettre en arabe de Kounandi, et la lecture de celle-ci me laisse penser que, d'ici quelques jours, l'Almamy sera de retour à Bondoukou. Je m'empresserai, M. le Gouverneur, de vous rendre compte des renseignements qu'ultérieurement il me sera donné de recueillir sur cette affaire dont il m'a paru utile de vous saisir ».
Signature manuelle : « Gjoseph »[105] –

104. Nous retrouvons Salia Ba Timité, déjà plusieurs fois cité. C'était le fils de l'almamy Kadari Timité et le cousin et gendre de Kounandi Timité. Il asssurait l'intérim de Kounandi Timité quand celui-ci était malade,
105. Gaston Joseph est effectivement administrateur à Bondoukou en 1914. Il aura une carrière importante. Il est en poste en Côte d'Ivoire de 1909 à 1920 et est l'auteur d'un ouvrage sur la Côte d'Ivoire (1917), préfacé par Angoulvant. Il devient gouverneur du Cameroun en 1924. Acteur influent de la politique coloniale, il est directeur des Affaires politiques au ministère, puis secrétariat d'État, des Colonies de 1934 à 1944, au service du gouvernement de Vichy pendant la dernière période.

Les enquêtes menées par Akbar Muhammad jettent une autre lumière sur les circonstances de ce départ. Au début des années 1910, l'almamy Kounandi Timité était en butte à une opposition réunissant notamment les habitants du quartier Qunbala (ou Koumala, dans la transcription française habituelle), les Kamaghatay, ceux-là même qui avaient précédé les Timité à l'imamat de la ville et en revendiquaient la restitution à leur profit, ainsi que différents notables locaux et chefs de cases[106]. Un homme, dont nous parlerons longuement plus loin, avait cristallisé ces oppositions en se posant assez ouvertement en candidat alternatif aux fonctions d'almamy. Il s'agit d'al-Hajj Salih, dont Akbar Muhammad a précisément retracé la biographie dans sa thèse. C'était un lettré de haut niveau, un pèlerin et un tijani et il avait ses attaches de l'autre côté de la frontière, en Gold Coast. Akbar Muhammad a notamment recueilli le témoignage de l'almamy Mahama Timité Koudouss, l'almamy de Bondoukou en fonctions en 1972, au sujet du départ de Kounandi, qu'il met directement en rapport avec ces oppositions :

> « Kounandi quitta Bondoukou pour Sunyani. La haine des Qunbala en était la raison […] Le commandant obligea les habitants à le faire revenir. Moi et un autre Timité de Sampa fumes envoyés avec une lettre du commandant. Les relations entre les Timité et les Qunbala ne sont toujours pas normales ; il y a eu des querelles récemment. Encore aujourd'hui, nombre de Qunbala ne voudront pas prier avec les Timité »[107].

Avant de partir, Kounandi Timité aurait même déclaré de façon catégorique qu'il ne reviendrait pas[108]. En tous cas, il rentra dès que le commandant de Bondoukou fit la mise en demeure dont il parle dans son courrier au Gouverneur. Cependant, son départ l'avait rendu suspect aux yeux de l'Administration.

Il ne semble pas que ces motifs complexes, liés à la crise de confiance née de l'opposition d'al-Hajj Salih et des Koumala aient été exactement perçus par les Français. Le rappel à l'ordre de leur part l'emportait sur toute autre considération.

On trouve encore, dans un fragment de document non daté (avec, en haut à gauche, la mention : « Almamy de Bondoukou »)[109], les observations suivantes : « Est revenu à Bondoukou rappelé par les marabouts et les notables de la ville. Devait, paraît-il, solliciter l'autorisation de quitter définitivement la Côte d'Ivoire. A été mis en demeure de prendre, sur le Coran, l'engagement de rester désormais en territoire français ou d'abandonner le titre d'almamy à un marabout de la ville. A choisi la première solution.

> Paraît depuis […] dans le droit chemin. Se montre très soumis. Fait régulièrement une visite au poste le vendredi après le grand salam.
>
> Très intelligent. Parle, lit et écrit l'arabe.

106. A. Muhammad, 1974 : 145-152.
107. A. Muhammad, 1974 : 152. entretien avec l'almamy Mahama Timité Koudouss, 7 mars 1972. Notre traduction en français.
108. *Ibid*.
109. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), sans autre intitulé que la mention « Almamy de Bondoukou ». Il s'agit apparemment d'un fragment final de fiche de renseignements sur l'almamy. Compte tenu du contexte, ce texte est postérieur à mars 1914 (retour du voyage en Gold Coast).

> Ne saisit que quelques mots de français. A essayé de suivre les cours de l'école de Bondoukou, mais n'a pas persisté.
> N'a pas d'élèves.
> Depuis sa fugue en Gold Coast n'est pas sorti de Bondoukou.
> Haute réputation morale. Bonnes mœurs.
> Jouit d'une certaine influence sur les populations fétichistes du cercle. Cette influence provient de l'appui trop considérable que lui avait donné l'administration. Trouvait peu de sympathies dans certains milieux musulmans.
> Très sérieux. De bonnes mœurs.
> À surveiller de très près depuis sa fugue. À ne pas ménager à la première incartade ».

Marty a utilisé cette note : « Les sollicitations de ses parents et amis le rappelèrent à Bondoukou […] On tient si fort à l'heure actuelle, au moins dans la communauté musulmane, à Kounandi, qu'ayant appris qu'il projetait d'abandonner Bondoukou pour aller s'établir en Gold Coast, les notables de la communauté musulmane lui mirent le marché en main : ou résilier immédiatement ses fonctions d'almamy ou s'engager sur le Coran à rester dans la ville »[110].

Certes, on trouve aussi la mention de sa « haute réputation morale », et le qualificatif de « très sérieux », mais le charme est rompu. L'almamy est désormais sous surveillance et Benquey et Le Campion[111], sans être nommés, sont implicitement accusés par un de leurs successeurs de lui avoir accordé un « appui trop considérable ».

Marty s'est certainement inspiré de cette critique lorsqu'il parle à son tour, au détour d'une phrase, du « pavois, au moins inutile » sur lequel on avait élevé l'almamy, ce dont, ajoute-t-il, il « profite pour tenter la conversion des animistes »[112]. C'est une façon de dire que l'imam avait acquis, par son attitude favorable à l'administration coloniale, une position éminente qui lui permettait de mener à bien ses propres stratégies. Marty, qui reprend aussi ce qui a été dit sur les fétichistes venant demander conseil à l'almamy, est résolument hostile à cette politique :

> « Cette influence [sur les animistes] est due en grande partie à notre présence, encore que notre aide ait été purement négative, mais on constate une fois de

110. P. Marty, 1922 : 222-223.

111. Le Campion, autre spécialiste connu des « Affaires musulmanes » en Côte d'Ivoire, dont nous avons plusieurs fois croisé la présence et cité les écrits (il est, entre autres, celui qui a consigné le récit sur les « Douze Pèlerins » du nord-ouest de la Côte d'Ivoire), fut l'administrateur adjoint de Benquey, puis son successeur en 1907. Sur sa position d'administrateur-adjoint auprès de Benquey, voir *l'Annuaire du Gouvernement général de l'AOF* (année 1906 : p. 488) : « cercle de Bondoukou, Affaires indigènes. MM. Benquey, administrateur de 2e classe, commandant le cercle, Le Campion, administrateur-adjoint de 3e classe, adjoint au commandant de cercle ». En mars 1906, Le Campion assure l'intérim de Benquey. On présentera plus loin le rapport qu'il écrit, à la demande du gouverneur de la colonie, sur « la propagande musulmane dans le cercle de Bondoukou ». Il signe en qualité d'" « Administrateur adjoint, commandant par intérim le cercle de Bondoukou » (ANS, 5 G 63, 19 mars 1906). Sa succession, en 1907, aux fonctions d'administrateur du cercle est analysée plus loin. Le Campion suivit la politique de Benquey, notamment à l'égard de l'almamy Kounandi Timité.

112. P. Marty, *op. cit.* : 225. On retrouve, au passage, l'expression « pavois » utilisée par Delafosse (1908).Voir supra. C'est aussi une critique implicite de Delafosse.

plus qu'après une période de stagnation, l'islam retire toujours de notre occupation les bénéfices les plus grands dans le monde fétichiste. Pour Koumandi [*sic*] Timité, le roi des Abron lui disait "en 1898" : "Si les Français n'étaient pas là, tu n'aurais déjà plus ta tête sur tes épaules". Les temps sont bien changés »[113].

À cause de ce départ en Gold Coast en décembre 1913, l'image de l'almamy Kounandi Timité auprès de l'Administration s'était donc dégradée. Des circonstances nouvelles allaient lui offrir une nouvelle chance. Au cours de cette même année 1915, en effet, répondant aux sollicitations insistantes des autorités qui demandaient à tous les notables musulmans de l'AOF de rendre publics des textes de soutien à la France en guerre, l'almamy Timité a rédigé ce que les Français ont appelé une « Lettre pastorale ». Elle a été transmise, le 4 août 1915, par les services du gouvernement de Côte d'Ivoire qui, en fait, ne pouvaient la lire et demandèrent à Dakar de leur renvoyer une traduction en français[114]. Cette traduction figure dans les archives du Gouvernement général[115] et elle est reproduite intégralement en annexe de l'ouvrage de Marty[116] :

Lettre pastorale de Kounandi Timité, almamy de Bondoukou
« Recommandation de notre seigneur, notre imam et le plus noble d'entre nous, l'imam Saïd ben Malik du pays de Bondoukou, connu sous le nom de l'imam Kounandi.
Recommandation à nos frères les Timité. Dieu le Très-Haut a dit : « Obéissez à Dieu, obéissez à l'apôtre et à ceux qui exercent l'autorité » (Coran ch. IV, v. 62). Ceux qui exercent l'autorité sur nous sont les Français ; nous devons avoir pour eux obéissance et pureté de sentiments ; car nous tous, nous appartenons au Gouvernement français de corps et d'âme. Si vous demandez, ô frères, les services qu'il nous a rendus, la réponse est qu'il a amélioré nos affaires intérieures et extérieures. Il a peuplé les contrées inhabitées, a fait revivre la terre inculte et a donné une grande ampleur au commerce et à l'agriculture dans lesquels se trouve le bonheur du pays et des créatures. Il nous a édifié des mosquées, ouvert des médersas, construit des hôpitaux, et nous a créé des industries. Il nous a disposé en ordre toutes nos affaires ; il a respecté notre religion

113. P. Marty, 1922 : 222-223. C'est Papi/Paimpi, l'intérimaire sur le siège Abron, qui aurait proféré, en 1897-1898, de tels propos à son endroit, à un moment où les deux hommes auparavant alliés, devenaient adversaires (Paimpi choisissant l'alliance britannique et Kounandi Timité le camp français). Voir A. Muhammad, 1974 : 71.
114. « Sous bordereau 11 G du 13 mars dernier, vous avez bien voulu me transmettre quelques exemplaires du recueil des adresses de loyalisme présentées au Gouvernement français par les chefs politiques et religieux du monde musulman nord-africain. Après lecture de ce recueil, l'Almamy de Bondoukou, Kounandi Timité, a remis à l'Administrateur du cercle la lettre en arabe que je vous adresse ci-jointe, et dont je vous serais reconnaissant de bien vouloir me faire parvenir la traduction ». (ANS, 5 G 63., Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, 4 août 1915, signé par le Secrétaire général p.i.). Le document en arabe est absent du dossier.
115. ANS, 5 G 64, « lettre pastorale de Kounandi Timité de Bondoukou », s.d., 4 feuillets. Le texte arabe original est absent du dossier.
116. P. Marty, 1922 : 488-489.

et nos coutumes. Il nous a apporté la sécurité dans nos personnes et dans nos biens, en mettant en fuite Samory. Notre pays, avant qu'il soit conquis par notre cher Gouvernement français, était une proie facile entre les mains de Samory. Lui et ses gens y commettaient ce qu'ils voulaient en fait d'ignominies, de crimes, de captifs, la dissipation des biens d'autrui, le vol, le pillage, le massacre des innocents, la violation des droits des veuves et des orphelins, le mépris des amis de Dieu, le manque de respect des coutumes des gens, le persiflage de la religion de l'islam et d'autres crimes analogues à ceux-ci parmi les tentatives de perturbation.

Quant à notre aimé Gouvernement français, il a multiplié pour nous ses faveurs, nous lui devons des bienfaits incalculables ; la plume est incapable de les décrire et de les dénombrer. C'est le moment de répondre à ses grâces par les nôtres. Vous n'ignorez pas que l'Allemagne, nation corrompue, lui a déclaré la guerre ainsi qu'à d'autres nations, ses alliés, comme l'Angleterre et la Russie. La méchante, l'ignoble, c'est-à-dire la nation allemande, n'a d'autre dessein que la suppression du droit et de l'équité de l'univers pour les remplacer par la tyrannie et l'oppression. Ce qui est étrange, c'est que le Gouvernement turc, qui est en ce moment entre les mains d'un ramassis de gens, a acclamé l'Allemagne. Il s'est ingéré dans la guerre dans le but de l'aider. Les musulmans de toutes régions du monde ont désapprouvé la Turquie pour cette chose. Réellement l'Allemagne est noyée, et celui qui s'accroche à un noyé est également noyé. L'apparence est donc que la Turquie sans doute sera noyée. Son entrée avec l'Allemagne dans le conflit ne lui en fera retirer que la perte et la ruine. Que Dieu en préserve !

Quant à nous tous, les musulmans de la région de Bondoukou et notamment les Timité, nous faisons tous nos efforts pour assister notre cher Gouvernement français, de nos vœux et nos supplications à Dieu, afin qu'Il lui porte secours contre ses ennemis. Pas la moindre négligence n'aura lieu, de notre part à ce sujet, car nous tous… "Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur nous." (Coran, ch. II, v. 256). Nous ne faisons que des vœux pour notre aimée France, que Dieu lui donne assistance contre ses ennemis. Ô grand Dieu, assiste notre Gouvernement d'une assistance éclatante, et donne-lui "une victoire immédiate" (Coran, ch. LXI, v. 13.) Contrains ses ennemis avec violence, et détruis-les entièrement. (Coran, ch. IX, v. 74.) – Par respect du Coran, le sublime. Telle est ma recommandation. "Celui qui nous suit, aura les récompenses de Dieu, comme la récompense de celui qui fera à Dieu un prêt généreux pour que Dieu le lui porte au double, et lui donne en sus une récompense généreuse. Un jour, tu verras les croyants, hommes et femmes ; leur lumière luira devant eux, et à leur droite. Aujourd'hui, leur dira-t-on, nous vous annonçons une heureuse nouvelle, celle des jardins baignés de cours d'eau, et où vous resterez éternellement. C'est un bonheur immense." (Coran, chapitre LVII, v. 11-12.) Le contraire arrivera à qui nous sera contraire… "Dieu dirige ceux qu'il veut vers le sentier droit." (Coran, ch. XXIV, v. 45). Dieu le Très-haut a dit également dans son livre sublime : "Et rendez le mal pour le mal" (Coran, ch. XLII, v. 38) ; et celui qui commence le premier est le plus coupable.

> Si tu es assis dans ta maison, sans qu'aucune pensée de guerre soit dans ton esprit, et que quelqu'un vienne à toi avec une armée pour dévaster et ravager son {ton] pays, sache que celui-là est un oppresseur et qu'il t'a opprimé… "Dieu ne dirige pas les méchants" (Coran, ch. LXI, V. 7), "Il donne la sagesse à qui il veut ; et quiconque a obtenu la sagesse a obtenu un bien immense" (Coran, ch. II, vers. 272.) Salut. Ma plume est devenue sèche. Vendredi 18 juin 1915 an 1333 de la fuite de Mahomet [*sic* – lire : de l'Hégire], que Dieu lui donne la miséricorde et le salut ! (Traduction Bokhari Nacef)[117] ».

À la différence de celle de Mamadou Soumaré, à Korhogo, que nous avions jugée médiocre, cette lettre est, du point de vue de la forme traditionnelle, de plus haute tenue. Elle ne compte pas moins de neuf citations du Coran. En bonne doctrine sunnite, l'almamy Timité commence par le célèbre verset, souvent cité et interprété à des fins diverses : « Obéissez à Dieu, obéissez à l'apôtre[118] et à ceux qui exercent l'autorité » (IV, 62). L'obéissance est, en conséquence, due aux autorités françaises, dont la présence ne peut être que le résultat de la volonté divine. Dès lors, les musulmans ont le devoir d'apporter leur soutien à ces mêmes autorités et d'épouser leur cause contre leurs ennemis, nommément l'Allemagne et la Turquie. Le soutien dû à la France est ainsi décliné en des termes conformes à l'enseignement coranique. Il va sans dire que d'autres références scripturaires pourraient aboutir à des conclusions différentes, mais l'essentiel est que l'argumentation s'inscrive dans la procédure de justification par le Coran et la Sunna qui s'impose à tout savant rendant un jugement, même si le recours à la Sunna (notamment les hadith) est ici absent. Cette procédure n'est pas sans rapperler celle d'une consultation juridique. Cette « lettre pastorale » a valeur de *fatwa.*

À côté des références coraniques, l'argumentaire colonial prend aussi toute sa place : la France, dit en substance l'almamy, nous a libéré de Samori, a construit des hôpitaux et des medersas. Elle a rétabli l'ordre et favorisé les affaires. Plus remarquable est le fait que l'almamy ne s'adresse pas à tous les musulmans de la cité, mais aux membres de sa *qabila,* les Timité, même si ce texte est destiné à circuler plus largement. C'est sans doute l'indice que, pour prendre une telle position, l'almamy ne s'est senti d'autorité que sur les siens. Comme nous l'avons noté, le pouvoir de l'almamy dans la ville n'était pas incontesté. Il était confronté à celui des chefs de quartier et de certains

117. À défaut du texte arabe original, nous sommes tributaires de cette traduction. Elle est écrite en excellent français. Bokhari Nacef a été le traducteur, auprès du Gouvernement général de l'AOF, des « adresses de fidélité » des « grands marabouts » du Sénégal. Voir *Les Musulmans français et la guerre : Adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux de l'Afrique occidentale,* 1915. Les traductions des lettres des personnalités musulmanes sénégalaises lui sont attribuées (1915 : 111). Dans ce volume, les textes arabes reprographiés figurent en vis-à-vis de la traduction française. Comme l'indique l'accusé de réception du Gouvernement général (voir ci-dessous), la lettre de l'almamy de Bondoukou est arrivée trop tard pour être incluse dans cet ouvrage.

118. R*asūl,* litt. « Envoyé », appliqué au Prophète Muhammad, a été rendu ici par le mot « apôtre ». Celui-ci n'est pas inexact du point de vue du sens, mais il est fortement connoté par les références évangéliques. C'est sans doute une influence de la traduction du Coran par Kazimirski (1840) qui faisait alors autorité. Celle-ci avait, en effet, utilisé le mot « apôtre » pour rendre ce terme. A. de Biberstein Kazimirski (1808-1887) est aussi connu pour son dictionnaire arabe-français en deux volumes (1860) qui reste une référence importante pour les spécialistes.

lettrés traditionalistes. Cette déclaration ne s'impose donc pas à toute la ville et c'est une limitation symbolique que les Français ne semblent pas avoir remarquée.

Le Gouvernement général a rapidement accusé réception de l'envoi de cette déclaration. Une minute manuscrite indique le contenu de cette réponse : « transmettre remerciements à l'intéressé. Dommage que soit parvenue trop tard pour figurer dans le recueil officiel imprimé qui vient de paraître » ; une « petite brochure arabe pour Kounandi Timité » est jointe au courrier[119].

Si l'on en croit Marty, Kounandi Timité avait, en outre, été « auteur de ce compliment versifié au drapeau français :

> « Salut au drapeau qui fait triompher les armées.
> Puissent tes troupes ne pas cesser de vaincre les nations.
> Nous nous réjouissons de ta victoire sur tes ennemis.
> Nous sommes joyeux de la victoire de nos troupes magnanimes… »[120].

Dans *L'Illustration* du 3 juin 1916, on trouve un article accompagné d'un document photographique, intitulé « Le loyalisme musulman à Bondoukou », consacré à la « Journée du Poilu » à Bondoukou. Les parades et le principal bureau de vente, où étaient remis des insignes (petites images en carton ou en métal) en échange des dons pour l'effort de guerre, se tenaient précisément devant la demeure de l'almamy Kounandi Timité. « L'almani [*sic*] paya cent francs un portrait du général Joffre », conclut l'article, qui consacre ainsi la notoriété du personnage et son engagement aux côtés de la France comme modèle de ce « loyalisme musulman ».

Après la crise qui était survenue l'année précédente, cet engagement, ainsi popularisé dans un titre important de la presse métropolitaine, allait valoir à son auteur une reconnaissance, à nouveau durable, de la part de l'Administration. Sa biographie fut révisée en conséquence et, même si l'incident de parcours était rappelé, il était désormais minimisé :

> « Kounandi Timité est très attaché à la France, ce qui ne l'a pas empêché, au début de 1914, d'aller faire une fugue de deux mois au poste de Sunyani (Gold Coast). Sous le prétexte d'acheter des kolas, il allait se rendre compte de la valeur des propositions du District Commissioner de l'Ouest Ashanti qui, depuis longtemps, essayait de l'attirer dans le Begho pour lui faire reconstituer le village. Les sollicitations de ses parents et amis le ramenèrent à Bondoukou. Kounandi est un marabout intelligent et lettré qui lit et écrit assez correctement l'arabe littéraire, et n'est pas sans connaissances théologiques sur sa religion. Il préside régulièrement la prière solennelle du Vendredi à la grande mosquée de Bondoukou, et aussitôt après vient faire visite au commandant de cercle[121].

119. ANS, 5 G 63, Gouverneur général à Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire, minute manuscrite, 31 août 1915. Objet : a/s envoi de la traduction de la lettre [pastorale] en arabe de Kounandi Timité transmise le 4 août 1915.

120. P. Marty, 1922 : 221.

121. C'était le cas auparavant. Delafosse avait ainsi observé en 1902 : [Il] « vient rendre visite au capitaine Benquey tous les vendredis au sortir de la grande prière de deux heures » (1908 : 116).

> Il fait le commerce de kolas et de bœufs. Il jouit d'une grande influence, non seulement dans la communauté musulmane mandé-dioula de Bondoukou, mais même parmi les populations fétichistes de la région qui viennent lui demander des consultations.
> Il dirige une petite école coranique d'une dizaine d'élèves surtout originaires de Bondoukou, quelques uns viennent de Sorhobango[122] »[123].

Le personnage est donc pleinement réhabilité et il n'y aura plus de mésaventure du même genre au cours des années suivantes.

Ce rôle politique de l'Almamy a fait passer au second plan ses fonctions proprement islamiques. La mention occasionnelle de la petite école qu'il dirige vient rappeler cette dimension. Marty a repris lui-même la phrase de cette notice de 1915 sur son école, doublant d'ailleurs ses effectifs et ajoutant une information sur la bibliothèque de l'almamy : « Koumandi [*sic*][124] a une belle bibliothèque de 60 à 80 volumes, très mêlés, mais ayant trait à peu près tous à l'islam. Il dirige une école coranique d'une vingtaine d'élèves, surtout originaires de Bondoukou (quelques-uns viennent de Sorhobango) ; et fait de temps en temps un petit cours d'enseignement supérieur »[125].

Kounandi Timité est décédé en 1921[126] – donc avant la publication de l'ouvrage de Marty qui le présente comme s'il était encore vivant. Tauxier a campé le personnage vers la fin de sa vie : « l'almamy Kounandi Timité, plutôt grand et un peu voûté, avec sa barbiche blanche, de beaux yeux d'enfant sérieux et instruit ». Il le présente comme « un des beaux types de la race [Dyula] dans les classes élevées et relativement instruites »[127]. Considérations de race et de classe se conjuguent, sous la plume de Tauxier, pour célébrer, une fois de plus, l'icône.

Comme nombre de ses pairs en Afrique de l'Ouest, Kounandi Timité avait choisi l'alliance du vainqueur pour préserver et consolider sa position. Face aux chefs de quartiers Dioula de la ville et au royaume Abron, l'almamy avait effectivement acquis, grâce à ses échanges de services avec les Français, un rôle prééminent.

Al-Hājj Sālih, une figure rivale de l'almamy Timité

L'historiographie coloniale a fait de l'almamy Timité le personnage central de l'histoire de Bondoukou au début du XXe siècle. Avec Al-Hājj Sālih (v. 1866/7-1931/2), nous avons un compétiteur de haut niveau, dont la présence menaça un moment l'hégémonie de l'almamy. Il est utile de rendre toute sa place à ce lettré dont la mémoire, sans avoir été oubliée, a été marginalisée par l'historiographie dominante de l'époque. Ses relations dans le monde des clercs de la région étaient nombreuses et étendues. Son capital savant

122. Sorhobango (ou Sorobango) est à 30 km au nord-est de Bondoukou.
123. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915.
124. Dans l'ouvrage de Marty, « Kounandi » et « Koumandi ». sont utilisés indifféremment.
125. P. Marty, 1922 : 221-223.
126. La date de son décès, le 10 novembre 1921, figure dans la fiche de son neveu et successeur Baba Aly Timité, dont nous allons parler ensuite (ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921 au nom de Baba Aly Timité).
127. L. Tauxier, 1921 : 66.

était nettement supérieur à celui de l'almamy Timité, mais il n'en avait, semble-t-il, ni l'entregent local ni le sens politique.

Son nom complet, dans sa forme arabisée est « Ṣāliḥ b. Muḥammad b. ʿUthmān al-Jawānī[128] al-Tijānī[129] », ou, plus simplement après son pèlerinage, al-Ḥājj Ṣāliḥ. Ce nom de Ṣāliḥ, ou Ṣāliḥu, a été prononcé « Soualio » à Bondoukou. C'est pourquoi le personnage est connu sous le nom d'Alagui [Al-Hajji, El-Hadj] Soualio dans les sources françaises. La forme translittérée « Al-Hājj Sālih », sans mention des longues (sans mention des points souscrits qui signalent les consonnes emphatiques), nous a paru la plus convenable pour notre usage[130].

Pour retracer la biographie d'al-Hājj Sālih, nous disposons d'une thèse et de sources multiples. Akbar Muhammad, l'auteur de cette thèse (1974), qui avait choisi ce personnage sur le conseil d'Ivor Wilks, le considère comme une figure majeure du monde des lettrés des pays de la Volta[131]. Nous allons donc utiliser sa contribution, que nous croiserons avec les sources coloniales françaises, dont il a, lui-même, exploité une partie.

Pour dresser son portrait, A. Muhammad a tiré profit des écrits et du témoignage d'Al-Hājj Muhammad Marhabā Saghanughu, l'historien de Bobo-Dioulasso, en les combinant avec les résultats de ses propres enquêtes orales et ceux d'autres chercheurs dans la zone, ainsi qu'avec plusieurs manuscrits arabes collectés du côté ghanéen et différents rapports des archives coloniales françaises. Son travail – auquel on peut accéder en ligne[132] – offre donc, grâce à cette variété de sources, largement convergentes, une vision « panoramique » d'al-Hājj Sālih et du milieu dans lequel celui-ci évoluait. L'existence de cette biographie permet une approche plus approfondie pour ce personnage que pour d'autres figures. Grâce à cette abondance, il est également possible de mieux rééquilibrer notre perception du personnel clérical de Bondoukou.

Les ascendants d'al-Hājj Sālih : ʿUthmān et Muhammad b. ʿUthmān

La clarté n'est pas totale sur les origines du lignage de l'intéressé. Selon al-Hājj Muhammad Marhabā, le nom de clan (*diamu*) des ascendants aurait été Tarawiri

128. Al-Jawānī est une *nisba* (surnom d'origine) qui pourrait indiquer que l'intéressé est originaire de Diénéné/Jenene/Jinini (I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, 2003 : 581). Cette hypothèse n'est pas entièrement probante. Comme le note A. Muhammad, « he [al-Hājj Sālih] is often given the place-nisba 'al-Jininī' and 'al-Jinawī' in the manuscript material » (1974 : 98) – soit deux constructions de *nisba* plus normales à partir du nom du village.

129. Le qualificatif d'al-Tijānī dans son nom figure dans I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, *The Writings of Western Sudanic Africa* (2003 : 581). Akbar Muhammad, pour sa part, le nomme, dans le titre de sa thèse, Ṣāliḥ b. Muḥammad b. ʿUthmān.

130. D'une façon plus générale, nous limiterons de même l'usage des points diacritiques souscrits dans la suite de l'ouvrage. Nous les indiquerons, s'il y a lieu, dans certains cas où il s'agit d'une citation, d'un mot arabe ou d'une précision utile. Comme ce travail est destiné principalement à des lecteurs non arabisants, une translittération détaillée et érudite n'a pas paru nécessaire. Les arabisants, pour leur part, reconnaîtront aisément les noms et mots arabes mentionnés.

131. Akbar Muhammad, Dyula intellectualism in the Ivory Coast and Ghana : a study of the life and career of al-Hājj Ṣāliḥ b. Muḥammad b. ʿUthmān, university of Edinburgh, 1974.

132. Je remercie la directrice de la Bibliothèque de recherches africaines de l'université Paris I, madame Raffutin, grâce à laquelle j'ai pu obtenir de la Bibliothèque de l'université d'Edimbourg un PDF de cette thèse. Entre temps, elle a été mise en ligne en libre accès : http://hdl.handle.net/1842/8748. Autre accès : https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/8748?mode=full&submit_simple=Show+full+item+record.

(Traoré). L'ancêtre du lignage aurait été un Somono – c'est-à-dire un pêcheur spécialisé du Haut-Niger – du temps de Soundiata (XIIIe siècle)[133]. L'historicité des témoignages devient plus sûre avec un arrière-grand-père, du nom de Qāsim, né vers la fin du XVIIe siècle[134] dans un village Dafing, proche de Safané, un village connu comme un foyer actif de diffusion de l'islam dans la région[135].

On en sait davantage sur les ascendants proches. Le grand-père paternel d'al-Hājj Sālih se nommait 'Uthmān, et son père, fils de 'Uthmān, Muhammad. Ce dernier portait la *nisba* « al-Jawānī /al-Jōnī/al-Zōnī » sur l'origine de laquelle Akbar Muhammad n'a pu obtenir que des explications spéculatives[136]. Al-Hājj Sālih a été, lui aussi, désigné par cette *nisba*.

La conversion de 'Uthmān à l'islam est mise en relation avec l'arrivée, sur le site de Bobo (-Dioulasso), de deux Saghanogho, Sa'īd et Ibrāhīm en janvier 1764[137]. Rappelons que Sa'īd b. Muhammad al-Mustafā Saghanogho, premier imam de Bobo-Dioulasso en 1774-1775, fait partie de cette vague de rénovateurs Saghanogho qui, avec leurs disciples, mettent en place des grandes mosquées et des imams dans la zone (notamment Kong, Bobo-Dioulasso, Bondoukou)[138].'Uthmān serait donc venu à Bobo se convertir, dans cette ambiance de réveil islamique, entre les mains de Sa'īd Saghanogho[139], puis il aurait étudié le *tafsīr* (commentaire du Coran) auprès de ces deux Saghanogho[140]. 'Uthmān serait mort au début du XIXe siècle (à une date postérieure à 1825)[141].

Apparemment, Muhammad, le fils de 'Uthmān, était retombé dans l'animisme car il serait venu, à son tour, se convertir entre les mains de 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd Saghanughu, donc un fils de Sa'īd, vers le milieu du XIXe siècle[142]. Il fallut même faire des cadeaux aux animistes de son village, qui étaient hostiles à cette conversion. Akbar Muhammad note que les descendants d'Al-Hājj Sālih ne veulent pas trop parler de cette apostasie probable de leur ancêtre Muhammad[143]. Il apparaît clairement, en tous cas, que l'adhésion à l'islam est un phénomène récent dans la famille et qu'il est étroitement lié à l'action de prédicateurs et enseignants Saghanogho.

133. A. Muhammad, 1974 : 81, ap. al-Hājj Muhammad Marhabā, *Tārīkh al-Islām fī Būbū,* 1963 : 27, et I. Wilks, notes de terrain, entretien avec al-Hājj Muhammad Marhabā, Bobo, 9 mai 1966.
134. A. Muhammad, 1974 : 83.
135. « La famille Cissé, venue de Djenné, introduit l'islam à Kougny et à Safané. En raison de sa position sur l'axe […] Bobo-Djenné, Safané acquiert de l'importance au XVIIIe siècle. Devenu un véritable îlot de dévotion et de propagation religieuse… » (A. Kouanda, 1995 :235). Safané est à mi-chemin entre Bobo-Dioulasso et Ouagadougou.
136. A. Muhammad a recueilli diverses explications données sur le terrain : l'une fait de Jawānī, ou Jōnī, une transcription dioula de *Zain,* ce qui serait le signe d'une ascendance 'alide – car Zain al-'Ābidīn (« parure des croyants ») était l'un des noms de 'Alī (1974 : 82) ; l'autre y voit une dérivation du mot dioula *zon* pour « or » (A. Muhammad, 1974 : 82-83). Il est bon d'ajouter que cet 'Alī Zain al-'Ābidīn était, non le quatrième calife, mais son petit-fils, fils de Husayn. Ces explications sont probablement des constructions locales et apologétiques pour consacrer les origines d'al-Hājj Sālih.
137. A. Muhammad, 1974 : 85, ap. al-Hājj Muhammad Marhabā, *Tārīkh al-Islām fī Būbū* 1963 : 12 et 27.
138. I. Wilks, 1966a : 72.
139. A. Muhammad, 1974 : 86-87.
140. A. Muhammad, 1974 : 87, ap. I. Wilks, entrevue avec al-Hājj Muhammad Marhabā, Bobo Dioulasso, 9 mai 1966 ; correspondance personnelle d" al-Hājj Muhammad Marhabā, datée du 22 juillet 1971.
141. A. Muhammad, 1974 : 88.
142. A. Muhammad, 1974 : 86 et 88.
143. A. Muhammad, 1974 : 89.

Si Muhammad eut besoin d'être re-converti, il n'en devint pas moins ensuite un lettré de premier plan. Il a, en effet, laissé la réputation d'un savant accompli. Il fit le tour de tous les sites islamiques de quelque importance. L'énumération de ces sites donne une idée de la carte des études islamiques dans cette région à son époque. Après avoir reçu des enseignements de ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿīd Saghanughu à Bobo, il partit étudier le *Tafsīr al-Jalālayn*, le commentaire coranique le plus répandu[144], à l'école réputée d'al-Hājj Mahmūd b. Muhammad Karantao à Safané[145]. Muhammad b. ʿUthmān poursuivit ensuite ses études dans les métropoles islamiques de l'ouest de la boucle du Niger, à Djenné et à Dia. Dans la première, il resta sept ans, étudiant notamment le *tafsīr*, la rhétorique et l'éloquence, la grammaire arabe et la jurisprudence malikite auprès d'un *walī* soufi réputé, nommé Sulaimān Yārō (ou Iyārō)[146]. À Dia, il séjourna cinq ans auprès d'un nouveau maître renommé, « Karamoko Mōro (ʿUmar) », approfondissant avec lui les matières déjà étudiées[147]. À certains moments, il vint aussi passer plusieurs années à Kong pour suivre les enseignements de Sālih Jabaghatay, un saint local et juriste réputé[148]. Il revint brièvement à Bobo-Dioulasso, puis accepta d'ouvrir une école à Kong, qu'il dirigea pendant dix ans. Sa réputation de juriste et d'arabisant de haut niveau étant désormais bien établie, il fut sollicité par les communautés musulmanes voisines. Il se rendit ainsi à Wa, Bole, Bondoukou, et dans le village Hwela de Jinini, où certains de ses petits-fils lui prêtent la construction de la première mosquée du village[149]. Il rayonnait alors dans toute la région, ouvrant encore une école à Bouna. Il aurait composé plusieurs écrits ainsi que des commentaires. Le seul ouvrage qu'on ait gardé de lui est un opuscule de vingt pages sur le *tawhīd*, daté de 1880[150].

144. Le *Tafsīr al-Jalālayn* (« le *tafsīr* des deux Jalāl ») a pour auteurs Jalāl al-Dīn al-Mahallī (m. 864 H./1459) et Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (m. 901 H./1505), disciple du premier, qui en a achevé la rédaction en 870 H./1465.

145. A. Muhammad, 1974 : 89. Al-Hājj Mahmūd Karantao, ou Karantaw, un Dafing/Marka de la région de Safané, est une figure importante, au milieu du XIXe siècle, dans le sud de l'actuel Burkina : pèlerin, fondateur d'école et leader de jihad (I. Wilks, 1989b : 101).

146. A. Muhammad, 1974 : 90.

147. A. Muhammad, 1974 : 91.

148. A. Muhammad, 1974 : 91. Muhammad b. ʿUthmān aurait donné le nom de Sālih à son fils en hommage à ce maître (1974 : 98).

149. A. Muhammad, 1974 : 92-93.

150. A. Muhammad, 1974 : 93. Il s'agit d'un commentaire sur *Umm al-barāhīn*, la version courte (connue aussi sous l'intitulé *al-ʿAqīda al-sughrā*) du traité de Muhammad b. Yusūf al-Sanūsī, un théologien de Tlemcen (m. 1490). Cet ouvrage contient un exposé des fondements théologiques de l'islam, centrés sur l'unicité divine (*tawhīd*). Il est d'usage général, dans la formation des lettrés, au Maghreb et au sud du Sahara. A. Muhammad a, dans sa troisième partie, consacré un long développement à cette œuvre de Muhammad b. ʿUthmān : présentation, reproduction des vingt pages du texte arabe et traduction en anglais (1974 : 168-207). L'auteur du commentaire a signé du nom de « Muhammad b. ʿUthmān al-Māliki al-Ash'arī al-Tijānī ». « Of all the Ivoirian and Ghanaian Arabic manuscripts known to the writer this is the only known theological work », précise Akbar Muhammad, qui y voit la preuve du niveau d'arabe acquis par l'auteur (1974 : 168). Les autres karamokos ne se seraient pas risqués à un tel exercice faute d'une maîtrise suffisante de la composition arabe. (« the karamokos were afraid of being ridiculed by their peers », déclarait à Akbar Muhammad l'un de ses interlocuteurs) (*ibid.*).

Sa réputation tient aussi à sa qualité de *muqaddam* tijānī : « Muhammad b. ʻUthmān is considered among the foremost late 19th century muqaddams of the Tijāniyya *tarīqa* in northeastern Ivory Coast and northwestern Ghana »[151]. On ne connaît pas l'origine de cette transmission. Wilks a émis l'hypothèse qu'al-Hājj Mahmūd Karantaw aurait pu être affilié à la Tijāniyya par l'un de ses maîtres, Karamoko Yara (ou Jara), de la région de Safané[152]. En ce cas, Muhammad b. ʻUthmān, le père d'al-Hājj Sālih, aurait pu, lui-même, avoir été initié à la Tijāniyya par al-Hājj Mahmūd Karantaw, son propre maître[153].

Muhammad souligne que « All of [his] informants replied negatively to the suggestion that Muhammad was an ʻUmarī Tijānī ; most of them did not know who initiated him into the order, but insisted the person was of North African origin ». Après avoir cité et confronté plusieurs propos d'informateurs à ce sujet, A. Muhammad conclut que Muhammad b. ʻUthmān a sans doute été affilié à la Tijāniyya lors de son séjour à Djenné ou à Dia et qu'il aurait reçut le *wird* d'un disciple de « Sīdī al-Hājj ʻAlī b. ʻĪsā at-Tammasini (d. 1844) »[154]. Ce dernier, un grand disciple du fondateur de la Voie, Ahmad al-Tijānī, à la tête de la *zāwiya* de Tamāsīn (Temacine, Tamacine), dans l'Est algérien, en avait été le successeur immédiat (1815-1844). La mention de ce nom reste cependant une hypothèse[155]. Ce qui semble sûr, par contre, c'est que l'affiliation par une chaîne ʻumarienne, relativement fréquente dans cette zone, est nettement écartée.

Muhammad b. ʻUthmān était à Bouna quand les forces de Samori entrèrent dans la ville en 1895. D'après les informations recueillies, les sofas respectèrent sa personne et sa qualité de lettré en vue, mais sa fille fut menacée jusqu'à ce que son identité fût connue des envahisseurs. Sa bibliothèque fut aussi détruite ou pillée. Muhammad décéda peu de temps après l'entrée des Samoriens dans la ville[156]. Il fut enterré dans le quartier Ligbisso, en présence de Sarankye Mori, le fils de Samori, si l'on en croit les informations recueillies par Holden auprès de l'imam de Bouna en 1969[157].

Après sa mort, Muhammad b. ʻUthmān fut désigné sous le nom de "Sīdī Mahama" », une manière d'honorer sa mémoire, peut-être à l'égal d'un *walī*[158].

Muhammad b. ʻUthmān avait eu trente-trois enfants dont les mères étaient des Dafing ou des originaires de Kano et de Jinini. Il semble qu'il contractait facilement des

151. A. Muhammad, 1974 : 95.
152. I. Wilks, 1989b : 101.
153. Wilks signale aussi qu'al-Hājj Mahmūd Karantao, aurait été affilié à la Qadiriyya, en Syrie, à l'occasion de son pèlerinage (1989b : 101).
154. A. Muhammad, 1974 : 95.
155. A. Muhammad, 1974 : 96. La revendication d'une origine nord-africaine de l'initiateur peut procéder d'une volonté de valoriser cette *silsila*. Elle n'est pas invraisemblable pour autant. Des disciples des shaikhs maghrébins circulaient au sud du Sahara.
On rapprochera cette filiation tamasinienne d'une autre relevée par Marty à Dabakala, et que nous avons signalée dans la section concernant Dabakala au chapitre 11. Selon lui, un karamoko de Dabakala, nommé Mamadou Sékélé Diabi, était détenteur d'une *silsila* tijani, reçue de son père, qui remontait à « Mohammed Amor-l-Ain », c'est-à-dire Sidi Muhammad [Ma'ammar, 'Ammar] al-'Id (m. 1875), fils de Sidi al-Hajj 'Ali al-Tamasini (m.1844) (P. Marty, 1922 : 205).
156. A. Muhammad, 1974 : 96.
157. A. Muhammad : 96-97, ap. J. Holden, entretien avec Imām Gbeima Wulima Bamba, Bouna, 3 août 1969 et J. Holden, 1970 : 93.
158. A. Muhammad, 1974 : 97.

mariages dans les villes où il résidait, épousant des filles de personnalités locales. Trois de ses fils poursuivirent dans la voie des études islamiques : Ibrāhīm, dont la mère était une Haoussa de Kano, devint karamoko ; Muhammad fut imam de Jinini pendant 33 ans et accomplit le pèlerinage en compagnie du troisième fils, son frère Al-Hājj Sālih[159]. C'est précisément ce dernier qui est considéré comme le plus savant des fils de Muhammad.

La naissance et les études d'Al-Hājj Sālih

La biographie d'Al-Hājj Sālih est inséparable de cet héritage familial. C'est par là que passent, en effet, ses apprentissages, ses enracinements géographiques (notamment à Jinini) et son affiliation à la Tijāniyya.

Selon al-Hājj Muhammad al-Tijānī, « the most knowledgeable genealogist of the family », résidant à Jinini, al-Hājj Sālih serait né un « mardi 15 Ramadān » à Kong, lorsque son père y enseignait, mais sans précision d'année[160]. Comme Tauxier le fait naître « vers 1866 »[161], Akbar Muhammad a rapproché les deux indications, de façon à déterminer le mois de Ramadan le plus proche de 1866. C'est ainsi qu'il aboutit à la date du 15 Ramadan 1283, qui équivaut au 2l Janvier 1867, un lundi. Cette construction chronologique repose donc sur l'année de naissance donnée par Tauxier, et dont nous ignorons la source[162].

À la différence de son père, al-Hājj Sālih n'a pas été formé aux études islamiques dans la boucle du Niger. Il quitta Kong avec son père à l'âge de cinq ans et le suivit dans différentes villes, notamment à Daboya, près de Tamale, dans le nord de la Gold Coast/ Ghana, où il aurait passé trois ans à étudier le Coran, en particulier le *tajwīd,* l'art de la récitation du Coran, auprès d'un maître Gonja réputé, nommé « Ibrāhīm Bakarambasi (or Bankarbasi) ». Il étudia ensuite avec son père, à Bouna, puis à Bondoukou, les disciplines de base dans la formation d'un lettré islamique : la langue arabe, le *tafsīr,* le *fiqh* et le *tawhīd*[163].

Akbar Muhammad a reproduit en appendice *l'isnād*[164] d'al-Hājj Muhammad Sa'īd Jatagakiya – le premier des trois fils d'al-Hājj Sālih – pour la transmission du commentaire et l'explication du Coran (*tafsīr*). Nous en reprenons ici la structure : la chaîne est montante et chaque receveur a reçu l'enseignement « de » (*'an*) celui qui vient en amont dans la liste, lequel est son prédécesseur et maître dans la transmission. Nous reproduisons cette liste, en éliminant les formules pieuses et, dans ce cas, tous les points souscrits correspondant aux consonnes emphatiques, qui sont effectivement notées par Akbar Muhammad. Leur mention n'ajouterait rien à la bonne compréhension de cette liste de

159. *Ibid.*
160. A. Muhammad, 1974 : 98.
161. L. Tauxier, 1921 : 270, n. 3.
162. Cette date donnée par Tauxier ne figure pas, en effet, dans la fiche de renseignements de « Alagui Soualio », nom sous lequel le personnage est connu du côté français (ANS, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements datée du 1er janvier 1912 au nom d'Alagui Soualio), qui a visiblement servi de base à la note biographique de Tauxier. Nous reviendrons sur ce document.
163. A. Muhammad, 1974 : 99.
164. A. Muhammad, 1974. Le texte arabe couvre 2 folios recto-verso, soit 4 pages (283-286), suivis de la traduction en anglais (287-288). Nous avons effectué les traductions en français des passages cités.

noms propres et alourdirait la lecture des non arabisants.

> « Al-Hājj Ibrāhīm b. al-Hājj Muhammad Saʿīd
> akhaza al-tafsīr ʿan (« a pris/appris le *tafsīr* de ») son père al-Hājj Sālih al-Rabbānī al-Jawnī,
> et celui-ci de (*wa huwa ʿan*) son père et shaikh […] Muhammad b. ʿUthmān al-Jawnī,
> et celui-ci de son maître (*sayyid*) et shaikh, l'imām de son temps al-Hājj Mahmūd,
> et celui-ci de son maître (*sayyid*), son shaikh et [*sic*][165] son père (*walidihi*) Muhammad Karantaw,
> et celui-ci de al-Sharīf Muhammad al-Abyad b. Abī Bakr,
> et celui-ci du juriste (*al-faqīh*) béni Muhammad Saʿīd b. al-Mustafā Saghanughu,
> et celui-ci du juriste (*al-faqīh*)Yahyā b. Muhammad Saghanughu,
> et celui-ci de l'ascète (*al-zāhid*) al-ʿAbbās Saghanughu,
> et celui-ci de son shaikh et père al-Mustafā Saghanughu,
> et celui-ci de al-Hājj [Muhammad Saghanughu],
> et celui-ci du shaikh, l'imām al-ʿ Āfī Saghanughu,
> et celui-ci [de] l'Imam ʿUthmān Saghanughu,
> et celui-ci de al-Hājj Muhammad Thānī Saghanughu,
> et celui-ci de Abī Bakr [*sic*] Saghanughu,
> et celui-ci de son maître Muhammad Tarawiri [Taraoré],
> et celui-ci du juriste conciliant[166] al-Hājj ʿUthmān Saghanughu,
> et celui-ci du Shaikh ʿUmar Fūfānawī (Fūfana) [Fofana],
> et celui-ci du Shaikh Mandi Kūri,
> et celui-ci de Muhammad al-Būnī,
> et celui-ci d'al-Hājj Sālih Suwāra [al-Hājj Sālim Suwāri][167],
> et celui-ci du Shaikh Mandiwī,
> et celui-ci du juriste Tūrī Kūri,
> et celui-ci du juriste as-Saisā (Sīssī) Kūri,
> et celui-ci du juriste Ishāq,
> et celui-ci du shaikh très érudit [*al-ʿallāma*] ʿAbd as-Salām Sahnūn,

165. A. Muhammad a ajouté ce « *sic* » à cet emplacement de la traduction. Il a sans doute voulu indiquer que Muhammad Karantaw n'était pas son père. Selon le sens exact du mot *wālid,* ce serait, en effet, celui qui l'a engendré. On peut remarquer, par ailleurs, que, dans les deux occurrences de ce mot sur ce folio, *walid* a été écrit, de façon incorrecte, sans la longue sur le « a ».

166. En arabe : *dhī ijāba,* en traduction anglaise : *acquiescent.*

167. Akbar Muhammad n'a pas identifié ici ce personnage clé de l'histoire de l'islam Dioula. Sālih et Sālim ont une écriture très proche, mais la lecture Sālim s'impose compte tenu du nom suivant : S W R. Ce nom S W R a été lu Suwāra, ce qui est possible, mais le *ra* final comporte à la fois le *fatha* qui indique effectivement la voyelle « a » brève, mais aussi trois points bien en vue qui signalent un son *a'jamī* (non arabe) – sans doute un son proche du « é » (texte arabe,fol. 1b, dans A. Muhammad, 1974 : 284). L'identification de ce nom est importante car elle fait de cette *silsila* une chaîne suwarienne. Nous allons en avoir confirmation ci-dessous.

et celui-ci de ʻAbd al-Rahmān b. al-Qāsim al-Misrī,
et celui-ci de l'Imām et savant de Dār al-Hijra [Médine], notre Imām Mālik [b. ʻAnas],
et celui-ci de l'Imām Nāfi',
et celui-ci de ʻAbd Allah b. ʻUmar,
et celui-ci de notre maître Muhammad ».
Suivent des noms d'anges (Jibrīl etc.) et la chaîne remonte jusqu'« au Seigneur Tout puissant, notre Seigneur et Créateur ».

La transmission commence naturellement avec le fils d'al-Hājj Sālih al-Rabbānī al-Jawnī et se poursuit par le père de de ce dernier « Muhammad b. ʻUthmān al-Jawnī ». La liste nomme ensuite le « maître et shaikh » de ce dernier, « l'imām de son temps Mahmūd », lequel l'avait reçu de « son maître, shaikh et père [*sic*] Muhammad Karantaw ». Cette chaîne de transmission est ainsi souchée sur celle des Karantao (Karantaw). Mahmūd est un personnage réputé comme pèlerin, savant lettré et leader d'un jihad lancé dans la région de Safané, Boromo et Ouahabou. Son fils, Mukhtār Karantao, lui a succédé « au plus tard en 1880 »[168]. C'est ce dernier qui a lancé une expédition vers le sud, à Diébougou et au-delà, sur la route de Wa[169]. Mahmūd, le père, et Mukhtār, le fils, ont donc rompu avec la tradition suwarienne, prédominante chez les Dafing de la région, de coexistence pacifique avec les chefs païens. C'est à son retour de pèlerinage que Mahmūd aurait décidé de lancer le jihad.

L'*isnād* des Karantao[170] confirme effectivement, de façon indépendante, la parenté entre les deux chaînes de transmission : Muhammad Karantao, le père de Mahmūd, avait étudié auprès de Muhammad al-Abyad b. Abī Bakr, lui-même un étudiant de Saʻīd b. Muhammad al-Mustafā Saghanogho, le premier imam de Bobo-Dioulasso[171]. Ces deux noms figurent bien, en amont de ceux de Mahmūd et Muhammad Karantao, dans la chaîne d'al-Hājj Muhammad Saʻīd Jatagakiya, fils d'al-Hājj Sālih, présentée ci-dessus. Il y a ainsi un tronc commun dans cette section, en passant par les deux Karantao.

Si nous revenons à la chaîne d'al-Hājj Muhammad Saʻīd Jatagakiya et d'al-Hājj Sālih, on constate que Muhammad Saʻīd b. al-Mustafā Saghanughu (ou Saʻīd b. Muhammad al-Mustafā Saghanogho dans l'*isnād* des Karantao publié par Wilks) est le premier d'une suite ininterrompue de neuf transmetteurs Saghanughu (dont trois d'entre eux sont qualifiés de *faqīh*) et d'un dixième Saghanughu, après l'intercalation d'un Tarawiri.

168. J. Weinmann, 2004 : 56. Cette chronologie est encore en débat. « D'autres sources affirment même que Mahmoud serait décédé en 1870, voire dès 1847-48 » (*Ibid.*). Sont cités à l'appui par l'auteure : ANCI, Monographies, Koudougou-Dédougou, pour la première date ; Blamami Koté, Les Marka et l'Islam dans la boucle de la Volta noire. Université de Ouagadougou, École supérieure des lettres et des sciences humaines, maîtrise d'Histoire, 1982 : 96, pour la seconde.
169. *Ibid*.
170. I. Wilks, 1989b : 101. L'*isnād* des Karantao est déposé dans le fonds de manuscrits arabes de l'Institute of African Studies de l'université du Ghana, à Legon : cote IASAR 66).
171. Nous avons déjà rappelé que Sa'īd b. Muhammad al-Mustafā Saghanogho, premier imam de Bobo-Dioulasso en 1774-1775, faisaitt partie de cette vague de rénovateurs Saghanogho qui, avec leurs disciples, mettent en place des grandes mosquées et des imams dans la zone (I. Wilks, 1966a : 72).

En amont de ce dixième Saghanughu, nommé al-Hājj ʻUthmān Saghanughu, neuf échelons nous mènent, en passant par un Fofana et, surtout par al-Hājj Sālim Suwāri, jusqu'à ʻAbd al-Salām Sahnūn[172], et encore deux échelons plus haut à Mālik b. Anas[173], le fondateur de l'école juridique malikite, d'où l'on remonte, comme dans toutes ces chaînes à Muhammad lui-même et « au Seigneur Tout-Puissant, notre Seigneur et Créateur ».

Par la présence de Mālik, de Sahnūn et de six *fuqahā'* (pl. de *faqīh*) dans cette liste, cet *isnād,* qui annonce plutôt, au début, une transmission de l'enseignement du *tafsīr*, renvoie aussi, et encore plus, à la transmission du *fiqh.* Cette chaine correspond, en fait, au modèle suwarien. Elle est commune dans tout l'espace Dioula, comme nous allons le constater par une comparaison.

Wilks publie, en effet, deux chaînes de transmission descendantes (*Juula Teaching chains,* « chaînes Dioula de transmission de l'enseignement »)[174], qui partent de Al-Hajj Salim Suwari, et dont l'une débouche sur la lignée des almamys Timité, depuis ʻAbd al-Qadir, le fondateur de la lignée Timité, jusqu'à « Kunandi b. Malik al-Timiti » (l'almamy Kounandi Timité). Dans cette liste, Wilks n'a indiqué ni les voyelles longues ni les lettres emphatiques (points souscrits).

« Al-Hajj Salim, [a transmis] à
Muhammad al-Buni, à
Mandi Kuri, à
Umar Fofana, à
Al-Hajj ʻUthman Sakanughu, à
Muhammad Tarawiri, à
Abu Bakr Sakanughu, à
Al-Hajj Muhammad Sakanughu, à
Imam ʻUthman Sakanughu, à
Al-Hajj Muhammad Sakanughu, à
Muhammad al-ʻAfi Sakanughu, à
Muhammad al-Mustafa Sakanughu, à son fils
Al-Abbas b. al-Mustafa Sakanughu, à son fils
Muhammad al-ʻAfi b. Al-Abbas Sakanughu, à
Al-Hasan Qunati, à son fils
Adimuru Qunati, à
ʻAbd al-Qadir al-Timiti, à
Imam Saʻid b. Muhammad al-Timiti, à son frère
Imam Ibrahim b. Muhammad al-Timiti, à son frère
Imam Isma ʻil b. Muhammad al-Timiti, à
Imam Kunandi b. Malik al-Timiti, à

172. ʻAbd al-Salaām Sahnūn (m. 654-855), un Tunisien, est surtout connu pour son œuvre de droit malikite, *al-Mudawwana,* l'un des traités juridiques bien connus au sud du Sahara.
173. Mālik b. Anas (m. 796) est un juriste, fondateur de l'école juridique sunnite malikite. Son ouvrage de référence, *al-Muwaṭṭa'*, fait une place, parmi les sources du droit islamique, à la coutume de Médine du temps du Prophète, ainsi qu'au consensus exprimé (*ijmā'*) en matière juridique par les *ulamā"* de Médine.
174. I. Wilks, 2000 : 109, Appendix. En anglais, notre traduction.

Abu Bakr Karamoko b. al-Hasan al-Timiti, à
Harun b. Baba Watara

Concernant la partie haute de la chaîne (en amont d'al-Hajj Salim Suwari), que Wilks n'a pas reproduite, ce dernier fait le commentaire suivant :

> « In matters of law, al-Hajj Salim identified himself firmly with the Maliki madhhab. The sequence of his own teachers extends back through several unidentifiable western Sudanese scholars and is then attached to a well known North african Maliki line through ʿAbd al-Salam Sahnun of Qayrawan and ʿAbd al-Rahman b. al-Qasim of Cairo (d. 806/7) to Imam Malik b. Anas »[175].

En descendant cette chaîne à partir d'al-Hajj Salim Suwari jusqu'à « Muhammad al-ʿAfi b. Al-Abbas Sakanughu », nous avons 14 noms, celui d'Al-Hajj Salim Suwari inclus. Sur ces 14 noms, 10 sont des noms de Sakanughu/Saghanogho

Puis, en descendant à nouveau, le nom du *faqīh* « Yahyā b. Muhammad Saghanughu », présent dans l'*isnād* de Muhammad Saʿīd Jatagakiya et d'al-Hājj Sālih disparaît et l'on trouve à sa place, deux noms de Qunati (Konaté), qui font la jonction avec ʿAbd al-Qadir al-Timiti, le premier imam de la dynastie Timité. Le passage par Mahmūd et Muhammad Karantaw disparaît également. Nous sommes donc en présence d'un autre embranchement, et celui-ci mène aux Timiti.

La dernière partie de la *teaching chain* reproduite par Wilks compte 6 Timiti. Nous y retrouvons les noms de ʿAbd al-Qadir, *al-shaikh al-akbar* (Assiékou Timité chez Tauxier), le premier de la lignée, puis ses petits-fils, les trois « frères » almamys, respectivement n° 5, 6 et 7 dans l'ordre de succession, Saʿid (Saïdou), Ibrahima et Ismaʿil (Soumaïla). La désignation des « trois frères successeurs » est accentuée par le fait qu'on leur prête ici, à tous les trois, le même père, Muhammad al-Timiti/Timité, S'il est vrai qu'ils sont « frères » selon la terminologie locale, nous avons vu que, d'après les sources utilisées, Ismaʿil était, lui, fils de Assiékou Fima Timité, le second fils de ʿAbd al-Qadir, et non, comme pour les deux autres, de Muhammad (Mama) Timité, le premier fils du chef de la lignée.

On sait que Ismaʿil, le n° 7, a été l'un des maîtres de Kounandi Timité, son petit-fils : cette connexion pédagogique apparaît ici clairement.

Cette chaîne suwarienne de juristes malikites sert aussi de support à la transmission du *tafsīr* – qui est l'une des disciplines valorisées dans l'enseignement suwarien. Qu'il s'agisse d'Al-Hājj Sālih ou de Kounandi Timité, l'un et l'autre ont reçu leurs enseignements d'une chaîne suwarienne.

Autre chaîne, autre initiation : Muhammad, le père d'Al-Hājj Sālih, avait aussi initié ce dernier à la confrérie tijani. Il lui avait transmis le *wird* et conféré le rang de *muqaddam.* Al-Hājj Sālih, à son tour, transmit la voie nouvelle à un certain nombre de lettrés de Jinini et de Bondoukou[176]. Nous reviendrons sur cette question de la Tijaniyya et sur cette transmission.

175. I. Wilks, 2000 : 97, Appendix.
176. A. Muhammad, 1974 : 100.

Bien que la chose ait parfois été contestée devant lui, Akbar Muhammad considère qu'al-Hājj Sālih ne devint pas immédiatement un enseignant itinérant, mais qu'il exerça des activités de commerçant à Salaga, carrefour commercial en Gold Coast (Ghana), une ville où il entretenait aussi des relations actives avec les lettrés de la région, en premier lieu avec al-Hājj 'Umar b. Abī Bakr, un mallam Haoussa réputé[177], dont l'influence sur Al-Hājj Sālih fut capitale. Al-Hājj 'Umar b. Abī Bakr de Kete Krachi (m. 1932), auteur prolifique en arabe et en haoussa était, en effet, un lettré de grande envergure[178].

A. Muhammad présente le texte d'un éloge de Karamoko Muhammad b. 'Uthmān (le père d'al-Hājj Sālih), rédigé en arabe par al-Hājj 'Umar b. Abī Bakr à l'occasion du décès de celui-ci[179]. Al-Hājj 'Umar b. Abī Bakr célèbre au passage son ami Sālih qu'il se flatte d'avoir fréquenté pendant dix ans et plus : « je n'ai jamais trouvé, ni vu, ni connu quelqu'un de plus compétent dans un débat, ni de plus amical dans les relations sociales, ni de plus agréable dans le travail en commun, ni quelqu'un de plus digne de faire l'objet d'un compagnonnage étroit, ni quelqu'un dont l'amitié fût plus profitable que Ṣālīḥ, le fils de Muḥammad, le défunt »[180]. Leurs intérêts intellectuels étaient cependant distincts : al-Hājj 'Umar de Kete Krachi était plus intéressé par la poésie et les évènements contemporains, tandis qu'al-Hājj Sālih se consacrait à la langue arabe et aux sciences islamiques traditionnelles (*tafsīr, tawhīd, fiqh* notamment)[181]. Al-Hājj 'Umar de Kete Krachi était, lui aussi, affilié à la Tijaniyya[182].

Après la mort de Muhammad b. 'Uthmān à Bouna, alors sous occupation samorienne, toute la famille vint se regrouper à Jinini. Al-Hājj Sālih quitta définitivement Salaga, restant seulement en correspondance avec les personnalités islamiques de cette ville. Il aurait alors aussi cessé ses activités commerciales. Une nouvelle période de sa vie s'ouvrait. Il fixa définitivement ses bases personnelles à familiales à Jinini[183].

Jinini était un foyer religieux important qui servait, périodiquement, de seconde résidence et de lieu de ressourcement à différents clercs de Bondoukou[184]. Delafosse, qui y est passé le 11 février 1903, en donne une présentation expressive : « Guénéné, agglomération huéla de 500 habitants environ, sise en pays anglais, est la plus pieuse des communautés musulmanes que j'aie vues jusqu'ici en pays nègre ; la prière publique s'y fait sans interruption de l'aurore à la nuit devant une petite mosquée rectangulaire, couverte d'un toit conique en paille »[185]. Nous retrouverons, à plusieurs reprises, la mention de ce village.

177. A. Muhammad, 1974 : 101. Kete Krachi, son village d'origine, est situé à 100 km au sud de Salaga, sur une route de caravanes.
178. A. Muhammad, 1974 : 221.
179. A. Muhammad, 1974 : 156-167. Reproduction du texte arabe et traduction en anglais.
180. A. Muhammad, 1974 : 161, notre traduction de l'anglais.
181. A. Muhammad, 1974 : 223.
182. Dans le fonds de manuscrits arabes (IASAR) de l'université du Ghana, Legon, figure le texte d'une *ijāza* tijani (diplôme d'entrée dans la Voie et autorisation de la pratiquer), rédigée par 'Umar b. Abī Bakr b. 'Uthmān, connu sous le nom de al-Ḥājj 'Umar, de Kete-Krachi (IASAR, n° 113, 2 folios). Une copie se trouve à Northwestern University, Herskovits Library Collection.
183. A. Muhammad, 1974 : 104-105.
184. Rappelons que Jinini (Guénéné, Dienéné, Jenene) est un village situé de l'autre côté de la frontière, en Gold Coast/Ghana, à une trentaine de kilomètres au nord-est de Bondoukou.
185. M. Delafosse, 1908 : 240.

Les relations d'Al-Hājj Sālih avec Bondoukou et le Gyaman

Al-Hājj Sālih connaissait Bondoukou de longue date. Il l'avait sans doute visitée en compagnie de son père avant que ce dernier n'optât pour Bouna. De Jinini, sa résidence permanente, où il officiait aussi en qualité d'imam, Sālih faisait souvent des visites à Sorobango et Bondoukou, se liant à certains maîtres et s'attachant quelques élèves. Ainsi était-il devenu une figure respectée dans le monde des lettrés de la région[186].

Il est clair qu'Al-Hājj Sālih a tenté de se faire un nom à Bondoukou. Ses différents titres l'y autorisaient. Son père Muhammad y avait déjà enseigné et acquis une clientèle. Lui-même affichait une érudition personnelle, une expérience de voyages d'études ainsi que, à partir de 1910, un titre de hajji qui le plaçaient nettement au dessus des karamokos locaux, lesquels avaient été formés sur place et n'étaient donc pas en mesure d'entrer en compétition avec lui.

Une partie de sa carrière allait effectivement se dérouler à Bondoukou, jusqu'à ce que des conflits surgissent entre lui, d'une part, et l'imam Kounandi Timité et l'administration française, de l'autre, ce qui l'incita alors à reprendre le chemin de Jinini.

Il restait, cependant, un étranger à la ville et il ne parvint pas à supplanter l'imam Timité, qui était alors la clé de tout le système. Ce fut une des raisons de son échec à devenir almamy. Il dut se contenter d'« un lot de consolation » en devenant imam de Wenchi, une ville marchande située à environ 70 km au sud-est de Bondoukou, en Gold Coast[187].

Le poids qu'Al-Hājj Sālih avait acquis tenait aussi à la relation privilégiée qu'il avait nouée avec le Gyamanhene, Tan Daté, devenu son protecteur durable, et dont il était le principal fournisseur de talismans et d'amulettes. Ce lien lui donnait un avantage sur l'imam Timité, dont les relations avec le Gyamanhene étaient plus instables. Cette relation privilégiée était assez ancienne et devait remonter avant 1904 lorsque, à la demande de Tan Daté, Al-Hājj Sālih avait prié pour la victoire de celui-ci sur son concurrent[188]. Souvent, lorsque Tan Daté venait à Bondoukou, il résidait avec Al-Hājj Sālih dans le quartier Qunbula (Koumala, Coumara, dans les graphies françaises), celui qui était le plus hostile à l'imam Timité[189]. Ils y retrouvaient des amis du même quartier, Karamoko Muhammad et Biabudu Bané[190], ce dernier, dont nous allons reparler, étant alors le personnage tijani le plus important de Bondoukou[191].

Le pèlerinage d'Al-Hājj Sālih

Au début, les relations avaient cependant été bonnes entre Al-Hājj Sālih et l'imam Kounandi Timité. Elles commencèrent à se détériorer après le pèlerinage du premier[192]. Salih entama son voyage aux Lieux saints à partir de Jinini, en 1909. Il était accompagné

186. A. Muhammad, 1974 : 128.
187. A. Muhammad, 1974 : 275.
188. A. Muhammad, 1974 : 129.
189. A. Muhammad, 1974 : 129 ap. A. Muhammad, field notes, entretien avec al-Hajj Abu Bakr b. Salihu, Bondoukou, 5 mars 1972.
190. A. Muhammad, 1974 : 130.
191. A. Muhammad, 1974 : 109.
192. A. Muhammad, 1974 : 130, ap. entretiens avec l'imam Timité (Mahama Timité Koudouss), Bondoukou, 7 mars 1972, et al-Hājj Ibrāhīm Bakarambasi, Wenchi, 10 mars 1972.

par sept ou huit membres de sa famille et par l'un de ses étudiants[193]. Il rejoignit le port de Sekondi, via Wenchi et Kumasi, et monta à bord d'un navire britannique qui le conduisit jusqu'en Égypte. Après avoir débarqué à Alexandrie, il passa environ quatre mois au Caire, où il rencontra le Shaikh Sālim al-Bishrī (m. 1917), Grand Imām et autorité principale de l'université islamique al-Azhar, avec lequel il aurait noué des relations suivies[194]. Al-Bishrī aurait apprécié le niveau de Sālih en sciences islamiques et lui aurait conféré un certificat en forme d'*isnād* l'autorisant à enseigner l'arabe, la jurisprudence islamique et l'exégèse coranique (*tafsīr*). Il lui aurait aussi offert trois livres, dont un de *fiqh* malikite et une copie du célèbre *Iḥyā' 'ulūm al-dīn d'al-Ghazālī*[195]. De même, Al-Bishrī, présenté comme un *muqaddam* tijānī, aurait renouvelé l'*isnād* de Sālih dans cette voie[196]. A. Muhammad a recueilli ces éléments auprès des meilleurs connaisseurs de la biographie d'al-Hājj Sālih. On ne saurait en garantir l'exactitude en tous points. Il apparaît qu'une légende pieuse s'est aussi constituée autour de la mémoire d'al-Hājj Sālih. Cette confirmation du *wird* tijānī par le shaikh al-Azhar au début du XXe siècle mériterait notamment d'être attestée par d'autres sources.

Al-Hājj Sālih gagna ensuite La Mecque, où il aurait été l'hôte d'un enseignant Saghanogo de Kong, nommé 'Abd al-Rahmān, qui s'y était installé et qui y mourut[197].

Le retour d'Al-Hājj Sālih à Bondoukou

Selon Tauxier, Sālih, qu'il nomme « Alagui Soualio », « revint vers 1910 et s'établit à Bondoukou »[198], ce que confirme A. Muhammad d'après l'un de ses informateurs[199]. Al-Hājj Sālih était d'abord rentré à Jinini qui restait son foyer privilégié, puis il avait annoncé sa visite à Bondoukou. En 1972, al-Hājj Muhammad Qudus (Mahama Timité Koudouss), alors almamy centenaire de la ville de Bondoukou, a livré à A. Muhammad un récit, peut-être embelli avec le temps, qui montre comment Al-Hājj Sālih fut reçu à Bondoukou avec tous les égards dus à sa notoriété. Muhammad Qudus, qui avait été le messager de l'almamy Kounandi Timité dans cette affaire, était cependant bien placé pour en parler. Kounandi Timité avait donné des instructions pour faire venir des approvisionnements des villages environnants, car il y avait pénurie de nourriture à Bondoukou à ce moment là[200]. Comme le souligne A. Muhammad, les quantités ainsi mobilisées telles qu'elles ont été citées par l'almamy devant lui paraissent excessives et font donc probablement aussi partie des exagérations du discours. On en retiendra sur-

193. A. Muhammad, 1974 : 131, ap. Entretiens avec Karamoko Sālih Jabaghatay, Kanguelé, 6 mars 1972, et al-Hājj al-Tijānī, Jinini, 9 March 19 72.
194. A. Muhammad, 1974 : 131.
195. Al-Ghazālī (m. 1111) est un auteur encyclopédique renommé dont l'œuvre couvre un vaste champ, avec des composantes soufies importantes. *Iḥyā" 'ulūm al-dīn* (« La revivification des sciences religieuses ») est son œuvre maîtresse, sorte de récapitulation du savoir islamique de son temps, qui traite du dogme, des devoirs du croyant et des règles de vie. Al-Ghazālī est un de ceux qui a présenté le soufisme comme une « voie du milieu » et a fortement contribué à son intégration au sunnisme.
196. A. Muhammad, 1974 : 131-132.
197. A. Muhammad, 1974 : 132-133.
198. L. Tauxier, 1921 : 270, n. 3.
199. A. Muhammad, 1974 : 133.
200. A. Muhammad, 1974 : 133-134, ap. entretien avec l'imam al-Hājj Muhammad Qudus (Mahama Koudouss Timité), Bondoukou, 7 mars 1972.

tout que Kounandi Timité avait décidé de faire bon accueil à ce concurrent potentiel.

Au cours des deux années qui suivirent (1910-1912), Al-Hājj Sālih passa la majeure partie de son temps à Bondoukou, en dehors de brefs séjours à Jinini. Lui et l'imam Kounandi Timité étaient apparemment en bons termes[201].

Le fait qu'Al-Hājj Sālih fût un étranger (de statut britannique) n'était pas un handicap pour sa désignation éventuelle comme imam. Au regard de la loi islamique et des usages en vigueur, c'est le savoir du candidat qui comptait d'abord dans la désignation d'un imam, notamment dans une grande ville. À cet égard, Al-Hājj Sālih était plus qualifié que Kounandi Timité. L'imam Kounandi n'avait pas, non plus, accompli le pèlerinage aux Lieux Saints et c'était un point faible pour lui face à Al-Hājj Sālih. En fait, selon Nebout, il n'y avait que « deux marabouts El-Hadji » dans le cercle de Bondoukou en 1903 : « l'un réside à Bondoukou, l'autre dans le Barabo. Tous deux sont très âgés »[202]. En 1912, il n'y en avait que trois dans la ville, dont Al-Hājj Sālih[203]. La qualité de pèlerin constituait, en tous cas, un titre et une distinction rares dans la région à cette époque.

Al-Hājj Sālih, enseignant et lettré

Al-Hājj Sālih ouvrit une école à Bondoukou, dans le quartier de « Qunbala »[204] et devint très influent dans la cité[205]. Dans la fiche de renseignements établie par le cercle de Bondoukou, Alagui Soualio (Al-Hājj Sālih) est crédité de « 8 talibés [et] 16 élèves : 5 de Fougoula (Gold Coast), 5 parents du marabout, 6 de Diénnéné »[206]. Banda (ou Fougoula, Fugula, en dioula) est un village situé à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Bondoukou, en Gold Coast. C'est un point d'appui du réseau islamique régional et, comme Jinini (Diennéné), un lieu familier aux karamokos de Bondoukou. Si ce n'est la frontière à traverser, Fugula et Jinini ne sont donc pas plus éloignés que les villages du Barabo qui envoient aussi des étudiants à Bondoukou, mais cela souligne, une fois de plus, les liens étroits d'al-Hājj Sālih avec la région immédiatement voisine de Gold Coast/Ghana.

D'après ses entretiens et notes de terrain, A. Muhammad donne les noms de plusieurs des grands étudiants d'al-Hājj Sālih, peut-être ceux qualifiés de talibés dans la notice administrative : « Among his students were the well known nephew of Imām Kunandi, Abū Bakr b. al-Hasan Timitay [Timité] who is locally known as Karamoko Subruni (d. ca. 1957) and Karamoko Biabudi Bané, the *Tijānī* muqaddam »[207]. Nous reparlerons plus loin de Subruni et Biabudi (ou Biaboudou) Bané.

201. A. Muhammad, 1974 : 134.
202. A. Nebout, dans F.-J. Clozel, 1906 : 183.
203. A. Muhammad, 1974 : 136, ap. ANCI, XV-42-108, no 103, 26 juin 1912.
204. On trouve les vocalisations Qunbula et Qunbala. Les sources françaises appellent ce quartier « Coumara » ou « Koumala ». C'est le quartier des Bané, un des groupes Dioula de la ville. Le personnage religieux important de ce quartier est Biaboudou (ou Biabudi) Bané, dont nous reparlerons. C'est, écrit Tauxier, « un marabout riche, d'une cinquantaine d'années, en lutte sourde avec l'almamy Kounandi Timité » (1921 : 271). Nous savons que l'almamy Kounandi Timité était parti à Sunyani, en Gold Coast/Ghana, en 1914, en raison, notamment, de l'opposition des habitants de ce quartier qui constituaient un bastion hostile.
205. A. Muhammad, 1974 : 136.
206. ANS, 5 G 64, cercle, canton et village de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Alagui Soualio.
207. A. Muhammad, 1974 : 136, ap. entretiens avec l'imam Timitay (Mahama Timité Koudouss), Bondoukou, 8 mars 1973, et Karamoko Sālih Jabaghatay, Kanguélé, 6 mars 1972.

Dans l'appendice IV de sa thèse[208], A. Muhammad fournit une liste plus détaillée des disciples d'al-Hājj Sālih, précisément au nombre de 16 : 1 de Wa, 1 de Kong[209], 7 de Jinini (dont quatre de ses fils, tous al-Hājj), 1 de Fugula-Banda, 1 de Kanguélé[210], 1 de Sorobango[211] et 4 de Bondoukou – lesquels sont : « Karamoko Sālih Ghina, Karamoko 'Umar Bané, Abu Bakr b. al-Hasan (Karamoko Subruni) Timitay [Timité], Karamoko 'Abd Allah Bané ».

Ces listes dessinent une géographie de l'aire d'influence d'al-Hajj Salih qui correspond à celle que nous connaissons déjà : les villages de Gold Coast, notamment Jinini et Fugula, et Bondoukou et ses satellites, Kanguélé et Sorobango.

À Bondoukou comme dans ces différentes localités, al-Hājj Sālih était un enseignant respecté. Il était recherché par les étudiants avancés dont certains le suivirent lorsqu'il quitta Bondoukou[212]. A. Muhammad donne en annexe la liste des ouvrages qu'il utilisait pour son enseignement. On y trouve 11 titres, où le droit et la jurisprudence (*fiqh*) et leurs fondements scripturaires (hadith) occupent la majeure partie. Ce sont :

- pour la grammaire et la langue arabe : *Al-Ājurrūmiyya*[213] de Ibn Ajurrūm, *Al-Alfiyya* d'Ibn Mālik[214], les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī[215], et les *Sitta Shu'arā"* [sept poètes] de Imru' al-Qais.

Les deux derniers titres sont des œuvres bien connues qui servent à la formation des étudiants en arabe.

- pour le commentaire coranique : le *Tafsīr al-Jalālayn* d'al-Maḥallī et al-Suyūṭī[216]
- pour le droit, la jurisprudence et les hadith : *Al-Muwaṭṭa'*, l'ouvrage du fondateur de l'école juridique malikite, l'Imām Mālik[217], et plusieurs manuels connus de droit malikite : la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[218], *Al-Mukhtaṣar fī-1-'ibādāt* de Abū Zaid 'Abd al-Rahmān al-Akhḍarī[219].

208. A. Muhammad, 1974 : 282.
209. Il s'agit de 'Abd al-Qādir, qui aurait étudié pendant trois ans avec al-Hājj Sālih.
210. Il s'agit de Karamoko Sālih Jabaghatay b. al-Hājj Sulaimān. Kanguélé est un village à une vingtaine de kilomètres au nord de Bondoukou, sur la route de Sorobango.
211. Il s'agit de l'imam Muhammad b. Ya'qūb Watara de Sorobango.
212. A. Muhammad, 1974 : 152-153.
213. *Al-Ājurrūmiyya* est un manuel classique, connu dans l'ensemble du monde arabo-musulman, comportant, sous forme versifiée, les règles de base de la grammaire arabe. Ainsi dénommé d'après son auteur Abū 'Abdallah Muḥammad b. Dawūd al-Ṣanhaji, dit Ibn Ajurrūm (m. 1323).
214. Litt. « Les mille (vers) ». C'est un manuel qui rassemble sous forme versifiée les points essentiels de la syntaxe arabe. Ce livre, qui n'est pas un ouvrage pour débutants, est universellement connu dans le monde arabo-musulman
215. Le terme de *maqāmāt*, traduit par « séances », désigne un genre littéraire classique, développé au Xe siècle. Chaque séance était marquée par une petite histoire assez courte. Abū Muḥammad al-Qāsim b. 'Alī al-Ḥarīrī (m. 1122) est un des auteurs les plus connus de *maqāmāt*.
216. C'est le *tafsīr* (commentaire du Coran) rédigés par al-Jalālayn («les deux Jalal ») : Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (m. 1459) et Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 1505).
217. Le *Muwaṭṭa'* est la somme de hadiths du Prophète, de ses Compagnons et des Suivants, collectés par Mālik b. Anas, pionnier dans la mise en forme du droit islamique et éponyme de l'école juridique malikite.
218. *Al-Risāla* (« la lettre, le traité ») est un mémento de droit malikite, un ouvrage de base de l'enseignement du *fiqh*, dont l'auteur est Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī (m. 996).
219. *Mukhtaṣar fi'l-'ibādāt* (« Abrégé sur les *'ibādāt* » – les pratiques prescrites), un manuel de base malikite très connu, souvent appris par cœur, et qui contient les instructions relatives aux ablutions et à la prière. Son auteur est Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Muhammad al-Lakhḍarī (né en 1514 à Biskra, Algérie).

– *Al-Shifā' fī ta'rīf huqūq al-Muṣṭafā* du cadi 'Iyāḍ[220], un ouvrage d'éthique qui célèbre les mérites du Prophète et fait de celui-ci un modèle pour traiter des règles de bonne conduite sur la base de l'étude de sa vie. À ce titre, son livre s'inscrit dans ce socle d'un soufisme générique que constituent les livres d'éloges du Prophète. C'est aussi, pour les besoins de sa recherche, un recueil de hadith s'appuyant sur des *isnād* vérifiés.

Tous les titres qui viennent d'être nommés sont des classiques : on les retrouve dans toutes les bibliothèques de lettrés.

Dans le curriculum des études des lettrés de l'aire Mandé, le titre de *karamoko* était conféré à ceux qui avaient achevé l'étude de trois œuvres : le *Tafsīr al-Jalālayn,* d'al-Maḥallī et al-Suyūṭī ; *al-Shifā'* du cadi malikite 'Iyāḍ et le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas[221].

Deux autres ouvrages sont moins courants :

– *Subul as-Salām* d'al-Kahlānī as-San'ānī[222], dans lequel l'auteur explique et développe brièvement un certain nombre de hadiths en mentionnant l'avis des différentes écoles juridiques et le sens du hadith[223].
– *Thamarāt as*[al]*-janniyya fi l-gharā'ib wa'1-alghāz al-fiqhiyya 'alā madhhab as-Sādāt al-mālikiyya* de Muhammad Bāli al-Fūtī, consacré aux « choses obscures ou étonnantes » (*gharā'ib*) et aux « mystères » (*alghāz*) en matière de *fiqh,* selon l'enseignement des maîtres de l'école malikite. Ce titre ne figure pas, non plus, dans les listes habituelles, ni dans les catalogues. L'auteur est sans doute subsaharien, d'après sa *nisba* al-Fūtī.

Al-Hājj Sālih, lui-même, n'a pas laissé d'écrits. On n'a de lui que quelques pièces courtes qui prouvent cependant qu'il était capable d'écrire très correctement en arabe, en prose et en vers. Dans une lettre personnelle, l'imam Marhabā Saghanogho avait déclaré à A. Muhammad que, après avoir composé une réponse à une demande d'un de ses étudiants (nous verrons plus loin laquelle), Al-Hājj Sālih aurait décidé de ne plus jamais écrire de texte. Mais nous n'en savons pas plus. A. Muhammad évoque seulement la situation politique à Bondoukou qui aurait eu un effet dissuasif sur son travail d'écriture[224].

Akbar Muhammad reproduit et traduit trois de ses correspondances.

1. C'est d'abord le texte d'une lettre qu'al-Hājj Sālih avait adressée d'Arabie, en 1910, à Muḥammad b. al-Ḥājj 'Abd al-Raḥmān Qunbalī. Bien que la *nisba* Qunbalī s'applique à un habitant ou un originaire du quartier de Qunbala, à Bondoukou, la lettre est destinée, d'après son contenu, à différentes personnes de Jinini.

220. *Kitāb al-Shifā'* (« Le livre de la guérison »). Son auteur, 'Iyāḍ b. Mūsā al-Sabtī (m. 1149), originaire de Ceuta (Sabta), fut cadi à Grenade.
221. I. Wilks, 1968, rééd. 1975 : 168.
222. Le shaikh al-San'ānī est décédé en 1192 H.
223. Dans les éditions contemporaines imprimées, il compte plus de 1 400 pages.
224. A. Muhammad, 1974 : 208.

Le message est bref (un seul folio suivi d'un second comportant des informations sur les conditions de sa réception). Al-Hājj Sālih annonce que, grâce à la protection divine, il a accompli le pèlerinage dans de bonnes conditions et qu'il se porte bien. Il demande au destinataire d'en informer sa famille, ses amis, ses étudiants, le chef du village et l'imam. Son retour, annonce-t-il, ne saurait tarder et il demande que l'on « prépare sa maison, l'endroit où il réside et sa mosquée »[225].

2. Il y a, d'autre part, un échange de correspondance entre al-Hājj Sālih et Al-Hājj 'Umar b. Abī Bakr de Kete Krachi (m. 1932), qui était, comme on l'a indiqué plus haut, l'un de ses maîtres.

Dans sa lettre, Al-Hājj 'Umar de Kete Krachi conseillait, d'une façon un peu paternaliste, à al-Hājj Sālih d'étudier les mathématiques et lui proposait de les lui enseigner. Dans sa réponse, al-Hājj Sālih couvre al-Hājj 'Umar de remerciements et de louanges et reconnaît l'importance des mathématiques tout en esquivant sa proposition[226].

3. L'un des principaux étudiants d'al-Hājj Sālih, qui se nommait Abū Bakr b. al-Hasan Timité (m. vers 1957), un neveu de l'almamy Kounandi, connu, comme on l'a dit, sous le nom de Karamoko Subruni, demanda à al-Hājj Sālih au retour du pèlerinage de son maître, la signification de onze mots arabes difficiles, dont la plupart étaient quelque peu archaïques. Selon l'Imām al-Hājj Marhabā, al-Hājj Sālih dicta sa réponse à son fils Ibrāhīm pendant qu'il accomplissait ses ablutions avant une prière de l'après-midi. Cette réponse veut illustrer les bonnes connaissances d'al-Hājj Sālih en lexicologie arabe[227].

Cette maigre production ne couvre donc que quelques folios. A. Muhammad observe qu'il est difficile, dans ces conditions, d'évaluer le niveau d'érudition d'al-Hājj Sālih. Il conclut que sa maîtrise de l'arabe devait être assez bonne, mais que sa réputation tenait surtout à la combinaison de facteurs déjà cités, tels son savoir acquis incontestable, sa piété et sa qualité de *muqaddam* tijani, son pèlerinage aux Lieux saints ayant ajouté à son prestige.

225. A. Muhammad, 1974 : 208-214. Présentation, reproduction du texte arabe et traduction en anglais. L'original est en la possession d'al-Hājj Ibrāhīm, à Sunyani. Une copie a été déposée en 1963 dans le fonds de manuscrits arabes du Institute of African Studies, université du Ghana, Legon (IASAR [Institute of African Studies, Arabic] : 146). La date de réception à Jinini est indiquée par une note sur la fiche de IASAR : 16 rabī' II [1328] / 27 avril 1910. Le manuscrit ne comporte que la mention « 16 *rabī'* II », sans précision d'année.

226. A. Muhammad, 1974 : 224-229 (reproduction des textes arabes et traductions en anglais de la lettre du premier (1 fol.) et de la réponse du second (1/2 fol.), avec introduction et commentaires). Il s'agit de photographies prises par A. Muhammad à partir des originaux en la possession de l'imam Muhammad al-Murtadā b. al-Hājj Sulaimān de Jinini. Les document ne sont pas datés. Ils sont peut-être postérieurs à 1894-1895 selon le commentaire d'A. Muhammad.

227. Reproduction du texte arabe, traduction en anglais et commentaires dans A. Muhammad, 1974) : 215-220. La date du document serait *Jumādā* II 1328/juillet 1910. Copie dans le fonds de manuscrits arabes du Institute of African Studies, université du Ghana, Legon (cote : IASAR : 88).

Le conflit entre al-Hājj Sālih et l'almamy Kounandi Timité et les autorités françaises

Nous revenons maintenant à la place et au rôle d'al-Hājj Sālih dans les affaires de Bondoukou. Deux conflits majeurs ont marqué sa présence. Les débuts du premier conflit sont signalés dans une fiche de renseignements de 1912, selon laquelle « un très grand nombre de chefs de cases de Bondoukou voudraient lui [Alagui Soualio] donner la succession du marabout Mama, décédé récemment (très grand marabout) avec lequel il a quelques vagues liens de parenté, et l'installer ainsi définitivement à Bondoukou »[228].

Selon l'almamy Mahama Timité Koudouss, en 1972, « a karamoko named Mahama (Muhammad) », du quartier quartier Qunbala (Koumala, Coumara) avait essayé de déposer Kounandi, en attaquant ses décisions devant le tribunal de circonscription de Bondoukou à plusieurs reprises[229]. Akbar Muhammad identifie le « marabout Mama » de la fiche de renseignements avec le « karamoko Mahama » cité par l'almamy Timité Koudouss.

Il est probable, ajoute Akbar Muhammad, que ce Mama avait été le chef des Qunbala – ou, du moins, un personnage jouissant parmi eux d'une grande autorité.

À la mort de Karamoko Mama, vers 1910-1911, al-Hājj Sālih aurait été soutenu par plusieurs chefs de cases, pas seulement dans le quartier Qunbala, mais aussi dans d'autres *qabila* de la ville, pour lui succéder[230]. Comme le défunt avait été hostile à l'almamy et qu'al-Hājj Sālih pouvait lui-même se poser en compétiteur, cette campagne prenait figure d'une manifestation des opposants à l'almamy Kounandi Timité. Il ne fait aucun doute, d'après plusieurs sources, qu'al-Hājj Sālih avait lui-même ambitionné, à ce moment là, le poste d'almamy de Bondoukou. La succession ouverte dans le quartier Qunbala lui aurait servi de tremplin. Dès le début, cependant, les protecteurs français de l'almamy Timité lui barrèrent la route. Ensuite, écrit A. Muhammad, son manque de sens politique fit le reste[231].

L'administration française expulsa al-Hājj Sālih en 1911. C'est la fiche de renseignements déjà citée qui précise les circonstances :

> « Par suite de son attitude irrespectueuse envers l'administrateur Latapie[232], commandant le cercle de Bondoukou[233], et n'ayant pu prouver, en outre, ses moyens d'existence, il avait été expulsé de Bondoukou, mais sur les instances du roi fétichiste Tan Daté et de divers chefs de quartier de Bondoukou, l'admi-

228. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Alagui Soualio.

229. A. Muhammad, 1974 : 139, ap. Entretien avec l'imam Timitay (Mahama Timité Koudouss), Bondoukou, 7 mars 1972.

230. A. Muhammad, 1974 : 139.

231. « his own lack of political foresight » (A. Muhammad, 1974 : 140).

232. Georges Joseph Isidore Latapie est né à Toulouse en 1868. Il a été fait chevalier de la Légion d'Honneur le 2 août 1910 sur rapport du ministère des Colonies. Il est décédé le 23 février 1911 Source : Base Léonore : http://www.culture.gouv.fr/LH/LH097/PG/FRDAFAN83_OL1492055V001.htm

233. Nous ne connaissons pas les dates de séjour de Latapie à Bondoukou. D'après l'*Annuaire du Gouvernement de l'Afrique occidentale française* (Paris, E. Larose,1906, p. 478), il était commandant du cercle d'Assinie en 1906. Il fut nommé administrateur des Colonies de 2e classe par décret du 26 janvier 1908 (*Journal officiel de la République française,* Ministère des colonies, 1908).

nistrateur Latapie l'autorisa à séjourner à Bondoukou. C'est alors que Soualio se livra au commerce »[234].

Nous n'en savons pas plus sur « cette attitude irrespectueuse » (il en fallait peu pour qu'un « indigène » soit jugé irrespectueux par un administrateur colonial). Marty, qui prend résolument son parti, commente en ces termes l'incident :

« C'est un homme intelligent, ouvert, éveillé, qu'on a eu le tort de persécuter gratuitement, sous prétexte qu'il n'avait pas de ressources avouées, et qu'il recevait des cadeaux. Qui n'en reçoit pas en Afrique ? On voulut même l'expulser de Bondoukou, mais le roi des Abron et les chefs de quartier, c'est-à-dire fétichistes et musulmans, demandèrent avec tant d'insistance sa grâce qu'il fallut bien la lui accorder. C'est ainsi qu'on manque trop souvent d'esprit de suite ; persécutant les uns comme Alagui et élevant sur un pavois, au moins inutile, les autres, tel Kounandi, qui en profite pour tenter la conversion des fétichistes »[235]. On relèvera l'hostilité constante de Marty à l'égard de l'almamy Kounandi Timité et le parti-pris favorable de Marty, qui apprécie les bons arabisants, lesquels ont assez systématiquement sa faveur, mais rarement à un tel degré. Du moins illustre-t-il un autre point de vue dans les positions françaises.

Al-Hājj Sālih aurait donc été accusé d'extorsion de cadeaux, un reproche familier de la part de l'Administration qui pourchassait régulièrement les « marabouts quêteurs ». Les enseignants des écoles recevaient normalement des cadeaux périodiques des parents comme rémunération de leurs activités. Plus substantiels encore étaient les cadeaux que le Gyamanhene offrait à al-Hājj Sālih en échange de ses amulettes et talismans. En réalité, derrière ces accusations, c'est la menace à l'ordre établi que représentait al-Hājj Sālih, sujet britannique et passeur de frontière, qui indisposait l'Administration. Comme nous le verrons, il ne se passa pas beaucoup de temps avant qu'une seconde expulsion, cette fois définitive, fût encore prononcée contre lui.

La fiche de renseignements d'Alagui Soualio (1912)

Il convient d'analyser plus en détail cette fiche de renseignements, ouverte le 1er janvier 1912, au nom de « Alagui Soualio », et que Akbar Muhammad a, lui aussi, utilisée et commentée à plusieurs reprises, y relevant des informations qu'il n'avait pas trouvées ailleurs. Le rédacteur de ce document paraît, en effet, bien informé.

Nous nous nous attacherons à certains extraits du texte introduits par un tiret et nous intercalerons nos observations au fur et à mesure.

– « Alagui Soualio » est « né à Diennéné (Gold Coast), mais de parents Dafin (Bobo Dioulasso) ».

234. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et village de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Alagui Soualio.

235. P. Marty, 1922 : 225. L'accusation portée par Marty contre Kounandi Timité est sans doute excessive. La puissance et les interdictions du roi Abron empêchaient l'almamy de se livrer ouvertement à du prosélytisme.

Son lieu de naissance est fermement contesté par A. Muhammad qui, d'après ses propres enquêtes, a conclu à une naissance à Kong[236]. Le père d'al-Hājj Sālih, Muhammad b. 'Uthmān, y avait, en effet, séjourné pendant 10 ans – ou 13 ans[237].

– Alagui Soualio est qualifié de « Mandé-Dioula (Dafin) » et de « Tidjanya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* «Karamogho Mama (décédé) son père ».

« Fils de Karamogho Mama [variante du nom Muhammad], originaire de Safani[238] (Dafin), grand marabout décédé à Bouna (Côte d'Ivoire). Petit-fils d'Anzoumana ['Uthman], originaire de Safani également, grand marabout ».

Toutes ces informations sont conformes à celles que A. Muhammad a recueillies de son côté, tels l'origine Dafing, les noms de ses père et grand-père, le lien avec Safané et le décès de son père à Bouna.

– Il a accompli le pèlerinage « il y a environ deux ans » – [soit vers 1910] – ce qui s'accorde également avec les autres sources.

– « Sa famille est, dit-on, très riche, mais il vit principalement des aumônes et cadeaux qu'il cache en faisant un petit commerce.

Par suite de son attitude irrespectueuse envers administrateur Latapie, commandant le cercle de Bondoukou, et n'ayant pu prouver, en outre, ses moyens d'existence, il avait été expulsé de Bondoukou, mais sur les instances du roi fétichiste Tan Daté et de divers chefs de quartier de Bondoukou, l'administrateur Latapie l'autorisa à séjourner à Bondoukou. C'est alors que Soualio se livra au commerce ».

Nous avons déjà cité ce texte. Il est possible que, en réponse à la répression administrative, al-Hājj Sālih ait alors donné la priorité à ses activités de commerçant, qui lui permettaient de voyager et de sortir de Bondoukou avec de bonnes raisons. Son statut économique et sa richesse ajoutaient à son prestige. En fait, comme la plupart des karamokos dioula, il combinait ou alternait les tâches d'enseignant et de commerçant. À un moment de sa vie, il fut ainsi très engagé, on l'a dit, dans les activités commerciales à Salaga. « Al-Ḥājj Ṣāliḥ probably enjoyed good relations with traders from Kong, Bobo-Dioulasso and Bouna, as they were respectively the places of his birth, that of some of his predecessors and the teaching activities and death of his saintly father, Sīdī Muḥammad »[239]. Il aurait cessé ses activités de marchand et repris ses fonctions religieuses après la mort de son père en 1895[240]. Cela ne l'empêcha sans doute pas d'y revenir à d'autres moments de sa vie, notamment lorsqu'il fut expulsé de Bondoukou.

– « Marabout à Bondoukou. Très grande influence non seulement parmi les musulmans de Bondoukou, mais encore parmi les populations fétichistes du cercle. C'est le fournisseur attitré des grigris du roi Tan Daté. Il jouit également d'une très grande

236. A. Muhammad, 1974 : 98.
237. A. Muhammad, 1974 : 92. 10 ans selon une source, 13 ans selon une autre.
238. Safani, ou Safané, est situé à une trentaine de kilomètres au nord-est de Bobo-Dioulasso.
239. A. Muhammad, 1974 : 145.
240. A. Muhammad, 1974 : 102.

influence parmi les populations musulmanes de la Gold Coast. Très soumis. Plein de déférence ».

Cette dernière observation est assurément contradictoire avec l'« attitude irrespectueuse » que Latapie lui avait reprochée. Le personnage, en tous cas, a acquis une stature régionale, chez les « fétichistes » comme chez les musulmans, dans le cercle de Bondoukou comme en Gold Coast/Ghana. Il est probable qu'il fournissait aussi des protections talismaniques à différents chefs animistes de la région, en dehors du roi Abron, son principal « client ».

– Cette fiche contient un hommage, qui vient également en contradiction avec la décision de son expulsion :

« Sa tenue, sa conduite, et on peut ajouter la pureté de ses mœurs font que les indigènes fétichistes viennent souvent le consulter aux lieu et place de leurs chefs, qui sont, dans la plupart des cas, des ivrognes, que les divers abus ont rendu totalement incapables ».

Cette fiche de renseignements est ambiguë. Sans doute rassemble-t-elle plusieurs strates du dossier : la justification des mesures d'éloignement y côtoie un portrait finalement élogieux. Marty s'en fera l'écho, comme on l'a noté, dix ans plus tard. Mais cela ne mit pas fin à la défiance des autorités coloniales.

– Concernant son niveau intellectuel, la fiche confirme sa réputation :

« Très éveillé. Intelligent, parle, lit et écrit l'arabe.

8 talibés – 16 élèves : 5 de Fougoula (Gold Coast), 5 parents du marabout, 6 de Diénnéné. Parents : cultivateurs, les autres commerçants ».

Nous avons déjà relevé le nombre et l'origine de ses étudiants, ainsi que leurs noms.

– Sur les déplacements et les relations d'al-Hajj Salih, nous retrouvons aussi les pistes connues :

« Se déplace … assez fréquemment. Va principalement en Gold Coast. [Il a des] relations … avec le roi fétichiste Tan Daté, mais semble être de préférence en relations avec les Haoussas et les tribus de Salagua[241].

Est arrivé à gagner la confiance du roi abron Tan Daté, chef de presque tout le pays de Bondoukou, qui lui fait de très nombreux cadeaux. À surveiller de crainte qu'il n'arrive à convertir quelques membres de sa famille ».

Alagui Soualio (Al-Hājj Sālih) a donc été, au début des années 1910, l'objet de toutes les attentions de la part des autorités. Le personnage dérangeait, pour toutes les raisons déjà évoquées.

241. Sur Salaga, un important carrefour commercial, à 260 km au nord-est de Bondoukou, en Gold Coast/Ghana, voir A. Muhammad, (1974 : 101), qui mentionne les liens étroits établis entre Al-Hājj Sālih et les mallam de Salaga, et cite aussi à l'appui ce même passage de la fiche de renseignements. À Wenchi, Al-Hājj Sālih a eu des étudiants Haoussa (*Op. cit.* : 154). À Bondoukou, les Haoussa, qui occupent un quartier de la ville, exercent les métiers de teinturiers et de bouchers.

La seconde expulsion d'al-Hājj Sālih de Bondoukou

Le contentieux n'était pas éteint. L'Administration avait dû consentir à faire un geste d'apaisement, sans doute de mauvaise grâce. Tauxier et A. Muhammad rendent compte de cette seconde expulsion, le premier de façon brève, le second de façon beaucoup plus circonstanciée.

> « Ayant eu des difficultés avec l'Administration – écrit Tauxier – il fut expulsé du cercle une première fois. Sur les instances du roi abron actuel Tan Daté et de divers chefs, il fut ensuite autorisé à rentrer à Bondoukou, mais de nouvelles difficultés l'en chassèrent définitivement en 1912 et il s'installa à Diénéné (Gold Coast)… »[242].

Akbar Muhammad a recueilli, pour sa part, deux versions assez différentes de ce nouvel incident.

La première est rapportée par l'almamy Mahama Timité Koudouss de Bondoukou en 1972. Selon lui, « après le retour du pèlerinage d'al-Hājj Sālih, les étrangers qui vivaient à Bondoukou considérèrent celui-ci comme le plus digne de les représenter ». C'est à lui qu'ils remirent leurs contributions à l'impôt de capitation. La somme totale ainsi réunie se montait à « 6 000 francs »[243]. Al-Hājj Sālih était chargé de l'apporter au commandant, manifestant ainsi, à la fois, sa soumission à l'ordre colonial et sa propre capacité à réunir une telle somme au nom des étrangers de la ville. Surpris, le commandant le convoqua à son bureau. Il était question de faire désormais de lui le responsable des étrangers auprès de l'Administration. Al-Hājj Sālih voulut en profiter pour faire une démonstration de force. Vêtu d'une tenue d'apparat, il se fit accompagner par de nombreux ressortissants du quartier Qunbala (Koumala), parmi lesquels trois chanteurs de louange. Tout ce monde « arriva au bureau du commandant avec des couvertures de La Mecque qui furent disposées dans les locaux, les chaises étant enlevées et mises de côté. Sālih avait une belle chaise pour lui, revêtue de couvertures ».

Il est facile d'imaginer la colère du commandant devant un tel spectacle. « Avec sa canne, il fit tomber la coiffure d'al-Hajj Salih, sans doute un turban, et le frappa plusieurs fois » […] « Le commandant demanda à Sālih d'où il venait. Ce dernier indiqua qu'il venait de Jinini. Il lui fut alors ordonné d'y retourner et de quitter Bondoukou le jour même ». L'almamy Kounandi Timité, venu d'urgence sur les lieux, aurait sollicité, en vain, le pardon du commandant[244]. Toute la scène est singulièrement vivante. On peut cependant hésiter sur sa réalité : on voit tout un quartier venant envahir les bureaux du commandant et y installer son représentant en grande pompe. Autour de 1912, la peur de la répression coloniale est forte. Une telle audace n'est pas impossible, mais le récit a

242. L. Tauxier, 1921 : 270.

243. À titre de comparaison, l'almamy Kounandi Timité avait collecté 8 762.50 francs et le Gyamanhene 20 457.50 francs en 1908 (A. Muhammad, 1974 : 147 n., ap. ANCI, XV-45-124, n°. 37, « 10 % de l'impôt aux Chefs indigènes », 4 septembre 1908).

244. A. Muhammad, 1974 : 148, ap. entretien avec l'almamy Mahama Timité Koudouss, 7 mars 1972. En anglais. Notre traduction en français.

pu aussi être magnifié. Cette version est, en effet, fortement contestée par d'autres interlocuteurs qui imputent à l'almamy Kounandi Timité lui-même la responsabilité principale de l'expulsion

Muhammad a précisément recueilli une seconde version, qui fait porter la responsabilité de cette seconde expulsion sur l'almamy Kounandi Timité en personne :

> « Un vendredi, al-Hājj Sālih vint à la mosquée du Vendredi (dans le quartier Timité) […]. Ce jour-là, il portait les beaux vêtements qu'il avait achetés au Caire. Un diseur d'éloges (*madiḥ*) de Jinini était à ses côtés et chantait ses louanges. Cela mit Kounandi Timité en colère. Il envoya une lettre au commandant pour lui dire que celui-là qui venait du Ghana voulait faire le chef. Le commandant convoqua Salih et lui demanda d'où il venait. Sālih répondit qu'il était de Jinini. Le commandant lui dit qu'il avait entendu qu'il était de Bobo. Sālih répondit que sa famille était bien, plusieurs générations auparavant, originaire de Bobo. Sur la demande du commandant qui voulait l'y faire retourner, Al-Hājj Sālih répondit que, comme il s'était marié à Salaga et Jinini, il était resté en territoire britannique. Le commandant lui demanda alors s'il était un chef ou un mallam. Sālih répondit qu'il était un mallam, mais l'administrateur soutint qu'il était un chef, et même un chef de guerre, puisqu'il portait de beaux vêtements et que les gens venaient du Mali, du Ghana et d'autres endroits pour l'aider à faire la guerre »[245].

La première version exonère l'almamy Kounandi de toute responsabilité. Elle provient, il est vrai, du chef de la famille Timité en 1972. La seconde version met en scène, de façon quasi-théâtrale, l'almamy et son compétiteur dans la Grande mosquée. Dans les deux cas, al-Hājj Sālih est accompagné de griots et se déplace en tenue d'apparat. Son image est celle d'un dignitaire de haut rang. La scène se passe dans les bureaux du commandant dans le premier cas, à la Grande Mosquée dans le second. Nous ne trancherons pas entre les deux versions qui, chacune à sa manière, illustre la tentative d'al-Hājj Sālih d'occuper des positions de pouvoir en défiant les autorités en place.

L'incident a exacerbé les conflits internes à Bondoukou. Outre les gens de la qabila Qunbala (Koumala), l'almamy Kounandi avait contre lui les Kamaghatay qui n'avaient cessé, au début de l'occupation française, de proclamer, sans beaucoup de succès, que les Timité étaient des usurpateurs. Qui plus est, Abu Bakr b. al-Hasan, connu sous le nom de Karamoko Subruni, membre important de la famille Timité, neveu de l'almamy Kounandi, avait apporté son soutien à al-Hājj Sālih, dont il était un talibé[246].

Akbar Muhammad, selon le témoignage de l'almamy Timité Koudouss, attribue à cette crise, on l'a vu, et à la montée des opposants le départ temporaire, en Gold Coast/Ghana, de l'almamy Kounandi Timité. Il semble clair que l'action d'al-Hājj Sālih avait

245. A. Muhammad, 1974 : 149, ap. entretien avec al-Hājj at-Tijānī, Jinini, 9 mars 1972. Notre traduction en français.
246. A. Muhammad, 1974 : 151.

galvanisé les différentes oppositions, notamment celle du quartier Qunbala/Koumala et fortement déstabilisé la position de l'almamy. Al-Hajj Salih en avait lui aussi payé le prix puisqu'il était désormais mis hors jeu à Bondoukou.

Après sa seconde expulsion de Bondoukou, al-Hājj Sālih dut renoncer à ses ambitions dans cette ville. Il se heurtait, non seulement à l'almamy en place, Kounandi Timité, mais à toute une tradition dynastique dont ce dernier était issu. Cet étranger (selon les normes coloniales) venait déranger les équilibres existants. Il retourna donc à Jinini où il reprit ses activités d'imam, d'enseignant et de muqaddam tijani. Il se serait livré aussi à quelques travaux agricoles[247].

A. Muhammad considère que ce retour dans le petit village de Jinini, qu'al-Hājj Sālih n'avait d'ailleurs jamais vraiment quitté, était, pour un lettré de son niveau, le signe d'un échec. « Il fut sûrement ravi de recevoir, en 1924, une invitation de la part de marchands Haoussa, Banda et dioula de Wenchi à venir y enseigner […] Il y ouvrit une grande école et enseigna à environ cinquante étudiants, y compris certains des anciens de la ville, des livres avancés d'arabe, théologie et droit »[248]. Il devint, sans aucune opposition, l'imam du Vendredi de Wenchi, et le resta jusqu'à sa mort en 1931 ou 1932[249]. C'est dans cette ville qu'il a été enterré, laissant derrière lui deux fils, Sulaiman et Muhammad Sa'id Jatagakiya, tous deux décédés en 1950, qui ont poursuivi la tradition savante de leur père[250].

Nous avons consacré un long développement aux trois principales figures de ce lignage savant : de père en fils, 'Uthmān, Muhammad et Sālih. La thèse très fouillée que A. Muhammad a consacrée à cette famille et, plus particulièrement, à Sālih nous en a donné l'occasion. Le personnage n'est pas des moindres. C'est un lettré de haut niveau, dont l'histoire personnelle est liée, au moins pendant une partie de sa vie, à Bondoukou et sa région. Face à l'omniprésence de l'almamy Kounandi Timité dans les archives et les ouvrages coloniaux consacrés, du côté français, à Bondoukou, la figure d'al-Hājj Sālih permet d'élargir notre perception des enjeux locaux dans les années 1910. Ce fut, en effet, le principal concurrent potentiel de Kounandi Timité et le candidat malheureux à son remplacement. Ses titres ne lui ont pas permis d'emporter la décision en sa faveur.

247. A. Muhammad, 1974 : 153-154, qui cite une source locale.

248. A. Muhammad, 1974 : 154. Notre traduction.

249. D'après A. Muhammad, qui le tient d'un de ses informateurs de Wenchi, Al-Hājj Sālih serait décédé en juillet ou août 1932 (A. Muhammad, 1974 : 154). Dans *Arabic Literature of Africa* (vol. 4) figure une date distincte : « d. 18 *Rabī'* II 1350/1 September 1931 » (I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, 2003 : 580), qui citent à l'appui de leur notice Tauxier, Marty, A. Muhammad et deux références de Holden. C'est à l'un des informateurs de ce dernier que cette date a été empruntée.

250. A. Muhammad, 1974 : 154-155. Le texte d'un poème de Muhammad Sa'īd Jatagakiya figure dans le chapitre VI. Ce bref poème vise à condamner une épouse adultère et à célébrer une nouvelle venue. Le texte commence ainsi : « We replaced an unfaithful wife who disobeyed us with a wife who is loyal to us. If [one] Maimūna departed and became a harlot, then [another] Maimūna came [who was] of good behaviour. If she [first Maimūna] disobeyed our command and became an adulteress, then she died of its pregnancy and became like barren ground. Surely she has become an associate of Satan… » (A. Muhammad, 1974 : 231 (texte arabe) et 232 ; notre traduction en français). L'épouse infidèle est devenue une « prostituée » et, décédée lors de sa grossesse, « une associée de Satan ». Ce jugement d'un clerc sur une femme, qui avait été sa première épouse, est assez rare pour être souligné. Le clerc use en la circonstance de son pouvoir de malédiction. Ce texte illustre un cas dans les relations de genre qui avaient cours dans cette société cléricale et il vaut d'être remarqué comme tel.

Il lui a manqué cette clientèle que les Timité avaient su se construire dans la ville pour leur usage propre au fil du temps et, surtout, le soutien de l'administration coloniale. Cependant, l'offensive d'al-Hājj Sālih, devenu fédérateur de toutes les oppositions à l'almamy, réussit à déstabiliser ce dernier au point de le pousser à partir brusquement à Sunyani, en Gold Coast au début de 1914.

Les autres Karamokos notables de Bondoukou (1900-1920)

En dehors des Timité et d'al-Hājj Sālih, d'autres personnalités islamiques ont été enregistrées par l'Administration.

Les premiers noms nous sont fournis, comme en d'autres lieux islamisés de la colonie, par les listes de notables musulmans locaux (1910) auxquels on destine des copies de la lettre envoyée par Saad Bouh à son frère Ma al-Aynin pour condamner le recours au jihad. En ce qui concerne le « cercle de Bondoukou », trois noms sont mentionnés :

> « Almamy Timité, chef de Bondoukou
> Karamoko Maman
> et Karamoko Lassané »[251].

Tous les trois sont de la ville même de Bondoukou.
Dix ans plus tard, Tauxier (1921) a établi une liste plus circonstanciée :

> « Voici l'ordre d'importance approximatif des marabouts les plus renommés du cercle :
> Kounandi Timité, almamy de Bondoukou, Kadri,
> Alagui Soualio [al-Hājj Sālih], demeurant à Diénéné[252], Tidjani,
> Karamoroma Ouatara, almamy de Sorobango[253], idem [Tidjani],
> Biaboudou Bané, marabout du quartier de Koumala (Bondoukou), idem [Tidjani],
> Amadou Ouatara, marabout du Barabo, demeurant à Sanguieuhi [Sanguéï], idem [Tidjani],
> Alagui Ali, marabout du Barabo, demeurant à Bandakagni-Sokoura, idem [Tidjani],
> Yaya Kamaraté, demeurant à Bondoukou, quartier de Kamaraya, idem [Tidjani]
> Alagui Abou Bakari, demeurant à Bondoukou, quartier du Donzo, idem [Tidjani] »[254].

251. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910.
252. Dienéné (Diennéné, Jenene, ou Jinini), en Gold Coast/Ghana.
253. Sorobango (ou Sorhobango) est à trente kilomèrtes au nord de Bondoukou.
254. L. Tauxier, 1921 : 271 n.

Cette liste est significative à deux égards. Tout d'abord, comme le note Tauxier, « les marabouts tidjani sont bien plus nombreux maintenant dans le cercle que les marabouts de la voie rivale ». D'autre part, les karamokos résidant alors à Bondoukou représentent la moitié des noms inscrits dans cette liste. Les autres relèvent de différents villages que nous étudierons ensuite et qui sont autant de foyers islamiques localisés dans l'espace du cercle de Bondoukou.

Pour la ville de Bondoukou, outre Kounandi Timité, nous relevons, dans cette liste, quatre noms : Alagui Soualio (al-Hājj Sālih) – présenté ici, de façon significative, en seconde position –, Biaboudou Bané, Yaya Kamaraté et Alagui Abou Bakari, tous tijani. Les fiches de renseignements établies à leurs noms vont nous servir de guides.

Alagui Soualio (al-Hājj Sālih)

Tauxier a consacré une longue note en bas de page à Alagui Soualio, « le marabout le plus important de la région après l'almamy Kounandi Timité de Bondoukou »[255], qui n'est, en fait, qu'un décalque de la fiche de renseignements de 1912. Du moins attire-t-il l'attention sur ce personnage auquel nous venons de réserver un développement particulier.

Biaboudou Bané

Biaboudou Bané[256], qui a « 52 ans environ » en 1914, réside à Bondoukou. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* fut « d'abord son père, Ali Bané, ancien grand marabout de Bondoukou et, après la mort de son père, […] Mamadou Bané, son frère aîné ».

« Son grand-père Aboudou Bané était grand marabout à Bondoukou, son père Ali Bané également. Appartient à une famille venue de Bégho (Gold Coast), de même que les Timité et les Kamaraté ».

« Peu fortuné. Vit d'aumônes et du produit de ses plantations ».

« A été puni il y a quelques années pour ne pas s'être conformé aux règlements sanitaires alors qu'une épidémie de variole se dessinait dans la région. A conservé dans sa cour des membres de sa famille atteints de cette maladie sans les déclarer ».

« Intelligent. Écrit l'arabe. Le parle un peu ».

« 45 élèves, 40 de Bondoukou et 5 de Sorobango. Parents colporteurs et cultivateurs ».

« Ne vient jamais au poste ».

« En relation avec un grand nombre d'indigènes du cercle qui lui font faire des gris-gris ».

« En relations avec Tan Daté [le roi Abron] qui loge chez lui quand il vient à Bondoukou.

« Ne sort de Bondoukou que pour aller à Sorobango ou à Diénéné (Gold Coast) où il va voir un de ses parents, Alagui Soualio [al-Hājj Sālih] ».

255. L. Tauxier, 1921 : 270-271n.

256. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Biaboudou Bané, et ANS, 5 G 64, fiche de renseignements (s.d.) ouverte au nom de Biaboudou Bané (identique à la précédente).

« A été longtemps brouillé avec l'almamy [Kounandi Timité] ».
« Valeur morale : mauvaise. A eu des relations avec une femme de l'almamy et une femme de son frère. Se tient un peu plus tranquille maintenant ».
« Inoffensif pour le moment ».

La fiche a été actualisée en 1923 avec le commentaire suivant : « Paraît avoir toujours le même esprit. Fait toujours des gris-gris. Est en relation avec le nouveau roi [Abron] Kouadio Adioumani. La femme de feu son frère, avec laquelle il avait eu des relations, étant devenue veuve, s'est remariée avec un homme de Gold Coast mais vit avec Biaboudou Bané contrairement à la coutume des marabouts (30 juin 1923, Le chef de Subdivision) ».

C'est donc un personnage d'une certaine surface, membre d'une famille qui, comme toutes les grandes familles de Bondoukou, fait remonter son origine à Begho. Il est proche, lui aussi, des rois Abron successifs. C'est également un fournisseur de gris-gris. Il est, en outre, à la tête d'une école nombreuse. Sa vie privée est plus agitée : il a des relations avec la femme d'un de ses frères et avec une femme de l'almamy (Kounandi Timité), ce qui a entretenu un conflit durable avec ce dernier.

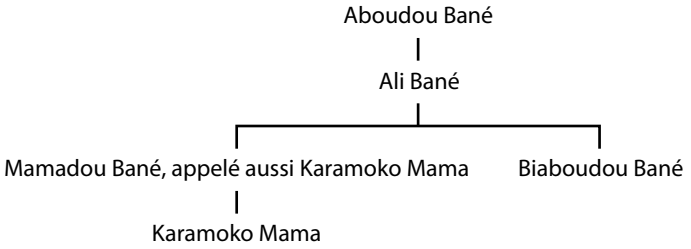
Marty fait la synthèse et le décrit en ces termes : « C'est un excellent homme, très apprécié par les indigènes, qui lui demandent des gris-gris et qui envoient en foule les enfants à son école coranique (45 à 50) et par l'Administration même, malgré qu'elle l'ait puni disciplinairement, vers 1908, pour avoir contrevenu aux règlements sanitaires. Sa moralité n'est pas toutefois à l'abri de tout soupçon. On l'accuse d'une légèreté de mœurs, qui fait tort à sa dignité maraboutique. Il aurait eu entre autres des relations avec une femme de l'almamy, qui le chassa de sa case et se brouilla avec lui, et plus tard avec une femme de son frère. Peu fortuné, il vit d'aumônes et du produit de ses plantations »[257].

« Biaboudou Bané, marabout riche, d'une cinquantaine d'années, en lutte sourde avec l'almamy Kounandi Timité », écrit brièvemenTauxier à son sujet[258].

Ses liens avec Alagui Soualio (al-Hājj Sālih) et Jenene/Jinini – ce village de Gold Coast/Ghana qui est, à ce moment là, un bastion des opposants à l'almamy Kounandi Timité et aux autorités coloniales – le rangent dans le camp des adversaires du pouvoir Timité.

Enfin, comme plusieurs autres karamokos de Bondoukou extérieurs à la famille Timité, c'est un Tijani, par transmission familiale semble-t-il. Nous analyserons sa filiation tijani, à laquelle se sont intéressés Tauxier et Marty, dans la section consacrée à la situation des confréries dans le cercle de Bondoukou. Relevons, pour le moment, la généalogie de cette famille, dans laquelle s'inscrit donc aussi la transmission de la Tijaniyya. Nous y reviendrons.

257. P. Marty, 1922 : 226-227.
258. L. Tauxier, 1921 : 271, n. 8.



Sources : L. Tauxier, 1921 : 171, n. 8 ; ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Biaboudou Bané.

Yaya Kamaraté

Yaya Kamaraté[259] est, selon sa fiche de renseignements de 1914, « né à Bondoukou » et âgé de « 60 ans environ ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjanya ». Ses maîtres et/ou transmetteurs du *wird* ont été « Karamoko Ali Bané, ancien grand marabout de Bondoukou, décédé il y a environ 20 ans » et « Karamo Mama, décédé il y a 2 ans et demi ». C'est donc un disciple d'Ali Bané, le père de Biaboudou Bané dont nous venons de parler, et de Karamoko Mama, le frère de ce dernier, dont nous analysons l'identité plus loin.

Sa famille est « originaire de Begho (Gold Coast) ». « Son père Morou Kamaraté qui habite Bondoukou n'était pas marabout. Il vivait de son commerce et de ses plantations ».

« N'a aucune fortune. Vit du produit de ses cultures ».
« Intelligent. Écrit l'arabe.
11 élèves, de Bondoukou (parents colporteurs et cultivateurs) ».
« N'a jamais eu aucune difficulté avec l'administration.
Sans grande influence. Renommée toute locale. On ne lui connaît ni relations intérieures, ni relations extérieures ».
« Attitude… : bonne ».
« Ne sort de Bondoukou que pour aller à Sorobango ».
« Valeur morale bonne ».

Neuf ans plus tard, le Chef de subdivision confirme les commentaires antérieurs :
« Inoffensif. Est tranquille. N'a jamais de palabre avec personne ».
« Conduite : bonne » (30 juin 1923).

Marty parle de « Yahia Kamarhaté », qu'il désigne comme « un autre disciple de Karamoko Mama ». Marty reprend les informations, et parfois les termes, de la fiche de renseignements, et il ajoute :

« C'est Yahia qui, à la suite d'excellentes études auprès de Karamoko Ali Barré [*sic*

259. ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Bondoukou, quartier Kamaraya, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Yaya Kamaraté.

pour Bané], grand marabout local, s'est mué en homme de Dieu. Il a peu de relations, peu d'influence, et ne voit guère que le chef de canton, Yao Krah. C'est un homme intelligent et instruit, qui distribue les rudiments du Coran à 12 ou 15 enfants »[260].

Alagui Abou Bakary

Nous disposons, sur Alagui (ou Allagui) Abou Bakary, de trois fiches de renseignements : deux datées de 1912 et une sans date[261]. Les variations sont faibles, mais nous les indiquerons au fur et à mesure

Son âge fluctue entre « environ 39 ans » et « environ 41 ans » dans les deux fiches de 1912. Marty a choisi, lui, de le faire naître « en 1874 »[262] – ce qui lui aurait fait 38 ans en 1912. Ces résultats sont finalement assez proches.

Alagui Abou Bakary est « né à Ségou ». Il est classé « Mandé-Dioula » et « Tidjanya ». « Son père Kalilou, ainsi que son grand-père Abou Bakary étaient marabouts à Ségou ». Il a eu pour maître, et/ou transmetteur de *wird,* « Ahmadou, grand marabout de Ségou ».

Il a accompli le pèlerinage à La Mecque « il y a deux ans environ » (fiche du 1er janvier 1912), « il y a environ quatre ans » (fiche du 1er juin 1912 – soit une grande variation en 5 mois !), « il y a environ sept ans » (fiche sans date – vers 1915 ?). Marty, pour sa part, situe le pèlerinage « vers 1909-1910 »[263].

« Vit des aumônes reçues. Fait des boubous » (1er juin 1912).

« Marabout à Bondoukou. Fanatique. Vit dans la solitude dans sa case. Sans femme. Ses voisins lui apportent sa nourriture » (1er juin 1912). « Ce sont ses voisins de case qui lui portent à manger. Ne sort jamais, et ne quitte sa case que les jours de grande fête pour se rendre à la mosquée, ou pour inviter les habitants de Bondoukou à faire la prière. Semble n'avoir aucune relation extérieure » (1er janvier 1912). « Ne sort pas de sa case où il passe son temps à prier et à confectionner des boubous » (fiche sans date – vers 1915 ?).

« Intelligent. Parle, lit, écrit l'arabe » (1er juin 1912). N'enseigne pas (fiche sans date – vers 1915 ?)

« Très soumis. Reçoit seulement la visite des autres marabouts du cercle.

Fanatique, exalté. Actuellement sans grande renommée, mais pourrait devenir dangereux s'il subissait les mauvais conseils de quelques meneurs musulmans » (1er juin 1912).

Cette fiche de juin 1912 comporte une actualisation datée du 30 juin 1923, et signée par le Chef de subdivision : « Est marié depuis environ trois ans. Se tient tranquille ».

260. P. Marty, 1922 : 225.
261. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), [cercle, canton et localité de Bondoukou], fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Alagui Abou Bakary ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte (s.d. : v. 1915 ?) au nom de Allagui Abou Bakary. ; ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Abou Bakary ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte (s.d. : v. 1915 ?) au nom de Allagui Abou Bakary.
262. P. Marty, 1922 : 226.
263. *Ibid*.

Marty, qui résume le contenu de ces fiches, a dressé de lui un portrait à charge :

> « Il a fait le pèlerinage à La Mecque vers 1909-1910, ce qui n'a pas peu contribué à exalter son esprit, déjà quelque peu déséquilibré ; il vit complètement seul et n'a pas de femme. Ce sont ses voisins de case qui lui portent à manger. Il ne sort de chez lui que pour aller à la prière solennelle du vendredi, ou de temps en temps pour se jeter à la tête des passants et les exhorter à la piété. Il reçoit quelques visites de ses collègues. C'est un homme certainement douteux. Il ne semble pas avoir des talibés et en tout cas ne fait pas l'école »[264].

En fait, le comportement d'Alagui Abou Bakary renvoie à une pratique identifiable. La pratique de réclusion dans la solitude, avec la seule aide des voisins qui apportent à manger à la porte du reclus et les seules sorties à la mosquée (la tête couverte) pour la prière du Vendredi, est caractéristique d'une technique soufie connue sous le nom de *khalwa* – ce mot arabe désignant une retraite dans la solitude.

Al-Hajj 'Umar Tall a précisément consacré deux chapitres (44 et 45) à la *khalwa* dans son ouvrage bien connu, *Rimāḥ,* livre de référence de la Tijaniyya en Afrique de l'Ouest, écrit à Jegunko (Futa Jallon) , en 1845. Ces chapitres constituent un véritable manuel de *khalwa.* Al-Hajj 'Umar y expose les 26 conditions qui président à cette expérience mystique dont la durée peut varier. Nous avons présenté nous-même, par ailleurs, ce chapitre 44[265]. L'isolement complet, les restrictions sur le sommeil et la nourriture et les récitations continues du *dhikr* sont à la base de cette pratique. Un maître, un *shaikh,* n'est jamais loin pour intervenir en cas de besoin et guider tout le processus.

Cet exercice recommandé par al-Hajj 'Umar, à la suite d'une longue tradition, avait deux fonctions, l'une spirituelle, l'autre sociale. Dans sa recherche spirituelle, le croyant souhaitait accéder à des niveaux de conscience supérieurs et dépasser les limites du monde matériel. Al-Hajj 'Umar le mettait, cependant, en garde contre la tentation d'effectuer cette pratique dans le seul but de vouloir acquérir des pouvoirs surnaturels, magiques. La fonction sociale était aussi présente : aux yeux des autres fidèles, celui qui avait réussi une telle épreuve accédait à un rang supérieur de notoriété et de charisme, comme s'il avait passé un examen difficile et franchi des obstacles majeurs. Le clerc sortait donc grandi de cet apprentissage aux yeux de sa communauté[266].

On comprend qu'Alagui Abou Bakary fût devenu suspect aux yeux d'une administration pour qui la chose mystique était, au mieux, signe de déséquilibre, au pire, source de désordre. Alagui Abou Bakary finit par rentrer dans le rang. C'est le sens des dernières observations administratives : il prit femme vers 1920 (il aurait alors eu près de 50 ans) et « il se tint tranquille » (30 juin 1923).

Le personnage est original. Il appartient à une famille de karamokos de Ségou. C'est un Tijani qui aurait été disciple de « Ahmadou, grand marabout de Ségou ». On pense évidemment à Ahmadou (Ahmadu) Tall, sultan de Ségou, fils et successeur d'al-Hajj 'Umar, ce qui conférerait, à sa transmission, dans ce cas, une origine prestigieuse. Son

264. *Ibid.*
265. J.-L. Triaud, 1988a.
266. *Op. cit.* : 64-65.

âge rend cependant une telle transmission problématique. D'après les fiches de renseignements, Alagui Abou Bakary avait autour de 40 ans en 1912. Il n'aurait donc eu, en ce cas, que 18 ans environ au moment où le sultan Ahmadou fut obligé de fuir vers l'est, en 1890, devant les troupes d'Archinard. Il est vrai que les informations sur son âge restent approximatives et ne constituent pas un argument suffisant.Alagui (al-hajji) Abou Bakary a effectué le pèlerinage. Une fois de plus, nous observons ce lien récurrent, même s'il n'est pas exclusif, entre l'appartenance à la Tijaniyya et la pratique du pèlerinage.

Karamogho Laguazané

Karamoko Laguazané ne figure pas dans la liste de Tauxier. C'est lui qui est cité parmi les trois « marabouts notables » de Bondoukou cités plus haut, en 1910, dans la lettre du Gouverneur de Côte d'Ivoire sous le nom de « Karamoko Lassané » [267]. Nous verrons plus loin que Marty l'appelle « Lagazané (Hassan) », précisant ainsi la signification de son nom.

Selon sa fiche de renseignements, « Karamogho Laguazané »[268] est « né à Bondoukou ». Il a « 55 ans environ » en 1912 – ce qui le ferait naître vers 1857. Il est désigné comme « Mandé Dioula » et « Tidjanya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* «Karamogho Ibrahima son père ».

« Descend d'une famille de marabouts. Son père Karamogho Ibrahima était assez influent. Son grand père Kounandi Watara était un très grand marabout ».

« Peu fortuné. Vit principalement du produit de ses plantations.

Est actuellement le marabout de Bondoukou le plus écouté après Soualio [al-Hājj Sālih] et l'almamy [Kounandi Timité], mais sa renommée est toute locale ».

« Intelligent. Parle et écrit l'arabe ».

« 30 élèves – 28 de Bondoukou, 2 de Sorhobango. Parents : colporteurs en grande partie, le reste cultivateurs ».

A des relations « avec le chef du Nasian fétichiste, et également avec le roi des Abrons Tan Daté ».

« Valeur morale : très grande. Est très écouté. À surveiller car cherche à faire beaucoup de prosélytes, sans très grand succès il est vrai ».

« Ne sort pas de Bondoukou ». « Très soumis ».

La notice de Marty est entièrement tirée de cette fiche. Au sujet de l'affiliation tijani de celui qu'il nomme « Karamorho Lagazané », puis « Lagazané (Hassan) », Marty reprend aussi la transmission indiquée dans la fiche de renseignements : depuis le grand-père Kounandi Watara, en passant par le père Karamorho Ibrahima. Il y voit, à côté de celle de Alagui Soualio (al-Hājj Sālih), « une seconde obédience tidiana »[269]. Nous essaierons d'éclaircir cette question confrérique plus loin.

267. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, Bingerville, 15 décembre 1910.
268. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1912 au nom de Karamogho Laguazané. L'appréciation finale de l'Administrateur (p.o., illisible) est datée de Bondoukou, 1er juin 1916. Il y a dans le même dossier une version manuscrite non datée, pratiquement identique.
269. P. Marty, 1922 : 225-226.

Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana

Sur Alagui Bakari (ou Bakary) Sidiki, nous disposons de deux fiches de renseignements[270] dont le contenu est, pour l'essentiel, identique. Les éléments spécifiques à chaque fiche sont indiqués s'il y a lieu.

Alagui Bakari est « né à Kong », et est âgé de « 40 ans » d'après la fiche ouverte en 1914 et de « 41 ans environ » d'après la fiche s.d. [1915 ?]. Cela le ferait donc naître vers 1874.

Selon la fiche de 1914, il « réside à Bondoukou depuis trois ans », et « doit partir à Kong prochainement ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania/El-Hadj Malik [Sy] ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Alagui Ali, marabout de Kong » et il a effectué le pèlerinage « en 1906 » (fiche de 1914).

« Son père Alagui Fofana et son frère Alagui Ali sont marabouts à Kong. Vit des aumônes qu'il reçoit et d'un petit commerce ».

« En relations avec les marabouts de Kong. Renommée nulle à Bondoukou ».

« A eu un palabre avec l'Almamy en 1913 : voulait prendre une femme dont le mari était parti pour faire du commerce. L'Almamy le lui a défendu. Se sont réconciliés depuis ».

« Intelligent : écrit l'arabe, mais ne le comprend pas ».

« N'enseigne pas. Ne bouge pas de sa case quand il est à Bondoukou. Sort quelquefois pour faire du commerce ».

Se trouve actuellement à Kong » (fiche s.d. [1915 ?])

Attitude : très déférente.

« Sérieux et de bonnes mœurs [*sic*] » (fiche de 1914). « Inoffensif pour le moment » (fiche s.d. [1915 ?]).

On se souvient de ce karamoko de Kong nommé Ali Fofana, fils d'Assoumana ['Uthman] Fofana, dont « l'âge apparent » était estimé à « 40 ans » en 1906. Parti pour La Mecque, où il avait séjourné trois ans, il était venu, à son retour, s'installer à Bondoukou sans que cela impressionne beaucoup les musulmans de la cité. Le Campion concluait à son sujet : « En résumé, Ali Fofana, bien que devant être surveillé étroitement, ne me semble pas très dangereux »[271]. Selon la même fiche, il était classé Tijani.

Alagui Bakari serait donc le fils de cet Ali Fofana, bien que leurs âges respectifs allégués posent problème : Ali Fofana serait né vers 1866, et Alagui Bakari vers 1874. Marty, qui utilise par ailleurs la fiche de renseignements d'Alagui Bakari Sidiki, fait même naître celui-ci en 1868[272].

270. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 6 mai 1914 au nom de « Alagui Bakary Sidiki ». C'est une fiche dactylographiée signée par l'Administrateur le 23 juin 1914 ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements (s.d. – 1915 ?) au nom de « Alagui Bakari Sidiki ».

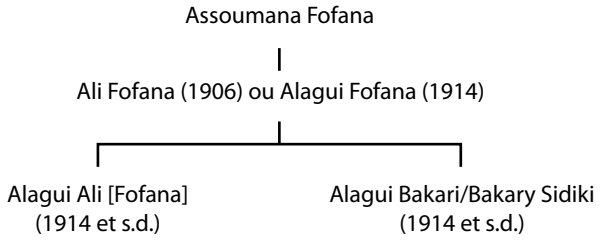
271. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, poste de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte en juin 1906 au nom de Ali Fofana, signée par Le Campion en sa qualité d'administrateur du cercle. Chose inhabituelle dans ces fiches, mais plus caractéristique des pièces d'identité, on trouve une description physique d'Ali Fofana : « Taille : 1m. 60 environ – Yeux : bruns – Barbiche : fournie et noire – Dents : espacées – Trois tatouages sur chaque joue allant de la commissure des lèvres à chaque tempe ».

272. P. Marty, 1922 : 227.

Des confusions sur les noms sont, d'autre part, possibles entre les différents membres de cette famille. En particulier, le nom de Ali semble avoir été porté par le père et l'un de ses fils.

Dans la fiche de 1906, il est question de « Ali Fofana, fils d'Assoumana », ayant effectué le pèlerinage à La Mecque. Dans la fiche d'Alagui Bakari Sidiki (celle de 1914 comme celle s.d.), il est fait mention de « son père Alagui Fofana et son frère Alagui Ali ». il est également indiqué qu'il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Alagui Ali, marabout de Kong », ce qui, dans le contexte de ce document, désignerait plutôt le second des deux, c'est-à-dire le frère (aîné).

En essayant de surmonter ces quasi-homonymies, et si l'on comprend bien la logique de la parenté telle qu'elle est décrite, la famille Fofana se présenterait alors comme suit, avec la date correspondante des sources. Les dates de naissance, trop problématiques, n'ont pas, elles, été reprises. Ce tableau est à lire à titre d'hypothèse :



La répétition du nom Alagui souligne le fait qu'il s'agirait, comme l'indique aussi Marty, d'une « famille de pèlerins ».

Les pèlerinages dans la famille Fofana

– Sur le pèlerinage d'[Alagui] Ali Fofana, le père, la fiche de 1906 indique qu'il était « parti de Kong pour La Mecque six ans avant les débuts de la guerre de Samory [soit vers 1889[273]] », et qu'il « séjourna trois ans à La Mecque »[274]. Marty est plus prolixe à son sujet : « Il n'est pas jusqu'au tidianisme d'Al-Hadj Malik, le célèbre marabout sénégalais de Tivaouane, qui ne soit représenté ici ». Il précise, à la suite, que Alagui Bakari Sidiki était, avec son frère, « le disciple de leur père commun, Alagui Fofana, qui avait reçu l'ouird à son retour de La Mecque, en passant au Sénégal »[275].
– Alagui Ali (Fofana) : puisqu'il a été le maître de Alagui Bakari Sidiki, c'était un frère aîné, comme le précise aussi Marty. Nous ne savons rien d'autre de lui.

273. Samori est entré à Bondoukou en juillet 1895 et à Kong en mai 1897.
274. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, Poste de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte en « juin 1906 » au nom de Ali Fofana, juin 1906. Signé : Le Campion. Si Alagui Fofana, le père, avait autour de 40 ans (« âge apparent ») en 1906. Il en aurait donc eu moins de 23 à son départ à La Mecque.
275. P. Marty, 1922 : 227. Il y a une coquille à la ligne suivante : « Alagui » est devenu « Atagui ». On notera que si Alagui Fofana est passé par le Sénégal au retour de La Mecque, cela signifie qu'il serait rentré par bateau.

– Alagui Bakari, le fils cadet, a effectué son propre pèlerinage en 1906. Il est, par ailleurs, qualifié de « Tidjania/El-Hadj Malik [Sy] »[276] – ce qui fait écho au voyage sénégalais de son père, invoqué par Marty.

Nous reviendrons plus loin, dans la section consacrée aux confréries dans le cercle de Bondoukou, à l'affiliation de cette famille à la Tijaniyya.

« Karamoko Timité »

Un dernier karamoko peut être mentionné, dont l'identité reste floue. Ce peut être l'un de ceux déjà nommés. Marty, en effet, consacre quelques lignes à un « karamoko Timité : « Karamoko Timité, né vers 1882, est le dernier marabout de la famille qui mérite une mention. C'est un maître d'école renommé, qui a, en permanence, au moins une vingtaine d'élèves. Il est qadri… »[277]. Nous n'avons pas d'autres éléments d'identification sur ce membre de la famille de l'almamy. Il confirme, du moins, la position éminente des Timité dans le système scolaire local.

Marty fait mention de « près de 200 » enfants répartis entre huit écoles coraniques, et d'une « écoles coranique d'enseignement supérieur […] dans chacun des quartiers de Donzo, Koumbala et Timité, ce dernier étant la pépinière des marabouts de renom celui où sont choisis les « Almamy ». Les études y sont poussées assez à fond par des karamoko, qui ont été compléter leur instruction arabe en Gold Goast, à Douia »[278].

Le Campion présente ainsi le fonctionnement des études à Bondoukou :

> « Les petits musulmans entrent à l'école coranique vers l'âge de dix ans. Les méthodes pédagogiques des instituteurs musulmans, bien que séculaires, n'étant point parfaites et, par ailleurs, la langue arabe étant semée d'innombrables difficultés, lesdits instituteurs se bornent, presque exclusivement, à apprendre à leurs élèves la lecture, l'écriture, la récitation du Coran […]
> Sur une classe de vingt élèves, on peut dire que dix-huit ne sauront jamais qu'épeler et écrire des mots qui, pour eux, n'auront aucune signification, les deux autres élèves, fidèles disciples du maître, après neuf à dix années d'études, s'assimileront la majeure partie du bagage littéraire de leur professeur »[279].

276. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), fiche de renseignements ouverte le 6 mai 1914 au nom de « Alagui Bakary Sidiki ».
277. P. Marty, 1922 : 224.
278. P. Marty, 1922 : 219-220. Duayaw, ou Duayaw Nkwanta, est une ville très proche de Sunyani, actuel chef-lieu de la région Brong Ahafo, où se trouvait alors le résident britannique. C'est aussi à Sunyani que Kounandi Timité s'était rendu au début de 1914.
279. ANS, 5 G 63, L'Administrateur commandant le cercle de Bondoukou [Le Campion] au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 20 juin 1907.

Que 10 % du public scolaire accède à un niveau supérieur n'est pas, en fait, un mauvais chiffre, et cela tend à confirmer l'importance de la place de Bondoukou pour les études islamiques.

Nous avons ainsi énuméré une série de personnalités islamiques présentes à Bondoukou dans le premier quart du XXe siècle. Ce bilan n'est pas complet. Nous avons réservé pour un développement particulier certaines des figures notoires, impliquées dans la crise de succession de l'almamy Kounandi Timité ouverte en 1920. Il s'agit, principalement, de Salia Ba Timité, fils de l'almamy Kadari (ou Kadaré) Timité et disciple de l'almamy Ibrahima, en outre cousin et gendre de l'almamy Kounandi Timité, de Baba Aly Timité, fils et disciple de l'almamy Ibrahima, et de Abu Bakr b. al-Hasan Timité, dit Karamoko Subruni, un neveu de l'almamy Kounandi Timité et disciple d'al-Hajj Salih.

Nous avons préféré les mettre en scène en situation dans le contexte de cette lutte pour le pouvoir imamal, qui déchire alors le clan Timité. Nous renvoyons donc, ci-après, à la section consacrée à cette succession. Nous disposerons alors d'une vue plus globale du personnel clérical de Bondoukou à cette époque.

Les rapports administratifs sur l'islam à Bondoukou

Nous utilisons, pour notre information sur les musulmans de Bondoukou, des dépêches, notices, rapports et fiches établis par l'administration coloniale locale. Pour éclairer ces documents, il est donc utile d'en observer la genèse, l'évolution et les tendances. Plusieurs noms dominent cette production, ceux de Benquey, Le Campion et Tauxier, tous les trois administrateurs du cercle de Bondoukou au début du XXe siècle. Les observations de Benquey, puis de son successeur Le Campion, dominées par un objectif de contrôle des populations musulmanes, vont marquer la production administrative sur le sujet jusqu'à la Première Guerre mondiale. La monographie documentée publiée par Tauxier en 1921 a, elle, des ambitions plus scientifiques.

Le document de situation le plus ancien sur l'islam à Bondoukou que nous ayons trouvé figure dans un rapport politique de la Colonie, adressé, en 1905, par le Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouvernement général de l'AOF. Concernant le cercle de Bondoukou, le Gouverneur s'en remet précisément à un rapport de Benquey :

> « L'administrateur [Benquey] signale une propagande musulmane active et très soigneusement cachée. Un émissaire envoyé par l'Almamy de Bondoukou à Oua [Wa] raconte que le marabout expulsé de la Côte d'Ivoire est dans le Dagomba[280], où la propagande anti-européenne serait très vive et appuyée par des moyens violents.
>
> À titre de renseignements [c'est le Gouverneur qui parle], je citerai le passage suivant d'un rapport de l'administrateur Benquey :
>
> « Du reste, je deviens un peu sceptique sur l'influence bienfaisante et civilisatrice de l'islamisme sur les noirs. Je viens d'avoir connaissance d'une coutume

280. Son nom figure plus loin dans un rapport de Benquey cité par Le Campion : c'est un prédicateur mahdiste nommé Mohamadou.

> pratiquée avant notre arrivée par les musulmans de Bondoukou, coutume qui m'avait été soigneusement cachée jusqu'ici.
> Les Dioulas qui appartiennent à une tribu convertie à l'islamisme depuis plusieurs siècles, qui passent leurs journées en prières et qui se piquent même de fanatisme, faisaient des sacrifices humains à la mort des chefs de quartiers ou des personnages influents.
> L'almamy m'a dit, il est vrai, qu'on n'employait pas les moyens barbares usités par les Abrons, qui tranchaient la tête de la victime et faisaient couler le sang. La vue du sang répugnait aux Dioulas et, pour éviter ce spectacle, ils se contentaient de déposer le patient, pieds et mains liés, dans une case dont on murait la porte et de l'y laisser mourir de faim. Le malheureux mettait plusieurs jours à mourir et ne cessait de gémir et de demander grâce, mais personne n'en avait cure. Le sang ne coulait pas et le cœur sensible des Dioula était satisfait… »[281].

Les éléments manquent pour commenter ce texte. Il semblerait que les Dioula de Bondoukou aient pratiqué les rituels de sacrifices humains communs aux pouvoirs Akan dans la zone et aient adopté, en quelque sorte, certaines des coutumes « païennes » environnantes. Les « nuances » apportées par l'almamy Timité ne feraient que confirmer la réalité de cette pratique. Ce sont cependant des témoignages de seconde main sur lesquels nous ne nous prononcerons pas en l'état.

Ce récit aura fourni à Benquey, et c'est ce que nous retenons, un argument pour adopter une ligne dure à l'égard de l'islam et des musulmans. Tout un secteur de l'administration coloniale, en comparant les mérites respectifs de l'islam et des religions traditionnelles, considérait alors, que face à ce que l'on considérait comme la barbarie de certaines pratiques animistes, l'islam représentait un échelon supérieur dans l'échelle des « civilisations », soit, comme il est évoqué, une « influence bienfaisante et civilisatrice de l'islamisme sur les noirs ».

Benquey s'en prend assez clairement à cette doctrine, en invoquant d'autres actes de barbarie, réels ou allégués, du côté musulman. Au-delà de ce « fait divers » ainsi mis en exergue, la tonalité générale est maintenant celle d'une menace musulmane. Le danger provient notamment de cette frontière sensible que représente alors celle de la Gold Coast/Ghana, laquelle, comme à Bouna, cumule, aux yeux des Français, les deux périls, britannique et islamique. Il y a ainsi de permanents allers-retours des informations et des personnes entre la Gold Coast et Bondoukou et sa région, et c'est l'almamy Timité qui se tient informé de tous ces mouvements.

Le 21 juin 1906, Bingerville signale à Dakar que Le Campion a succédé à Benquey. Le gouverneur de Côte d'Ivoire assure le Gouvernement général que Le Campion « surveille avec soin la propagande islamique dans son cercle »[282] et il transmet, à l'appui, le

281. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Extrait du Rapport politique de la Colonie, 4e trimestre 1905, cercle de Bondoukou. Un récit plus détaillé, comportant le nom du notable à propos duquel la question de ces sacrifices avait été posée (un nommé Sitafa), figure dans un article nettement postérieur de Benquey (1921 : 678-688). Nous y reviendrons.

282. ANS, 5 G 64, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, « Au sujet de la propagande musulmane dans le cercle de Bondoukou » : 21 juin 1906.

rapport de ce dernier, en date du 19 mars précédent[283]. Compte tenu de la réputation acquise par Benquey, l'Administration veille à ce que la continuité soit bien assurée par ce nouveau venu, encore simple administrateur-adjoint et intérimaire.

La citation que nous faisons de ce rapport de Le Campion est un peu longue, mais elle rend assez bien compte de l'état d'esprit et de la position de l'administration du cercle à ce moment :

> « En réponse à votre lettre n° 2 demandant des renseignements au sujet de la propagande musulmane dans le cercle de Bondoukou, j'ai l'honneur de vous adresser les quelques notes suivantes puisées tant dans les rapports de l'administrateur Benquey que dans les déclarations de Timité, almamy de Bondoukou. Ces renseignements ont surtout un intérêt rétrospectif car, depuis quelques mois seulement dans le cercle, je n'ai pu me créer une opinion bien arrêtée et, d'un autre côté, en ces tous derniers temps, je n'ai point constaté, en ce qui concerne la propagande islamique, de symptômes très alarmants.
> La population musulmane du cercle appartient en majeure partie à l'ordre des Kadria. On rencontre aussi quelques musulmans affiliés à l'ordre des Tidjania. Ces musulmans, dioulas pour la plupart, très ignares, paisibles et nullement intolérants en temps normal, sous l'influence de marabouts plus ou moins authentiques, sortent momentanément de leur torpeur et sont capables alors de nous créer, si nous n'y prenons garde, de sérieux embarras.
> Je dois noter tout d'abord que cette propagande musulmane (quand elle se fait) est une propagande qui a sa source dans des préceptes du Coran étroitement interprétés, et non point dans l'impopularité de mesures administratives locales lésant des intérêts particuliers. C'est la proclamation de la guerre sainte dans toute son intransigeance et sa brutalité : c'est le désir de voir la religion d'Allah régnant unique et incontestée, désir se traduisant par des conversions imposées aux fétichistes par les moyens parfois les plus violents. Cela étant, qu'il me soit permis d'appuyer ces déclarations de quelques faits suffisamment probants.
> Le 18 mai 1905, M. l'Administrateur Benquey adressait à Monsieur le Gouverneur un rapport dont j'extrais les passages suivants :
>
> « "Depuis quelque temps j'avais remarqué chez les musulmans de Bondoukou une certaine agitation qui s'était traduite par des remontrances écrites à l'Almamy. On lui reprochait de trop se mêler des questions temporelles, et surtout, mais cela était sous-entendu, d'être trop l'ami des Blancs.
> Après un long séjour à Sikassiko[284], il [un marabout suspect] arriva à Bondoukou escorté de nombreux habitants qui étaient allés au devant de lui.

283. AN.S., 5 G 63, Administrateur adjoint, commandant par intérim le cercle de Bondoukou [Le Campion] au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 19 mars 1906 (copie).
284. Poste-frontière de Gold Coast au niveau de Bondoukou. « Sangba, ou Sampa, appelé Sikassiko par les Anglais » (M. Delafosse, 1908 : 111).

Le lendemain, et sur ma demande, venu pour me saluer il s'est présenté devant moi complètement voilé et m'a paru encore jeune si j'en juge d'après sa démarche alerte et ses gestes décidés. Il se nomme Mohamadou, le chef qui l'a envoyé se nomme Si Madhi. Le pays d'où il vient n'est pas le Ouadaï, comme je l'avais cru tout d'abord, mais une région située dans le Haut-Oubangui ou le Haut-Chari dont je n'ai pu identifier le nom. Il me demanda alors l'autorisation de parler aux Dioulas. Je la lui accordai. Après quelques mots sur la nécessité pour les fétichistes de se convertir à l'islam, il insista particulièrement sur la nécessité absolue d'une entente entre tous les musulmans. Il conseilla ensuite de détruire tous les animaux de couleur noire et de se vêtir désormais d'étoffes de couleur blanche. Il dit enfin que tous les habitants sans exception devaient lui verser 0,50 centimes et il termina par ces paroles : Il faut maintenant que les hommes fassent aiguiser leurs sabres et ne se conduisent plus comme des femmes. Je demandai alors au marabout quel sens il fallait donner aux dernières paroles qu'il avait prononcées. Il me dit alors que je devais savoir que tous les Blancs allaient bientôt rentrer chez eux et que son maître commanderait le pays. Des émissaires, chargés par moi d'écouter tout ce qui se disait dans le village, m'ont rapporté qu'on disait qu'une grande guerre dirigée contre les Blancs allait bientôt commencer dans le Nord".
Tel est, très succinctement résumé, le rapport de l'administrateur Benquey. J'ai appris par ailleurs que la région qui n'avait pu être identifiée par mon prédécesseur n'était autre que le Bornou et que le l'itinéraire suivi par Mohamadou était le suivant : Kano, Sokoto, Boussa, Nikki, Salaga, Coumassie, Wangui, Sikassiko, Bondoukou. Sitôt son arrestation, qui eut lieu en mai 1905, Mohamadou fut dirigé sur Bingerville. Or, dans le courant de novembre, l'Almamy de Bondoukou me remettait une lettre et dans cette lettre Mohamadou faisait savoir qu'il avait pu retourner à la Gold Coast et reprendre le cours de ses anciennes prédications. À l'heure actuelle, est-il dans le Dagomba, je l'ignore complètement. […] La propagande de Mohamadou ne fut pas un cas isolé. Il eut de nombreux imitateurs ».

Suit alors l'exposé d'une affaire concernant un marabout Toucouleur, natif de Sokoto, du nom d'Amara Paroukou, venu prêcher à Bouna. Cette affaire sera exposée plus loin dans le chapitre consacré à cette ville. Il est apparu que cet Amara Paroukou était un disciple de « Mahdi Musa », un Peul du Nord-Nigeria, venu à Salaga (Gold Coast) diffuser les enseignements du Mahdi soudanais[285] et de Hayatu b. Sa'id, son partisan bien connu, au Nigeria. L'allusion faite au Mahdi à propos de Mohamadou, à Bondoukou, est donc vraisemblable. C'est une période pendant laquelle le mahdisme, dont la chute au Soudan (Khartoum) est toute récente (septembre 1898), envoie des émissaires et des prédicateurs vers l'ouest par ces relais nigérians ; ce serait donc le cas de Mohamadou à Bondoukou et de Amara Paroukou à Bouna.

Le Campion poursuit :

285. Muhammad Ahmad ibn Abd Allah (m. 1885) s'était proclamé Mahdi, en 1881 au Soudan (Khartoum). Son mouvement, d'abord victorieux (prise de Khartoum en janvier 1885), fut finalement écrasé par les Britanniques en 1898. Lui-même était décédé en 1885.

« A côté de ces marabouts à grande envergure, redoutables par leur présence, leur prédication et leur renom, gravitent des fous et des farceurs qui vivent aux dépens de la timidité et de la simplicité des populations fétichistes autochtones. Leur rôle est sans éclat, leur folie étant trop manifeste ou leur cupidité trop visible. Ils ne sont point dangereux pour notre influence, tout au contraire, ce sont les pitres [*sic*] de l'islam.
De tout ceci, je me permettrai de conclure que nous ne devons pas nous opposer, par des moyens vexatoires et violents, au courant de l'islam car alors nous ne ferions que l'accentuer, mais, par contre, si nous devons être tolérants, nous ne devons pas permettre que des agitateurs marabouts, prophètes ou autres, au nom de la guerre sainte, viennent semer, parmi les populations paisibles du cercle, la haine du Blanc et de tout ce qui n'est pas musulman.
L'expulsion est une mesure extrême et qui, pour être appliquée, demande mûre réflexion, mais chaque fois qu'un de ces saints personnages est pris en flagrant délit de propagande anti-européenne et que son expulsion a été décidée, il serait de bonne politique, je crois, de lui interdire à tout jamais le retour sur l'un des théâtres de ses anciens exploits. Car il y reviendra précédé d'un plus grand renom, il sera quelque peu considéré comme un martyr de la foi et son retour dans le pays sera mis non point au compte de la magnanimité du Blanc, mais au compte de la puissante intervention d'Allah.
En résumé, il semble résulter que, à des intervalles heureusement très lointains, la propagande se fait au nom de Si Madhi. Ce personnage, par des caravanes venues de Tripolitaine et des pays voisins semble assez bien au courant des évènements qui se passent dans le monde de l'islam. La population musulmane du cercle n'est ni intolérante ni dangereuse, elle ne le deviendra que si elle est soumise à des influences étrangères. Contre pareille propagande, il n'existe point de spécifique bien souverain. Un puissant dérivatif remède efficace à long terme est l'école mais jusqu'ici matériel et personnel ont été insuffisants ».

Ce discours de politique musulmane montre la persistance de ces grilles d'analyse coloniales ambiguës sur la conduite à tenir face aux musulmans. Il apporte aussi quelques éléments plus factuels. Le Campion se tient dans l'ombre de Benquey et n'ose pas encore vraiment prendre la parole en son nom. Il le cite donc longuement. L'almamy Timité reste le grand intermédiaire indispensable : il envoie des émissaires, il reçoit des courriers. C'est lui qui détient l'information. La menace du moment est représentée, sur cette frontière, par des prédicateurs mahdistes. Ceux-ci n'auront pas la possibilité, à l'exception temporaire de ceux que nous venons de nommer, de pousser leur avantage à l'intérieur de la colonie. Les postes français installés à Bondoukou et à Bouna font barrage. L'almamy occupe le poste d'observation.

Plusieurs autres rapports émanent de Le Campion en 1907.

Le 20 juin, il adresse une lettre au Gouverneur concernant les karamokos de sa circonscription :

> « …Les marabouts du cercle sont en général suffisamment lettrés pour saisir le sens d'un texte arabe ; néanmoins je ne crois pas qu'ils entretiennent de relations suivies et écrites, concernant la politique et la religion, avec les contrées voisines. L'influence des maîtres d'école est purement locale.
> […] À Bondoukou jadis, la grande majorité de la population était affiliée à la secte des Kadria, mais, il y a une vingtaine d'années, un marabout célèbre de la secte des Tidjanis vint s'établir à Bondoukou.
> Ce marabout était Ali Hadji Siaka, natif du village de Touba (pays du Fouta)[286] ; son enseignement fut vite populaire et beaucoup de Kadria se firent Tidjanis. Néanmoins, il n'existe aucune rivalité entre ces deux sectes. Ces deux ordres d'ailleurs ne semblent pas ici très solidement constitués et leurs adhérents ne se lient par aucun engagement spéciaux »[287].

Nous reprendrons ces informations à propos des confréries dans la section concernée ci-après.

On doit encore à Le Campion, en 1907, un document sur « la réglementation des quêtes religieuses » dont les renseignements sont, de son aveu même, « peu précis et ne sortiront guère du domaine des généralités ». Il y proclame que « le cercle de Bondoukou est resté à l'abri des marabouts quêteurs » et qu'il serait de mauvaise politique d'interdire entièrement à de « pieux personnages » de recueillir les dons des fidèles. Ces quêtes doivent seulement être placées sous le contrôle des autorités du cercle et des chefs de villages, être exclues des régions fétichistes et donner lieu à une surveillance discrète. Il conclut par quelques considérations sur l'islam dans le cercle :

> « Le cercle de Bondoukou ne possède que quelques milliers de musulmans, noyés dans une population aborigène essentiellement fétichiste. Ces musulmans, dioulas pour la plupart, marchands retors et avides au gain, sont affiliés, sans toujours y accorder une grande importance, soit à la secte des Kadrias, soit à la secte des Tidjanis. Ignares mais convaincus, ils sont, j'aime à le croire, théoriquement soumis à la volonté d'Allah. J'ajouterai cependant qu'ils sont fort loin de professer un détachement absolu des choses humaines, qu'ils semblent assez peu se soucier, en présence de réalités tangibles, de dépouiller entièrement leur personnalité »[288].

Nous n'avons retenu que les extraits les plus significatifs des rapports et courriers de Le Campion. L'ensemble est souvent verbeux, comme ce dernier texte en donne l'exemple, et insuffisamment informé. Il est aussi encombré par des jugements subjectifs

286. On notera que Touba est alors un bastion Diakhanke et qadiri. Dans son ouvrage sur la Guinée, Marty oppose clairement le qadirisme des Dialhanke de Touba et le tijanisme des Toucouleur et des Peul du Fouta. Voir P. Marty, 1922 : 122-147.

287. ANS, 5 G 63, L'Administrateur commandant le cercle de Bondoukou au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 20 juin 1907.

288. ANS, 5 G 63, L'Administrateur commandant le cercle de Bondoukou au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, a/s Réglementation des quêtes religieuses, année 1907 (sans date plus précise).

comme ceux que nous venons de lire. Tout cela est assez répétitif. D'une façon plus globale, si l'on rapproche les différents rapports administratifs sur l'islam à Bondoukou rédigés par Benquey et Le Campion, le bilan de connaissances apparaît assez limité. Dans l'ensemble, les capacités d'observation de l'administration du cercle en matière d'« Affaires musulmanes » restent donc faibles. Seule l'assistance de l'almamy de Bondoukou apporte aux autorités locales des éléments d'information qui compensent leur ignorance.

Partout, en Côte d'Ivoire, l'appareil de surveillance de l'islam et des musulmans n'en est encore qu'à ses débuts dans ces années 1905-1907. Bondoukou ne fait pas exception. Comme dans les autres cercles du Nord de la Côte d'Ivoire, il faudra attendre les années 1910 et 1920 pour que le quadrillage administratif soit en mesure de rassembler des renseignements plus substantiels, à la faveur, notamment de la mise en fiches systématique de tous les « personnages maraboutiques ».

C'est précisément à la fin des années 1910 que Louis Tauxier prend ses fonctions. Administrateur du cercle de Bondoukou de juillet 1918 à août 1920, il publie, aussitôt après ce séjour, son livre intitulé *Le Noir de Bondoukou* (1921), qui est, pour notre objet, une référence utile. À la différence de Benquey et de Le Campion, Tauxier prend plus de distance par rapport à la lourde rhétorique coloniale sur l'islam et il apporte surtout une matière plus systématiquement documentée. Il a ainsi dressé, à partir des archives du cercle, une liste, bien informée, des lettrés islamiques de la ville et du cercle de Bondoukou et il fournit une analyse approfondie de la dynastie Timité.

L'ouvrage de Tauxier représente, à cet égard, le summum atteint par la science coloniale sur le cercle de Bondoukou aux débuts des années 1920. Dans son cas comme dans les précédents, l'almamy Kounandi Timité est toujours, par personnes interposées, aux commandes de l'information.

Un changement d'époque (1920-1980) : le bilan de Benquey et la succession de l'Almamy Kounandi timité

Le bilan de Benquey

Benquey avait quitté ses fonctions d'administrateur du cercle de Bondoukou dès 1906. Mais il a, de façon rétrospective, publié, en 1921, dans le *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française,* la revue scientifique de l'AOF, des « Considérations sur l'islam africain (Haute Côte d'Ivoire) »[289], qui constituent une sorte de bilan et de justification de son expérience locale entre 1898 et 1906. Il procède à cette occasion à une récupération de certaines données tirées de ses archives personnelles, tout en les assortissant de considérations plus idéologiques. Sa contribution traite surtout de la place à accorder à l'islam dans l'œuvre coloniale. Nous ne reprendrons pas ici ce débat, qui est récurrent, et dont les termes sont déjà connus.

Benquey en vient à sa propre expérience des musulmans de Bondoukou, avec lesquels il a vécu « pendant près de huit ans à leur contact intime et journalier […] et constaté […] que leur niveau moral est si peu élevé qu'il égale tout juste celui des Abrons

289. Cap. Benquey, 1921 : 678-688.

leurs voisins, dépasse à peine celui des Koulango (race autochtone de cultivateurs) et, en définitive, qu'il fallait beaucoup en rabattre sur l'influence moralisatrice de l'islam sur les noirs »[290].

Nous retrouvons là les arguments déjà développés par lui en 1905[291]. Il reprend ainsi, à l'appui, l'affaire des sacrifices humains chez les Dioula de Bondoukou. Dans le résumé du rapport de Benquey transmis par la Colonie à l'époque (1905), le nom du notable impliqué n'était pas mentionné. Le compte rendu est ici plus détaillé. C'est « à la mort de Sitafa, notable musulman et commerçant bien connu en Côte d'Ivoire »[292] qu'une telle possibilité avait été évoquée : « Quelques instants avant sa mort, Sitafa, ayant réuni les membres de sa famille pour leur recommander expressément de ne sacrifier personne à l'occasion de ses funérailles, ce fait fut rapporté à l'interprète du poste qui m'en rendit compte aussitôt. Je fis appeler l'Almamy qui ne fit aucune difficulté pour reconnaître l'exactitude de ce qui m'avait été raconté, mais ajouta qu'on n'employait pas les moyens barbares usités par les Abrons, qui tranchaient la tête de la victime et faisaient couler le sang. La vue du sang répugnant aux Dyoula [etc.] »[293]. Comme en 1905, Benquey tire donc argument de ces pratiques pour dénoncer les sociétés musulmanes locales.

Benquey évoque ensuite le cas du prédicateur mahdiste qui fut arrêté par ses soins à Bondoukou. « Nous en avons, du reste, un exemple flagrant à la Côte d'Ivoire, en 1905, où il suffit de l'arrivée d'un pseudo-marabout se disant envoyé par un « Mahdi » pour annoncer sa venue et l'expulsion prochaine des Blancs, pour soulever les musulmans de Bondoukou, leur faire mettre à l'index l'Imam, accusé d'être trop ami des Blancs, briser leur tam-tams sur les places publiques, préparer leurs armes en prévision de la guerre sainte annoncée et se livrer enfin à une foule de manifestations religieuses qui ne laissaient aucun doute sur la poussée de fanatisme qui les animait »[294]. Benquey en conclut « que nous ne pouvons ni ne devons compter sur les populations musulmanes et que, non seulement nous n'avons aucun intérêt à la diffusion de l'islam parmi nos sujets fétichistes, mais que sa propagande nous serait au contraire nuisible »[295]. Le seul barrage efficace, ajoute-t-il, est le développement de l'école française[296].

Il est un seul domaine où Benquey reconnaît une certaine valeur aux musulmans : « L'influence intellectuelle de l'islam sur les races noires est incontestable. Quelle que soit l'imperfection de ses méthodes d'enseignement, il a réellement obtenu des résultats tangibles qu'on ne peut nier. La nécessité pour ses adeptes d'apprendre à lire, même sans les comprendre, les versets du Coran, a donné à plusieurs d'entre eux le désir de s'instruire et chez tous le respect du "savoir" »[297]. Et c'est précisément dans ce domaine que

290. *Op. cit.* : 682.
291. Voir ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Rapport politique de la colonie, 4e trimestre 1905.
292. Sur Sitafa, ces remarques de Tauxier : « Personnage bien connu, notable important de Bondoukou, qui avait donné l'hospitalité au capitaine Binger en 1888 et 1892. Il la donnait encore à M. Clozel en attendant l'achèvement des travaux du poste « (L. Tauxier, 1921 : 120 n.).
293. Cap. Benquey, 1921 : 682-683.
294. *Op. cit.* : 685.
295. *Op. cit.* : 687.
296. *Op. cit.* : 688.
297. *Op. cit.* : 684.

la France doit montrer sa supériorité et offrir l'instruction que n'apportent pas « les écoles musulmanes »[298].

Benquey est donc venu revisiter l'islam à Bondoukou, une vingtaine d'années après son séjour. Ses positions de l'époque se sont, en quelque sorte, figées et ce texte est largement répétitif. Si l'on compare avec l'ouvrage de Tauxier paru la même année, il y a une évidente différence de niveau. La contribution de Benquey n'est finalement qu'une des innombrables réflexions d'administrateurs en matière de politique musulmane.

Sur cette frontière d'Empire, la politique de surveillance, la crainte du péril islamique, la compétition avec les Britanniques l'emportent sur toute autre considération. Benquey, par ses rapports et ses publications, avait des ambitions d'administrateur-savant[299]. Le Campion, plus tard, à Odienné, par sa monographie sur les « Douze marabouts » pionniers, largement reprise par Marty, fera aussi preuve de qualités de chercheur. Mais, à Bondoukou, leur production sur l'islam et les musulmans, dans le contexte que nous venons d'évoquer, ne dépasse pas vraiment le registre de la rhétorique administrative habituelle, aussi informés qu'ils aient pu l'être par l'almamy Kounandi Timité.

Sur la succession de l'almamy Timité,, les rapports administratifs vont être d'une plus grande utilité. Leur information factuelle décrit les acteurs en présence et les enjeux du moment.

La compétition autour de la succession de Kounandi Timité. Salia Ba et Baba Aly Timité

Kounandi Timité vient précisément de décéder le 10 novembre 1921[300]. Son départ marque un tournant dans la vie de la cité. Bondoukou a perdu le « grand homme » qui avait su ménager le pouvoir colonial aussi bien que celui de Samori.

Deux personnages dominent la fin de son « règne » et sa succession : Salia Ba Timité, son cousin et gendre, fils de l'almamy Kadari (ou Kadary, Kadaré) Timité et disciple de l'almamy Ibrahima, et Baba Aly ('Ali) Timité, fils et disciple de l'almamy Ibrahima. Le premier asssurait l'intérim de Kounandi quand celui-ci était malade, mais c'est le second qui lui succéda. La compétition entre les deux se devine entre les lignes.

La notice biographique de Kounandi Timité datée de 1915 signale, en effet, que Kounandi « a pour gendre son cousin Salia Ba Timité, né vers 1855, qadri [disciple] de l'almamy Brahima Timité. Salia Ba est celui des marabouts de Bondoukou qui a le plus d'influence après Kounandi »[301]. Cette réputation le mettait donc en bonne place pour la succession à venir.

298. *Op. cit.* : 688.

299. E. Terray (1982 et 1995) cite à plusieurs reprises Benquey pour ses rapports sur l'économie ou les esclaves, et pour ses statistiques et dénombrements. Dans ces domaines là, l'expertise de Benquey était plus manifeste.

300. Cette date figure dans la fiche de Baba Aly Timité, ouverte le jour même du décès de l'almamy Kounandi Timité (ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921au nom de Baba Aly Timité).

301. ANS, 5 G 63, notice biographique dactylographiée de Kounandi Timité, Dakar, 10 août 1915. Marty reprend ces informations sur la parenté et l'affiliation qadiri de Salia Ba (P. Marty, 1922 : 223).

Salia Ba Timité

Sur Salia Ba Timité, dont le mariage avec la fille de l'almamy est un bon exemple, à la fois d'endogamie familiale, et de mariage d'un disciple avec une fille de l'un de ses maîtres, nous disposons d'une fiche de renseignements non datée, mais qui a probablement été ouverte au cours de l'année 1914 ou en 1915[302].

Salia Ba Timité, est présenté, dès le haut de la fiche, comme « cousin et gendre de Kounandi » – comme si cela constituait, aux yeux de l'Administration, son principal titre de notoriété.

« Né à Bondoukou », il a « 60 ans environ »[303].

Né vers 1854-1855, Salia Ba était donc à peine plus jeune, tout gendre qu'il fût, que son cousin Kounandi Timité « né vers 1858 ».

Salia Ba est encore qualifié de « Mandé Dioula » et de « Kadrya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « l'ancien almamy Brahima Timité ».

« Le père de Salia Ba, Kadary Timité, était almamy à Bondoukou ».

« A, paraît-il, été riche autrefois, actuellement sans fortune. Vit du produit de ses plantations. A été soupçonné à un certain moment de se livrer au commerce de la poudre, mais on n'en a jamais eu la preuve ».

La fiche reprend ensuite, à l'identique, une phrase qui figure aussi dans la notice dactylographiée sur Kounandi Timité, faite à Dakar en 1915, et que nous avons citée plus haut : « Est le marabout le plus influent de Bondoukou après l'almamy qu'il remplace quand celui-ci est malade ».

« Aurait, paraît-il, souhaité que l'almamy [Kounandi] reste en Gold Coast pour le remplacer définitivement.

Paraît très soumis.

Lit et écrit l'arabe. Le parle un peu. N'enseigne pas.

Ne se déplace que pour aller à Sorhobango et à Bondo[304] ».

« Est en relations avec les chefs de canton de la circonscription de Bondoukou qui viennent au besoin le consulter. A épousé une fille de l'almamy actuel de Bondoukou ».

« Valeur morale ? : sérieuse. Très tranquille. Paraît inoffensif ».

C'est dans cette fiche que nous trouvons cette mention, rare dans les documents de l'époque, de l'almamy Kadary Timité. Il est vrai que celui-ci avait été almamy dans la première moitié du XIXe siècle, soit un siècle plus tôt.

302. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [v. 1914 ou 1915] ouverte au nom de Salia Ba Timité. Cette fiche contient une allusion indirecte au retour de l'almamy de Gold Coast/Ghana qui eut lieu en mars 1914. Elle est donc postérieure à cet évènement.

303. La notice biographique de Kounandi Timité citée ci-dessus le fait naître vers 1855, ce qui s'accorde, si l'on décompte ces « 60 ans », avec une datation de cette fiche courant 1914, ou 1915.

304. Bondo, ou Bondo-Dioula, est à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de Bondoukou, en direction de Nassian.

Tauxier date les fonctions de Kadary Timité de 1832 à 1846[305]. Or si Salia Ba est né soixante ans plus tôt environ, soit vers 1854 ou 1855, cela ne s'accorde pas avec la date du décès de son père Kadary en 1846. D. Ouattara, pour sa part, date même la fin de fonctions de Kadary encore plus tôt, de 1842[306].

La notice que consacre Marty à Salia Ba reprend, à peu de choses près, la fiche de renseignements ci-dessus. Marty le présente comme « une des gloires de la région après Kounandi […] C'est un bon lettré, mais qui a rompu avec l'enseignement. Il a été riche jadis ; il possédait des captifs, faisait le commerce de la poudre et des kolas, etc. Aujourd'hui ses ressources sont tout à fait réduites et il vit du produit de ses plantations »[307].

Baba Aly Timité (ʻAli b. Ibrahim)

Selon sa fiche datée de 1921 et 1923, « Baba Aly Timité »[308], « Almamy de Bondoukou » [depuis fin 1921], est « né à Bondoukou en 1876 ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Kadria ». Il a eu pour maîtres, et/ou transmetteurs de *wird*, « Almamy Brahima Timité, père ; Brahima Timité, son oncle[309] ; Almamy Kounandi Timité, ancien almamy de Bondoukou ».

« Famille Timité dans laquelle est choisie depuis de nombreuses années l'almamy de Bondoukou. Son père Brahima Timité fut pendant de longues années Almamy de Bondoukou. Il fut remplacé par Soumaïla Timité (sept mois), qui fut remplacé par Kounandi Timité, décédé le 10 novembre 1921 »[310].

« Fait faire du commerce par ses frères et ses fils ».

« Très éveillé, intelligent, parle et écrit l'arabe ».

« Plusieurs talibés. 12 élèves. 9 de Bondoukou, 3 de Bondo », dont les « parents [sont] Dioulas »

« Maintient de bonnes relations avec tous les chefs du pays ».

« N'a pas d'influence, pas de relations extérieures ».

« Valeur morale bonne. Inoffensif ».

Celui qui était devenu le successeur de Kounandi Timité, Baba Aly Timité, était alors dans la quarantaine. Il appartenait donc à la génération suivante, encore que l'âge plus avancé de Salia Ba ne fût pas forcément un handicap pour accéder à ce type de fonction. Dans cette compétition entre Salia Ba et Baba Aly, tous deux fils et disciples

305. Tauxier fournit deux chronologies : celle fondée sur l'application « brute » des durées de fonctions données par l'almamy Kounandi Timité, et celles résultant de ses corrections de cette première chronologie. Dans les deux cas, la date de décès de « Kadaré Timité » est la même : 1846 (L. Tauxier, 1921 : 127-128).
306. D. Ouattara, s.d. [2013] : 178.
307. P. Marty, 1922 : 223-224.
308. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921 au nom de Baba Aly Timité. Cette fiche est signée par le Chef de subdivision, 30 juin 1923. On remarque que, à cette date, Bondoukou est rattaché au cercle de l'Indénié.
309. Il conviendrait donc de distinguer, si l'on suit ce document, deux Ibrahima : l'almamy Brahima (ou Ibrahima), père de Baba Aly, et Brahima, un oncle de celui-ci.
310. On peut noter que cette fiche a été ouverte 20 jours après le décès de Kounandi Timité.

d'almamys précédents, c'est le second – fils d'un almamy plus récent (Ibrahima/Brahima, n° 6 du tableau de succession) et cousin germain (« frère ») du père de Kounandi Timité – qui l'aura emporté sur le premier – gendre et cousin de Kounandi et fils d'un almamy plus ancien (Kadaré, n° 4). Cette compétition entre fils d'almamys, souvent aussi disciples d'oncles ou de cousins almamys (les liens de maître à disciple s'entrecroisent avec ceux de la parenté), revêt une dimension structurelle au sein du lignage Timité.

Nous n'en savons pas plus cependant sur les conditions de l'accession de Baba Aly aux fonctions d'almamy ni sur la composition des instances familiales qui l'ont désigné, et pas davantage sur les arguments qui l'ont fait préférer à Salia Ba. Marty, qui n'a pas eu connaissance du décès de Kounandi Timité, survenu alors que son ouvrage était paru, ne connaît pas ce successeur. Il ne le mentionne pas, non plus, parmi les « marabouts » de la ville. En tous cas, l'administration du cercle considérait les deux candidats comme « inoffensifs », selon les termes mêmes qui figurent dans leurs fiches respectives. Ce n'est donc, sans doute, pas cela qui fit la différence.

Abū Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni

Parmi les membres de la dynastie Timité, il y en a un qui se distingue encore à notre attention. On trouve sa notice biographique dans *The Writings of Western Sudanic Africa,* l'ouvrage édité par J.O. Hunwick sur les auteurs ouest-africains en langue arabe. Son nom, sous sa forme arabisée, est Abū Bakr b. al-Hasan b. ʻAbd al-Qādir b. Muhammad b. al-Shaikh al-Timitī, connu aussi sous le nom de respect de Fa-Bakari [ou Fabakr] et sous celui, d'usage, de Karamoko Subruni. Nous reviendrons ci-dessous sur les différentes composantes de ce nom[311].

Selon cette notice, « Abū Bakr's grandfather was fourth Timiti imam of Bonduku [Kadaré Timité], son of the second imam [Mahama, ou Mama Timité "Gbèma"] and grandson of the first [Abd al-Qādir, dit Assiékou/Al-Seikou Timité]. His father, however, had not aspired to the imamate due to a physical infirmity, but put Abū Bakr through an intensive course of studies completed, it is said, in 1303/1885-6. Among his teachers was Saʻīd b. Mālik al-Timitī [Kounandi Timité], who became eighth Timitī imam in 1897 […]. Abū Bakr also studied under al-Hājj Sālih b. Muhammad al-Jawanī al-Tijānī. Abū Bakr's students included Muhammad b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Timitī, Muhammad b. Yaʻqūb al-Watarī[312] and Muhammad Fodi Mori b. Muhammad al-Munīr[313]. He was a Tijānī »[314].

Dans la collection de manuscrits arabes de l'université du Ghana, à Legon, on trouve une autorisation de transmettre le *wird* tijānī donnée à Bondoukou, le 16 *safar* 1364/11 février 1944, par « Abū Bakr b. al-Hasan al-Timitī » à un nommé « Harūn b.

311. I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, 2003 : 572.

312. Selon sa notice biographique par les mêmes auteurs, Muhammad b. Ya'qūb al-Watarī al-Bundūqī, Badr al-Din, est né à Bondoukou. Il a eu pour maître Abū Bakr b. al-Hasan b. 'Abd al-Qādir al-Timitī [celui dont il est ici question]. Il a étudié ensuite auprès d'al-Hājj Sālih à Wenchi. Il s'est installé au Barabo et y vivait encore en 1977 (I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 573-574). Wenchi est une ville du Ghana, à 85 km au sud-est de Bondoukou. Barabo est un foyer islamisé à 85 km à l'ouest de Bondoukou.

313. C'est un Saghanogho (I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 551).

314. I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, 2003 : 572.

Bābah Watarī »[315]. On retrouve encore ce Watari/Watara dans la « Julaa Teaching Chain » suwarienne présentée par I. Wilks, et que nous avons commentée ci-dessus. Cette chaîne se termine par « Imam Kunandi b. Malik al-Timiti, to [qui a transmis à] Abu Bakr Karamoko b. al-Hasan al-Timiti, to Harun b. Baba Watara »[316].

Le nom complet d'Abū Bakr signe sa généalogie :

Abū Bakr
– b. al-Hasan – son père (hors succession pour cause d'infirmité physique)
– b. ʻAbd al-Qādir – son grand-père Kadaré, ou Kadary
– b. Muhammad – son arrière grand-père Mahama, ou Mama « Gbèma »
– b. al-Shaikh – son trisaïeul, le fondateur de la lignée des almamys Timité, connu aussi comme *al-Shaikh al-akbar* (ou Abd al-Qādir, dit Assiékou/Al-Seikou Timité)
– al-Timitī – le nom arabisé du lignage Timité.

Il est donc le descendant de trois almamys de Bondoukou, en remontant jusqu'au premier de la lignée.

Akbar Muhammad, qui retrace également sa biographie, apporte des éléments complémentaires :

> « Among the Bondoukou supporters of al-Ḥājj Ṣāliḥ was one of his Timitay students, Karamoko Abū Bakr (Fabakr) b. al-Ḥasan, also known locally as Karamoko Subruni (d. 1957). He was a fourth or fifth generation descendant of ash-Shaikh al-Akbar (d. ea. 1731-2). He began the study of the *Alfiyya*[317] with al-Ḥājj Ṣāliḥ in Bondoukou and completed it with the same in Jinini. It is not clear when he affiliated himself with his shaikh, but it appears to have been either some time close to his teacher's departure for the pilgrimage (1909) or immediately after his return to Bondoukou (1910). Karamoko Abū Bakr's political support for al-Ḥājj Ṣāliḥ during the latter's conflict with Imām Kunandi and the French administration seems to have resulted in his being ostracized from his family. When […] [I] enquired about his descendants and students from the present Imām al-Ḥājj Qudus Timitay, [I] was told somewhat sharply and disinterestedly that their whereabouts are unknown ; indeed few *qabīla* heads admitted knowing anything except his name and that one of his teachers was al-Ḥājj Ṣāliḥ. It was only after I had completed my interviews with the Imām, presented him a customary gift and appeared to be leaving Bondoukou that he stated that Abū was very learned in Arabic, fiqh, Quranic exegesis and local history, and that he died in 1957 »[318].

315. K.O. Odoom et J.J. Holden, Institute of African Studies, *Research Review,* 1968, 4 (2), 98, 1 folio.
316. I Wilks, 2000 : 109.
317. *Al-Alfiyya :* litt. « Les mille » [vers]). Manuel pour débutants qui rassemble sous forme versifiée les points essentiels de la syntaxe arabe.
318. A. Muhammad, 1974 : 255. I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey (*Op. cit.*) indiquent une autre date de décès : Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni est décédé en 1959.

La famille Timité l'avait donc ostracisé, lui qui était, par ailleurs – on peut aussi le noter – de l'autre branche de la famille (Gbèma), pour son soutien à al-Hājj Sālih contre l'almamy Kounandi Timité (qui était, lui, de la branche Fima). L'almamy Kounandi Timité avait pourtant été l'un de ses premiers maîtres, comme le montre la *silsila* suwarienne que nous venons de rappeler.

A. Muhammad s'est intéressé, plus particulièrement, à Karamoko Abū Bakr pour deux raisons : d'une part, il s'agissait d'un Timité qui avait été un disciple et un fidèle soutien d'al-Hājj Sālih ; d'autre part, Abū Bakr avait aussi rédigé quelques textes en arabe, et notamment une *Tadhkira* (2 folios) sur les occupations samorienne, britannique et française à Bondoukou[319]. Nous l'avons déjà utilisée et citée à propos de l'occupation de Bondoukou par Samori (1895-1897).

A. Muhammad signale encore trois autres écrits attribués à Karamoko Abū Bakr / Karamoko Subruni[320] : un poème sur les *'ibādāt*[321], une élégie en l'honneur de al-Hājj Sālih et un poème mettant en garde contre les fautes morales[322].

Les difficultés de Karamoko Abū Bakr Timitī témoignent de l'ampleur du conflit qui avait opposé les deux rivaux, al-Hājj Sālih et Kounandi/Kunandi Timité/Timitay/Timitī, et, avec eux, leurs disciples et partisans dans toute la sphère musulmane qui rayonnait autour de la ville.

Une nouvelle et longue génération : Mahama Timité « Koudouss » (1960-1988)

Nous avons cité à plusieurs reprises l'imam Mahama Timité « Koudouss ». Dans sa forme arabisée, son nom se décline de la façon suivante : Imām al-Hājj Muhammad Qudus b. Ibrāhīm b. Sa'īd al-Timitī.

L'almamy, qui était de petite taille, avait été surnommé, en Gold Coast, *Karamoko Kotia*, « ce qui signifie en abron et en ashanti "le maître coranique de petite taille" » (D. Ouattara, 2013 : 31-32).

Nous allons clore avec lui cette série historique des almamys de Bondoukou. Elle ne s'éteint évidemment pas avec lui[323].

319. Ce texte, intitulé *Tadhkira lil-nās 'an waq'i' lil-nās* (litt. « Rappel aux gens sur les évènements survenus aux gens » (avec la répétition du mot *nās* /"gens" pour la rime), ou mieux, « Rappel à la population sur ce qui lui est arrivé »), qui compte 2 folios (3 pages manuscrites), a été reproduit en arabe, avec présentation et traduction en anglais (A. Muhammad, 1974 : 258-260 (texte arabe) ; 261-264 (trad. anglaise). Il a aussi fait l'objet d'une présentation particulière, par A. Muhammad, dans un article du *International Journal of African Historical Studies* (1977). A. Muhammad a utilisé la photographie d'un exemplaire en la possession de l'imam de Jenene. Comme il l'indique, « the manuscript […] is primarily a religious admonition to the people of Bondoukou and lacks much historical detail » (1977 : 252). Ce n'est donc pas, à proprement parler, un texte historique. Karamoko Subruni avait écrit cette *Tadhkira à* Jenene, où il avait suivi al-Hājj Sālih. Si l'on suit ses propres indications il l'avait composée en *rabī"* II 1351/août 1932 (1977 : *ibid.*).

320. Ces trois textes se trouvent dans la collection de manuscrits arabes du Institute of African Studies, university of Ghana, Legon : IASAR, 153, 224 et 230 (A. Muhammad, 1977 : 252). La même collection contient une autre copie de la *Tadhkira* (IASAR, 247). L'élégie est reproduite dans la thèse d'A. Muhammad : 1974 : 265-266 (texte arabe) et 267-269 (traduction en anglais).

321. *Al-'Ibādāt* : les applications pratiques du *fiqh*, les règles religieuses à observer.

322. A. Muhammad, 1977 : 251-252.

323. Nous ne poursuivons pas l'étude de la dynastie au-delà de Mahama Timité Koudouss. L'institution de l'« imamat central » de Bondoukou a continué son existence avec de nouveaux titulaires. El-Hadj Mahama

L'imām al-Hājj Muhammad Qudus (almamy Mahama Timité Koudouss)
(Akbar Muhammad, Ph. D., 1974 : 146).

D. Ouattara a publié, en 2009[324], une biographie de celui qui fut le 10e imam central de Bondoukou : *L'Imam Mahama Timité « Koudouss » de Bondoukou (Vie et œuvre)*.

Le premier entretien qu'il eut avec lui remontait à 1973. Il s'était alors enquis auprès de lui du passage de Samori à Bondoukou. L'almamy lui avait déclaré à ce sujet : « Lorsque Samory Touré arriva à Bondoukou, j'avais 15 ans. Je faisais partie des jeunes garçons qui accompagnaient le grand imam de la ville [Kounandi Timité] chez Samory … »[325]. D. Ouattara, qui situe l'arrivée de Samori à Bondoukou en 1896 [1895], en conclut que la naissance de l'almamy Mahama Timité pourrait donc se situer en 1881[326]. Dans ces conditions, il aurait eu plus de 90 ans lorsque Akbar Muhammad et Dabila Ouattara s'entretinrent avec lui, et il serait mort plus que centenaire en 1988.

D. Ouattara célèbre les vertus de l'almamy Mahama Koudouss. Il lui prête une enfance difficile, notamment après qu'il eût perdu successivement sa mère[327], alors qu'il était en bas âge, puis son père Ibrahim Timité[328], alors qu'il n'avait pas encore 15 ans. Il était ainsi exposé sans défense aux rivalités internes à la famille. Un de ses proches parents l'aurait obligé à s'expatrier, en le livrant à une famille inconnue[329]. Parlant de ses débuts, l'almamy se décrit lui-même comme « orphelin de père et de mère, n'ayant ni frère, ni sœur, dépourvu de ressources matérielles et financières »[330]. Il eut, dans ces conditions, du mal, dit-il, à trouver une épouse. Des personnes malveillantes s'efforcèrent de décourager, avec succès, le père et la mère d'une promise, en leur tenant ce genre de propos : « Comment peux-tu confier ta fille à ce jeune homme dont les activités consistent seulement à enseigner les enfants, à pratiquer le maraboutage, ici, à Bondoukou, au lieu d'aller exercer le commerce à Kumasi comme le font bon nombre de jeunes de cette ville ?… »[331]. Aux yeux de ces détracteurs, c'est le commerce qui nourrit son homme et cela fait assurément partie de la culture de la ville. Pour toutes ces raisons, le statut social du jeune Mahama Timité était donc alors médiocre.

Timité Koudouss est décédé en 1988. Ismaîla Timité lui a succédé pendant 4 ans (1988-1992) (D. Ouattara, s.d. [2009] : 179). Leurs successeurs les plus récents sont El-Hadj Timité Ibrahim Koudouss (fils de l'imam Mahama Timité Koudous), décédé en mai 2011, et *El-Hadj* Mohamed Timité Kolonga, le 13e de la série, intronisé fin 2011.

324. La date n'est pas indiquée sur l'ouvrage. Elle a été reconstituée par recoupements, notamment d'après les articles parus dans la presse ivoirienne.

325. D. Ouattara, s.d. [2009] :10, citant un entretien avec l'imam le 9 juillet 1973.

326. En fait, Samori est arrivé à Bondoukou au milieu de l'année 1895 et il est resté dans les parages l'année suivante jusqu'en 1897. On doit aussi tenir compte du fait que l'almamy comptait vraisemblablement en années hégiriennes, soit une différence de 165 jours sur 15 ans, ce qui reste négligeable pour notre propos. On admettra donc que l'almamy Mahama Timité Koudouss soit né autour de 1881. Devant Akbar Muhammad, Mahama Timité Koudouss avait situé l'arrivée de Samori en 1894 (A. Muhammad, 1974 : 21, qui souligne cette inexactitude).

327. « Sa mère Awa Timité mourut lorsqu'il était tout petit. À vrai dire il ne l'avait pas connue » (D. Ouattara, *op. cit.* : 12).

328. « Ibrahim Timité, un érudit en islam » (D. Ouattara, *op. cit.* : 12). Il ne s'agit donc pas de l'almamy du même nom.

329. D. Ouattara, *op. cit.* : 12-14.

330. *Op. cit.* : 17.

331. *Op. cit.* : 18.

D. Ouattara n'a pas précisé la position généalogique exacte de Mahama Timité Koudouss. La source Timité consultée par I. Binaté le range dans la branche Fima de la famille Timité. Nous savons seulement, par son nom arabisé, qu'il était fils d'un Ibrāhīm et petit-fils d'un Sa'īd Timitī. Ni A. Muhammad, ni D. Ouattara n'ont enquêté sur ses ascendants.

Mahama Timité Koudouss était essentiellement, un enseignant. On remarque aussi l'allusion à ses pratiques de maraboutage, complément ordinaire de l'activité d'un karamoko dans toute la zone.

Selon D. Ouattara, « c'est auprès du grand marabout Karamoko Wilé qu'il reçut ses premiers enseignements sur la langue arabe et les textes religieux ». Il fit ensuite « des études plus approfondies chez d'autres marabouts dont le plus connu fut l'imam Seydou Kounandi Timité, communément appelé Imam Djiribi »[332].

Il aurait acquis comme karamoko une grande réputation. Des parents de tous les quartiers de la ville lui confiaient leurs enfants, tandis que d'autres élèves, jeunes et adultes, venaient de toute la région pour suivre ses enseignements[333]. Il était l'un de ces Timité réputés dans la cité pour leurs qualités d'enseignants, comme nous l'avons noté ci-dessus. La pratique de l'arabe, notamment, était cultivée chez les Timité[334].

Mahama Timité, qui avait désormais plusieurs femmes et plusieurs enfants, commençait à être débordé par le nombre de ses élèves. Ses tâches d'enseignant ne lui rapportaient pas suffisamment pour vivre. « Outre le maraboutage, il pratiquait la maçonnerie » – une activité qui lui était familière depuis son jeune âge. Il s'agissait de la construction et de l'entretien de maisons en banco[335]. Il se fit aussi agriculteur et commerçant et « s'essaya ensuite au transport en commun »[336]. À l'occasion d'une transaction ratée, il contracta des dettes et eut un contentieux avec un de ses amis. Pour cette raison, le bruit courut que l'administrateur allait l'arrêter et il décida de prendre le chemin de la Gold Coast. C'était vers 1919[337].

Il gagna Japekrom[338], rejoint, quelque temps plus tard, par sa famille et un certain nombre de ses élèves. Il reprit ses activités d'enseignant et se fit prédicateur. Il devint l'imam de cette ville[339]. Entre 1921 et 1935, tout en conservant Japekrom comme base, il visita plusieurs villes importantes de la colonie britannique. Il fit à Kumasi un long séjour, « séjour au cours duquel il avait acquis la confiance de beaucoup de personnes

332. *Op. cit.* : 15.
333. *Op. cit.* : 16.
334. Ainsi, Baba Aly Timité « parle et écrit l'arabe » (ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921 au nom de Baba Aly Timité), comme Kounandi Timité lui-même, dont la fiche de 1912 précisait qu'il « parle, lit et écrit l'arabe » (ANS, 5 G 64, cercle de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Kounandi Timité).Le niveau de Salia Ba était moindre, semble-t-il, car, selon sa fiche, il lisait et écrivait aussi l'arabe, mais ne le parlait qu'un peu, et ne l'enseignait pas (ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et ville de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [v. 1914 ou 1915] ouverte au nom de Salia Ba Timité).
335. *Op. cit.* : 24-25.
336. *Op. cit.* : 25.
337. *Op. cit.* : 25-26.
338. Japekrom est à une cinquantaine de kilomètres au sud de Bondoukou, à proximité de la frontière. On y arrive en se dirigeant plein sud à partir de Sampa, la porte d'entrée en Gold Coast à partir de Bondoukou.
339. D. Ouattara, *op. cit.* : 28-29.

sur l'efficacité de son maraboutage ». Sa réputation arriva jusqu'à la cour royale et il devint un proche de l'Asantehene Prempeh I (m. 1931) aux obsèques duquel il assista[340]. Il consolida ses relations avec son successeur, Prempeh II.

Sollicité, semble-t-il, de façon insistante par ses connaissances à Bondoukou pour qu'il réintègre sa ville, il finit par revenir, avec une grande partie de sa famille et de ses élèves. « En 1939, au grand soulagement de la communauté musulmane, Karamoko Mahama Timité rejoignit Bondoukou avec une grande partie de sa famille et de ses élèves. Il y résida de manière permanente jusqu'en 1949. Il secondait l'imam Baba Ali Timité, consacré grand imam de Bondoukou depuis le 13 avril [*sic*] 1921»[341].

En juillet 1949, il quitta Bondoukou pour entreprendre le pèlerinage. Partant d'Accra, il rejoignit Lagos en avion, puis Kano par le train, et, de là, Tunis, et enfin Djeddah en avion. Il fit le voyage de retour par la route en passant par Khartoum. Mahama Timité Koudouss se prépara aussitôt à un nouveau pèlerinage et s'installa, à cet effet, à Kumasi où il savait pouvoir rassembler les ressources financières nécessaires (on pense à ses liens avec la cour Achanti). Fin juillet 1950, il rejoignit Khartoum par avion et, de là, gagna La Mecque où il retrouva des compagnons de son premier pèlerinage[342].

Lors de ce second pèlerinage, il entama un périple religieux à travers le Proche Orient, notamment en Égypte, recherchant au passage les tombeaux de saints. Pendant une année, il suivit des cours à Al-Azhar. Il visita ensuite Beyrouth, Damas, Amman, Jérusalem, se rendant à la mosquée Al-Aqsa[343]. Il était toujours à la recherche des tombes de saints et de Compagnons du Prophète, multipliant les veillées nocturnes sur leurs sépultures, les retraites spirituelles et les actes de dévotion. C'est de ce séjour à Jérusalem que lui vient son surnom de « Koudouss » (d'après le nom arabe de la cité : al-Quds, « le sanctuaire », « le lieu saint »). Il gagna ensuite Bagdad, où il rechercha un descendant de ʿAbd al-Qadir al-Jilani, le saint éponyme de la confrérie Qadiriyya, en la personne de « Nakilou al-Assiraf », « petit-fils [*sic*] de ce saint ». De lui, « il reçut directement les arcanes de cet ordre religieux »[344]. On sait, en effet, que « le centre de la congrégation [qadiri], à Baghdad, [est] encore dirigé par un descendant direct du saint éponyme »[345]. « C'est donc à la source même de la Qâdriya qu'il fit son initiation ésotérique dans cette voie »[346]. Il visita aussi les lieux saints chiʿites, à Kerbala, Nadjaf, Koufa et Bassora (Basra). De retour au Caire, il se consacra à nouveau aux études à Al-Azhar, pendant vingt mois[347].

Il effectua encore un troisième pèlerinage en 1953 et en profita pour rester à nouveau au Caire pendant onze mois. C'est peut-être à cette occasion qu'il rédigea, selon A. Muhammad, un écrit de *fiqh* dont on connaît seulement le titre et qui fut imprimé sur

340. D. Ouattara, *op. cit.* : 30.
341. *Op. cit.* : 32. La date surprend puisque l'almamy Kounandi Timité était décédé le 10 novembre 1921, et que Baba Ali (Aly) Timité prit ses fonctions peu de temps après.
342. *Op. cit.* : 39.
343. *Op. cit.* : 43-44.
344. *Op. cit.* : 49.
345. P.-J. Luizard, 1990 : 39.
346. D. Ouattara, *op. cit.* : 49.
347. D. Ouattara, *op. cit.* : 53.

place : *Al-Jawāb al-Shāfiʿī ʿan al-tanāzuʾ al-manāfīʾ*[348] (Le Caire, Mustafa al-Halabi and Sons, 1374/1955)[349].

Les gens de Bondoukou s'inquiétèrent d'aussi longues absences. L'almamy Baba Ali était avancé en âge et avait besoin de son adjoint. Les démarches se multiplièrent pour faire revenir Mahama Koudouss. L'administration française se serait mise de la partie demandant elle-même son rapatriement aux autorités égyptiennes[350]. En juillet 1954, Mahama Timité « Koudouss » était de retour à Bondoukou, après cinq ans d'absence. Notons qu'il accomplira une quatrième fois le pèlerinage en 1965[351].

En ces années qui précèdent l'indépendance, les luttes politiques prennent de l'ampleur, notamment entre le PDCI-RDA de F. Houphouët-Boigny et le Parti progressiste de Me Kouamé Benzème. Bondoukou est un enjeu dont chacun voudrait gagner le soutien. L'almamy Baba Ali réunit les sages des différents quartiers qui optent pour le RDA. « Au cours de la réunion, …le sage Karamoko Wilé…ce grand marabout aux pouvoirs mystiques connus et reconnus de tous, révéla que Félix Houphouët-Boigny sortira inéluctablement vainqueur »[352] des élections à venir. Bondoukou choisit donc le RDA, à un moment où l'administration française le considérait comme son adversaire. En 1949, « l'imam Baba Ali Timité […] fut arrêté et déféré à la prison de Grand Bassam »[353]. Il ne cessa de se comporter comme un fervent défenseur du RDA.

Bien avant son départ pour les pays arabes, Mahama Timité Koudouss « avait joué un rôle actif dans le choix que son aîné et cousin l'almamy Baba Ali opéra en faveur de F. Houphouët-Boigny ». Lorsqu'il rallia Bondoukou en 1954, il fut donc mal reçu par les adversaires locaux du RDA et cristallisa sur sa personne l'opposition des anti-RDA[354].

Après son retour, Mahama Timité, le soufi, se distingue par des innovations, dont plusieurs de type réformiste :

- « il commença à traduire en langue dioula les sermons qu'il prononçait en arabe »[355] – s'attirant ainsi l'hostilité des traditionalistes.
- « il ouvrit une école medersa, la première de la région »[356]. On sait que ce type d'école, calqué, dans ce cas, sur le modèle égyptien et celui de l'école occidentale, rompt avec l'école coranique centrée sur la mémorisation du Coran. Elle introduit l'apprentissage de la langue arabe et d'autres disciplines dans des classes à niveaux avec l'aide de manuels modernes.

348. Ce titre est difficile à traduire exactement hors contexte : « La réponse d'al-Shāfiʿī au sujet de la controverse des *manāfiʿ* » (ce dernier mot étant un terme de *fiqh* désignant les bénéfices et les avantages). Mahama Timité, lors de son long séjour au Caire – il avait étudié pendant deux ans à l'université Al Azhar (A. Muhammad, 1974 : 168, n. 1), s'était donc familiarisé avec les positions de l'école shafiʿite, dominante en Basse Égypte.
349. A. Muhammad, 1974 : 168 n. 1. La librairie Mustafa al-Halabi est une grande librairie islamique du Caire, et une maison d'édition. Nous en reparlerons.
350. D. Ouattara, s.d. [2009] : 55.
351. *Op. cit.* : 109.
352. *Op. cit.* : 62.
353. *Op. cit.* : 63.
354. *Op. cit.* : 63-64.
355. *Op. cit.* : 65.
356. *Op. cit.* : 67.

La mosquée de l'imam Koudous, à Bondoukou

Source : http://pixciv.blogspot.com/2013/05/bondoukou-la-grande-mosquee-de-limam.html

– Il instaura l'*i'tikāf*, « une retraite spirituelle à la mosquée lors des dix derniers jours du mois de Ramadan »[357], selon une pratique attribuée au prophète Muhammad. Dans ce dernier cas, la démarche renvoie à une culture proche du soufisme.

El-Hadj Mahama Timité reprit ses enseignements, enrichis des connaissances acquises en Orient. Il se consacra notamment au *tafsīr,* le commentaire du Coran[358]. Sa notoriété intellectuelle en fut accrue.

Parallèlement, il assurait les tâches d'adjoint et d'intérimaire à la tête de la Grande mosquée, en raison de la maladie de l'almamy Baba Ali Timité. Lorsque ce dernier mourut, le 5 janvier 1960, El-Hadj Mahama Timité était prêt pour la succession. Son investiture eut lieu le 30 janvier suivant. Il devait exercer ses fonctions pendant 28 ans. Il mourut à Abidjan, au CHU de Treichville, le 6 septembre 1988[359].

La dernière partie de l'ouvrage de D. Ouattara est consacré aux vertus de l'almamy, ainsi qu'à ses miracles[360]. Il était réputé pour sa générosité, ses bonnes relations avec les non-musulmans, et notamment avec les autorités coutumières : avec Koffi Yoboa, le Gyamanhene, et les Asantehene Prempeh I et II. Excellentes relations aussi avec Félix Houphouët-Boigny, qui payait, entre autres, ses frais d'hospitalisation[361]. Il fit œuvre d'islamisation, écrit l'auteur, ce qui entraîna la conversion d" « une multitude d'incrédules et de polythéistes »[362].

D. Ouattara a asurément fait œuvre de discret apologète. Sans doute a-t-il eu le souci de défendre la mémoire d'un grand imam qui, de son vivant, fut exposé à de multiples critiques. À l'occasion d'un problème juridique posé par le 3e mariage d'une dame divorcée, en 1956, tous les griefs contre l'imam (soutien au RDA, réformes religieuses) se conjuguèrent, « et la ville de Bondoukou connut malheureusement, de ce fait, des troubles sociaux graves entre partisans et adversaires d'El-Hadj Mahama Timité »[363]. L'avènement de l'indépendance sous la direction du PDCI-RDA allait, au contraire, consolider sa position : il avait fait le choix du vainqueur.

Nous avons donc affaire à un personnage de haute volée : il n'était pas donné à beaucoup d'Africains de voyager par avion dans les années 1949-1950. Lui en avait acquis l'autorité, l'entregent et les moyens financiers. Quatre fois *hajji,* il a été le premier de la dynastie à ajouter un tel titre au capital symbolique des Timité. Comme acteur politique, comme gardien de l'histoire des Timité aussi, il a été le continuateur, dans un nouveau contexte, de l'almamy Kounandi Timité. Plus que Kounandi Timité, il apparaît

357. *Op. cit.* : 69.
358. *Op. cit.* : 70.
359. *Op. cit.* : 124.
360. *Op. cit.* : 80-124.
361. *Op. cit.* : 97-98.
362. *Op. cit.* : 110.
363. *Op. cit.* : 64-65.

comme un soufi : il ne cesse de rechercher les tombeaux de saints à chaque escale en Orient, dormant à leur contact. À Bondoukou, il est souvent en prières et multiplie les *dhikr*[364]. Il est d'ailleurs dignitaire de la Qadiriyya, après une transmission à Bagdad, comme on l'a dit, des mains d'un descendant du fondateur. « À ce titre, il eut à initier nombre de fidèles dans cette voie ésotérique »[365].

Ce sont ces différentes qualités (ses multiples pélerinages, ses pratiques mystiques, son rang dans la Qadiriyya, son haut niveau de savoir acquis, aussi bien à Bondoukou qu'à Al-Azhar, et au cours de ses voyages) qui ont sans doute compensé, chez Mahama Timité Koudouss, sa médiocre position sociale de départ et contribué à faire de lui le collaborateur direct de l'almamy ʿAli b. Ibrahim (Baba Aly Timité). Son soutien au PDCI-RDA, sa proximité évoquée avec Félix Houphouët-Boigny, d'abord sources de tensions locales, ont fini par consolider sa situation jusqu'à son accession aux fonctions d'almamy de Bondoukou, l'année même de l'indépendance de la Côte d'Ivoire.

Conclusion

Bondoukou comptait en son sein un concentré de pouvoirs superposés et parfois opposés : les quartiers/*qabila* de la ville, leurs lignages et leurs chefs, les marchands, les karamokos, l'almamy de la Grande mosquée et la résidence coloniale, les partisans et les adversaires des Timité, sans parler des conflits internes à ceux-ci. Même s'il était géographiquement situé à distance, le siège du pouvoir Abron avait aussi ses relais dans la cité et il y exerçait son influence.

Enjeu entre les Achanti et les Abron, entre les Britanniques et les Français, Bondoukou, contrairement à Kong et à Bouna, a traversé les orages avec des dégâts relativement minimes. Samori, notamment, fut circonvenu. Le pouvoir colonial, qui a exercé ici son autorité pendant 70 ans, a dû compter avec l'institution imamale. Des almamys politiques, tels Kounandi Timité et Mahama Timité Koudouss, surent négocier avec les puissants du moment et assurer la continuité, non sans quelques incidents et difficultés de parcours.

Dans la mémoire coloniale, l'almamy Kounandi Timité était devenu la figure emblématique de la ville. La mémoire actuelle retient comme figure tutélaire « Imam El-Hadj Koudous », dont on célèbre le grand savoir islamique et les vertus de sainteté. L'ouvrage de D. Ouattara prend place dans cette célébration. La position acquise par l'imam Mahama Timité Koudouss dans la ferveur locale signe le changement d'époque.

Ce monde clérical de Bondoukou était tourné, de façon privilégiée, vers le Ghana tout proche. C'est là que se trouvait Begho, son foyer originel à la fois historique et mythique. Mais la mémoire du passé n'était pas sa seule motivation. Comme on l'a observé, le pays voisin est surtout apparu, de façon régulière, comme un lieu de refuge, de formation et de ressourcement, de mobilisation de moyens financiers aussi. Imams et karamokos de Bondoukou y avaient leurs maîtres et une partie de leurs familles. Ils jouaient de cette frontière. Ils étaient attachés à leurs points d'appui en Gold Coast/Ghana, espaces de liberté où ils pouvaient échapper à la surveillance du pouvoir colonial

364. *Op. cit.* : 107.
365. *Op. cit.* : 108.

français (le britannique étant plus permissif à cet égard, et toujours désireux de récupérer quelques notabilités locales). Nous avons eu l'occasion de nommer plusieurs de ces points d'appui et de repli, tels Sunyani, Fugula et Banda, proches de Bondoukou, ainsi que Wenchi, Japekrom et le carrefour commercial de Salaga.

Du côté français/ivoirien, l'autorité des almamys de Bondoukou dépassait la ville et s'étendait à d'autres musulmans du « cercle de Bondoukou », quoique de façon inégale, celle-ci diminuant plus ou moins au fur et à mesure de l'éloignement de la ville. De façon significative, l'un des cantons du cercle, proche de Bondoukou, était précisément désigné sous le nom de « Canton de l'Almamy ».

Les villages musulmans du « cercle de Bondoukou »

En pays Abron et Koulango, les Dioula avaient constitué des réseaux de circulation et créé des enclaves. Ainsi s'affirmait une présence musulmane active sur les axes de communication de l'intérieur.

En 1911, dans une monographie du cercle[366], comme il a déjà été indiqué, l'administrateur notait que les musulmans étaient très minoritaires et que, en dehors de Bondoukou et de Bouna, il n'y avait que trois autres almamys dans le pays, à Sorhobango[367], Bondo[368] et Yérébodi[369]. Si l'on consulte les documents administratifs, dix ans plus tard, une telle présentation apparaît cependant trop restrictive.

Selon Tauxier, le cercle de Bondoukou (sans la circonscription de Bouna, qui lui est un moment rattachée et a un statut particulier[370]), compte alors 7 088 musulmans dans les villages où ils sont présents[371]. Sur ces 7 088, la part du Barabo représente un peu moins de la moitié, soit 3 249[372]. La population du cercle (sans Bouna), établie d'après le même appareil statistique, est de 55 133 habitants[373], soit une proportion de 12,85 % de musulmans. Mais ces musulmans sont concentrés le long de certains axes ou dans des zones particulières : Bondoukou et les villages aux alentours, le Barabo et le Nasian, et sur les pistes du commerce.

Tauxier a dressé ce qu'il appelle une « liste des villages musulmanisés du cercle de Bondoukou »[374]. Ce document sous forme de tableau comporte dix colonnes : cantons, villages, musulmans, « fétichistes », population totale, écoles coraniques, mosquées,

366. Monographie du cercle de Bondoukou, année 1911 (Archives Yves Person, 4 B).
367. Sorhobango, ou Sorobango, est à 30 km au nord-est de Bondoukou.
368. Bondo-Dioula est à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de Bondoukou. Il compte 526 habitants selon Tauxier (1921 : 434).
369. Yérébodi, ou Yérobodi, est un village situé environ 120 km à l'ouest de Bondoukou.
370. Entre 1899 et 1932, la subdivision de Bouna, placée selon les périodes, sous administration civile ou militaire, est rattachée au cercle de Bondoukou, mais elle constitue une entité relativement autonome (J.-L. Boutillier, 1993 : 7).
371. L. Tauxier, 1921 : 558. D'après la même statistique, la population totale de ces villages où les musulmans sont présents est de 11 214 habitants.
372. Totalisation de la population musulmane indiquée par Tauxier pour chaque village du Barabo (1921 : 555-557).
373. L. Tauxier, 19221 : 41-42.
374. L. Tauxier, 1921 : Appendice XV : 554-558. Même à l'époque, l'adjectif « musulmanisé » est rare.

mosquées Diouma, « maqams[375] ou simples lieux de prières, observations ». Sans qu'une indication de source soit donnée, cette liste est visiblement issue des bureaux du cercle dont Tauxier venait d'exercer le commandement[376]. Nous la retrouvons, sous une forme abrégée, et avec plusieurs coquilles, dans l'ouvrage de Marty.

Nous allons utiliser la liste de Tauxier en plusieurs temps de façon à hiérarchiser les données qu'elle contient.

Tauxier dénombre 47 villages, « musulmanisés » à divers titres dans le cercle de Bondoukou. Sur ces 47 villages, 13 ont une population musulmane mais aucune institution islamique connue et 20 n'ont qu'un simple maqam, sans autre accompagnement institutionnel. Il en reste donc 14 pourvus d'au moins un lieu de culte (le plus souvent une mosquée, quelquefois un simple maqam) et, en même temps, d'une ou deux écoles.

Ces villages sont classés par leur canton de rattachement : le « canton de l'Almamy[377] », le Barabo, le Nasian (Nassian) et quelques autres moins importants.

Ainsi énumérés par canton, nous commencerons par les 14 villages dotés de plusieurs institutions islamiques. La présence, dans la plupart d'entre eux, d'une mosquée Diouma, mosquée du Vendredi (qui peut être la mosquée enregistrée dans la colonne précédente, et non une mosquée supplémentaire[378]) indique qu'il s'agit d'un lieu de rassemblement hebdomadaire de la communauté musulmane du village et des environs. Cela confère à un tel village un statut, pourrait-on dire, de village musulman « de plein exercice ».

– Canton de l'Almamy :
Bondoukou : 8 écoles, 2 mosquées, 1 mosquée Diouma.
Sorobango : 1 école, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Bondo-Dyoulas : 3 écoles, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Pougoubé : 1 école, 1 maqam.
Syé-Koyo : 1 école, 1 maqam.

– Canton du Barabo :
Avouahikoro : 1 école, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Bandakagni-Sokoura : 2 écoles, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Bandakagni-Tomoura : 2 écoles, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Kokoyadougou : 2 écoles, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma, 1 maqam.

375. Le maqam est un emplacement à ciel ouvert de quelques mètres carrés, dont la limite est marquée par de grosses pierres, des branchages ou d'autres objets. *Maqām,* en arabe, désigne simplement un site, un endroit, un emplacement.

376. Tauxier a commandé le cercle de Bondoukou de juillet 1918 à août 1920. Il a publié son ouvrage sur Bondoukou l'année suivante.

377. L. Tauxier, 1921 : 434. Le « canton de l'Almamy », qui compte une dizaine de villages autour de Bondoukou, est une création française. Il avait été constitué en 1898 « pour reconnaître les services à nous rendus par l'almamy Kounandi Timité ». Les villages, ainsi rattachés à son autorité coutumière, avaient été retirés de l'obédience des chefs locaux, notamment Abron.

378. Lorsqu'il y a une mosquée Diouma, cela ne veut pas dire qu'elle s'ajoute aux mosquées, ou à la mosquée, déjà indiquées dans la colonne précédente du tableau, mais que l'une de celle-ci, ou la mosquée unique, a le rang de mosquée Diouma. Ainsi Tauxier indique-t-il, à propos de la mosquée de Sorobango : elle « est unique, donc diouma » (L. Tauxier, 1921 : 555).

Sanguieuhui : 2 écoles, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Talahini Sokoura : 1 école, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Talahini Tomoura : 1 école, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.
Yérébodi : 1 école, 1 mosquée, 1 mosquée Diouma.

– Canton de Nasian
Saminassé : 1 école, 1 maqam.

Sur ces 14 villages dotés d'au moins un lieu de culte et d'une ou deux écoles, 11 d'entre eux (3 relevant du canton de l'Almamy et 8 de celui du Barabo), sont dotés d'une mosquée Diouma. Nous allons nous attacher plus particulièrement à eux.

Les chiffres de population reproduits par Tauxier permettent de préciser le poids numérique de ces 11 localités[379].

Principaux villages musulmans du cercle de Bondoukou (cantons de l'Almamy et du Barabo) : ceux dotés d'une mosquée du Vendredi. (d'après L. Tauxier, 1921 : 555-558)

Nom du village	Nombre de musulmans	Nombre de « fétichistes »	Population totale
Bondoukou	2 078	568	2 646
Sorobango	445	687	1 132
Bondo-Dyoulas	526		526
Avouahikoro	250		250
Bandakagni-Sokoura	706		706
Bandakagni-Tomoura	177		177
Kokoyadougou	230		230
Sanguieuhui24	504		504
Talahini Sokoura	64		64
Talahini-Tomoura	209		209
Yérébodi	350		350
Total général	**5 539**		**6 794**

Dans le canton de l'Almamy, les trois gros centres de Bondoukou, Sorobango et Bondo-Dyoulas, polarisent la population musulmane. Les huit autres villages réputés avoir une mosquée Diouma relèvent du canton du Barabo et sont ceux où la population est exclusivement musulmane. En chiffres arrondis, les 11 villages du cercle de Bondoukou dotés de mosquées Diouma totalisent, autour de 1920, 5 500 musulmans sur les 7 000 recensés dans l'ensemble du cercle. Tout en tenant compte des incertitudes et des insuffisances propres aux statistiques coloniales, nous retiendrons le dispositif global qu'ils dessinent. C'est principalement dans ces villages que se rassemblent les musulmans du cercle. Nous ferons ensuite une place à un troisième canton, celui de Nasian, qui, dans l'ouvrage de Tauxier, compte 6 villages « musulmanisés », mais qui ne possèdent aucune mosquée, et à quelques autres cantons mineurs qui sont dans le même cas.

379. L. Tauxier, 1921 : 555-558.

Le canton du Barabo

Compte tenu du poids numérique des musulmans dans le Barabo, nous commencerons par ce canton. Tauxier décrit « […] le Barabo, région qui s'étend de l'Abron le long de la Comoë jusque vers le district de Nasian [au nord]. Il est peuplé d'une colonie mandé très nombreuse venue du Diammara [Diammala] et du Tagouano[380] […]; les centres les plus importants sont Sandui, [ou Sandoui, Sangiueuhui, Sangueï], Yoroboudi [ou Yérobodi] et Talagnini [Talahini[381]] »[382].

Il ajoute: « Le Barabo, qui se forma probablement par l'arrivée des Dyoulas au moment même où les Abrons faisaient peu à peu la conquête du pays, fut aussi respecté comme canton et conserva ses chefs dyoulas ainsi que certaines prérogatives, par exemple celle d'être un lieu d'asile inviolable pour les captifs abrons fugitifs »[383].

Kodjo souligne la place du Barabo au sud de la zone d'influence du Kpon-Gènè (Kong) et compte ses villages Dioula parmi les têtes de pont mises en place au XVIIIe siècle au service de Kong. « L'ensemble des colonies du Barabo reçut le statut de province autonome et fut confié à Karakara Watara, l'un des frères du faama [Seku Watara] »[384]. Kong entrait ici en concurrence directe avec le pouvoir Abron naissant.

Les rois Abron ont fait face à cette concurrence et pris les dispositions nécessaires pour organiser le contrôle de la région. ils ont fait appel à des Dioula pour quadriller le Barabo. Ainsi le Gyamanhene « Kofi Sono [milieu du XVIIIe siècle] soumet les Kulango de Nasian et du Barabo; il invite les Dioula à s'établir dans cette dernière contrée »[385]. Cette installation aurait eu lieu autour de 1750[386]. « C'est également vers les communautés dyula en tant que telles qu'il [Kofi Sono] se tourne, soit pour nouer avec elles des alliances aussi étroites que possible, soit pour leur ménager à l'intérieur même du royaume une place privilégiée »[387]. Il institue ainsi la présence « de multiples conseillers dyula, qui seront connus sous le nom de Kofi Sono Nkramofo, "les musulmans de Kofi Sono" »[388]. C'est le début d'une coopération suivie entre le siège Abron et les Dioula. Face à la concurrence de Kong et de Bouna, il était important pour le Gyaman d'avoir des Dioula de son côté.

L'intérêt du Barabo tenait à sa place stratégique. Au Barabo, écrit Braulot, lieutenant d'Infanterie de marine, envoyé en mission de reconnaissance dans la région en 1893, « se croisent les routes de Kong, de Bouna, de Bondoukou et de Mango [Anno], de la forêt et de la côte. Les Dioulas voyageurs et les étrangers y affluent de toutes parts […] C'est dans le Barabo que les Haoussas s'approvisionnent de kolas »[389]. Kodjo, qui commente ce rapport, ajoute que « depuis le XVIe siècle, le Barabo connaissait une impor-

380. Le Diamala se trouve entre Groumania et Bouaké. Satama-Sokoura est l'un de ses centres. Les Tagouana sont plus à l'ouest, autour de Katiola. Il est donc ici question de migrants venus de l'ouest.
381. Tauxier précise en note: « Talagnini, c'est Talahini ».
382. L. Tauxier, 1921: 113.
383. L. Tauxier, 1921: 335.
384. G.N. Kodjo, 2006: 120.
385. E. Terray, 1987: 38.
386. E. Terray, 1987: 54.
387. E. Terray, 1995: 467.
388. *Ibid.*
389. Rapport Braulot, 1893 (ANOM, Côte d'Ivoire III), cité par G.N. Kodjo, 2006: 121.

tante activité de tissage liée aux émigrants haoussa […] ; celle-ci atteignit son apogée au XVIIIe siècle »[390]. Les routes du commerce dioula et haoussa, les plus importantes en Afrique de l'Ouest, venaient donc ici à la rencontre.

On trouve, dans le procès-verbal d'une séance de la Société de géographie en 1895, un compte rendu de cette mission Braulot. Celui-ci redescendait alors de Kong et, indésirable à Bouna, se dirigeait vers Bondoukou. « Il visita en détail le Barabo, et les centres dioula très importants de Yoroboudi, Sanguehui, Bandakagni. Ces trois villes, si rapprochées qu'on pourrait dire qu'elles n'en forment qu'une seule, sont, avec Kourounsa[391], les points d'où les gens de Kong, de Bouna et de Bondoukou tirent le coton brut et les noix de kola. La mission séjourna quelque temps dans le Barabo, tant à cause des difficultés de l'hivernage que dans l'intention d'étudier d'une manière plus complète ce pays, que traverse la vraie route commerciale qui va de la côte à Kong, […] À Amenvi ou Zaranou, capitale du roi [Abron]Ardjoumani, la mission reçut le meilleur accueil et s'efforça de rattacher plus étroitement aux intérêts français les chefs du pays, sollicités par des influences contraires [britanniques] »[392].

Trois des principaux centres Dioula du Barabo sont cités dans ce compte rendu, ainsi que la mention de leur grande proximité. Nous allons les retrouver en bonne place dans nos sources. La position du Barabo sur les routes du commerce et la nature des marchandises recherchées à l'époque (coton et noix de cola) sont, en outre, clairement indiquées. Le Barabo apparaît donc comme un pôle d'attraction pour les commerçants, notamment pour ceux venus du Nord.

Si l'on en croit les chiffres reproduits par Tauxier, Dioula et Koulango sont en nombre à peu près égal au Barabo : « 2 538 Dyoulas » et « 2 406 Koulangos »[393]. Nous verrons que certains de ces Koulango sont, en outre, localement islamisés. Tauxier explique, par ailleurs, que les Dioula du Barabo ne sont pas issus de Begho comme ceux de Bondoukou, mais des pays de l'ouest[394]. Cette thèse peut être discutée. C'est, en tous cas, l'indication d'une historicité Dioula différente de celle de Bondoukou et indépendante des récits d'origine liés à Begho.

L'organisation géographique des villages musulmans du Barabo

Si l'on se tourne vers les cartes anciennes, nous pouvons reconnaître les principaux lieux cités ci-dessus.

Sur la carte de Richard Régnauld de Lannoy de Bissy (1891), la route de Bondoukou vers l'ouest, à travers le Barabo, passait par Sapia, poursuivait vers le village carrefour de

390. G.N. Kodjo, 2006 : 121.

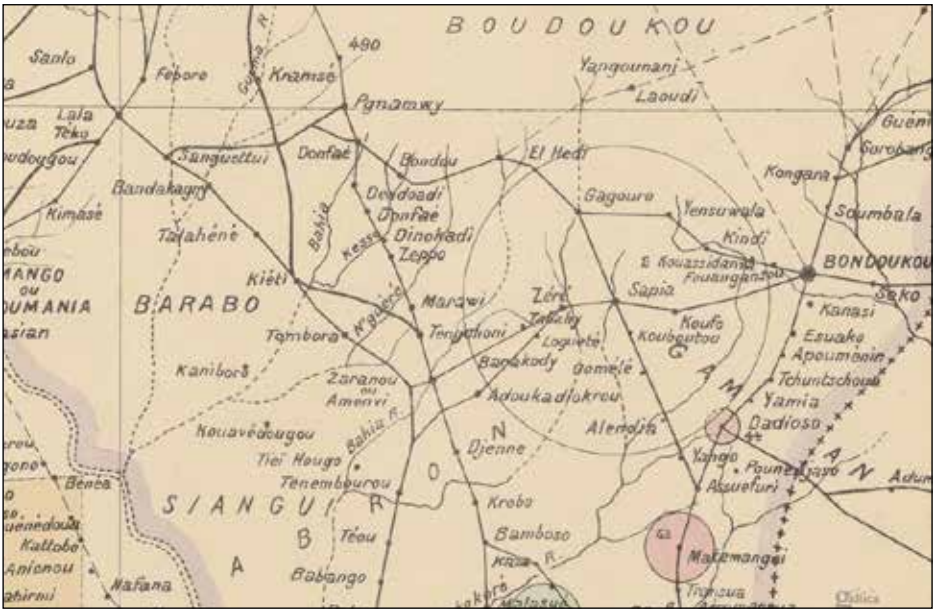
391. Kourounsa est un village situé au nord de Yérobodi (Il figure sur la carte de Régnault de Bissy (1891). Carte de l'Afrique au 1 : 2 000 000, 24, Segou Sikoro : Afrique (région centrale) [dressée et dessinée par Régnauld de Lannoy de Bissy. Paris, Service géographique de l'armée, 1891].

392. *Compte rendu des séances de la Société de Géographie.* Procès-verbal de la séance du 4 janvier 1895. Paris, Société de Géographie, 1895 : 7-8.

393. L. Tauxier, 1921 : 432.

394. Tauxier les fait venir, notamment, comme il est dit plus haut, du Diamala et du Tagouana (1921 : 113). Ses informateurs locaux lui ont aussi déclaré que les Dioula du Barabo seraient venus du pays de Ségou, après une escale à Mankono. Tauxier situe cette migration vers la fin du XVIIIe siècle. Tout cela reste conjectural (L. Tauxier, 1921 : 128-129).

Extrait de la carte de Richard Régnauld de Lannoy de Bissy (1891).
On relève aussi, sur cette carte, les positions de Sorobango, au nord de Bondoukou, et de Nasian, au nord du Barabo. Source : Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans GE DD-411 (24-1891). Distances : Bondoukou-Groumania : environ 170 km – Bondoukou-Yérébodi : environ 100 km.



Extrait de la carte de A.-J. Bourdariat (1902)

Source : Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE C-2858

« Zaranou »[395] et remontait ensuite vers le nord-ouest, vers « Sandoui » (transcrit aussi Sangueï, Sanguieuhui, Sanguehi) et « Yoroboudi » (ou Yérobodi)[396].

La carte de Bourdariat (1902) apporte de nouvelles précisions.

Les pistes apparaisssent plus clairement. On reconnaît, le long de l'axe S.E./N.O., les villages de « Tombora » [Bandakagni-Tomora], Kiéti, Talahéné [Talahini], Bandakagny[-Sokoura] et Sanguettui [Sangueï]. Dans une autre direction, on note aussi le village de Bondou [Bondo, Bondo-Dyoula], au nord-ouest de Bondoukou et à la verticale de « Zaranou ou Amenvi ».

Les villages entièrement et partiellement musulmans du canton du Barabo en 1910-1920

Nous allons reprendre, pour le seul Barabo, les chiffres des « villages musulmanisés » fournis par Tauxier et déjà cités plus haut, et nous distinguerons, d'abord, les villages entièrement musulmans de ceux qui ne le sont, dans des proportions variées, que partiellement. Deux tableaux sont présentés à cet effet ; en premier lieu, les 10 villages du Barabo entièrement musulmans, puis les 16 villages partiellement musulmans.

10 villages entièrement musulmans du Barabo **(L. Tauxier, 1921 : 555-557).**

Nom du village	Population totale
Avouahikoro (Avouahikro)[1]	250
Bandakagni-Sokoura	706
Bandakagni-Tomoura	177
Bangbo[2]	81
Febogoro[3]	48
Kokoyadougou[4]	230
Sanguieuhui (Sangueï)	504
Talahini-Sokoura[5]	64
Talahini-Tomoura[6]	209
Yérébodi	350
Total	**2 619**

1. Il s'agit de Aviahikro, ou Awahikro, un village proche du Comoé, situé à 22 km au N.O. de Delaware et à 40 km de Yérobodi dans la même direction. Une piste mène successivement de Yérébodi à Sanlo, puis à Aviahikro.
2. Bangbo (ou Gbango) est à 12 km au S.E. de Bandakani-Sokoura.
3. Ce village n'est pas identifié.
4. Ce village n'est pas identifié.
5. Télahini-Sokoura (ou Talahani-Sokoura) est à 2 km au nord de Sanguéhi/Sangueï, à 4 km à l'est de Yérébodi et à 3 km au N.E. de Bandakagni-Sokoura. Il fait partie de cette conurbation Dioula située à la limite occidentale du Barabo.
6. Télahini-Tomoura (ou Talahani-Tomora) est à 6 km au S.E. de Bandakagni-Sokoura.

Aucun de ces villages entièrement musulmans n'atteint alors 1 000 habitants. Deux d'entre eux ont même une population inférieure à la centaine. Ce sont donc de petits effectifs, qui sont à l'échelle de la population du canton, elle-même réduite.

395. Zaranou, ou Amenvi (Amanvi), était la capitale du Gyamanhene Ardjoumani à la fin du XIXe siècle.
396. Carte de l'Afrique au 1 : 2 000 000, 24, Segou Sikoro : Afrique (région centrale) / [dressée et dessinée par Régnauld de Lannoy de Bissy. Paris, Service géographique de l'armée, 1891. (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5969665h/f1.zoom.r=Cartes%20Cote%20d%27Ivoire%20S%C3%A9gou.langFR)

***16 villages partiellement musulmans du Barabo* (L. Tauxier, 1921 : 555-557). Les musulmans sont majoritaires dans 4 d'entre eux.**

Nom du village	Musulmans	« Fétichistes »	Population totale
Deléwaré[1]	20	55	75
Kamélé[2]	164	100	264
Kiéti[3]	40	21	61
Kimassi[4]	20	48	68
Kondourou-Bango	30	110	140
Kouadiodima-Bango	20	149	169
Kouadiokoto[5]	80	50	130
Kouakrou-Kankouro[6]	10	26	36
Kouassikrou[7]	40	173	213
Logotan (Ou Loratan)[8]	30	63	93
Mandamm[9]	15	103	118
Namasi[10]	20	238	258
Pala[11]	100	85	185
Salo[12]	16	110	126
Sandégué[13]	10	33	43
Sèguéti	15	41	56
Totaux	**630**	**1 405**	**2 035**

1. Déléwaré (ou Dalawaré) est situé à 19 km au N.O. de Yérébodi.
2. Kamélé est situé sur l'actuelle route A10 (qui vient de Bouaké) à 12 km à l'est de Logotan, à 12 km au S.O. de Bandakagni-Sokoura et à 13 km au sud de Yérébodi.
3. Kiéti est situé à 17 km au S.E. de Bandakagni-Sokoura.
4. Kimassi (ou Kémassi) est situé à 8 km au nord de Logotan.
5. Kouadiokoto est situé entre Madam (à 7 km) et Namassi (à 4 km) et à 24 km au S.E. de Bandakagni-Sokoura.
6. Il s'agit vraisemblablement de Kouakou-Kankrou, un village proche de l'actuelle A 10, entre Kamélé (à 7 km au N.O.) et Sandégué (à 5 km au S.E.).
7. Il pourrait s'agir de Kouassidougou qui est entièrement cerné par plusieurs villages de la liste : Gbango (à 10 km au N.O.), Kiéti (à 5 km au N.O.), Namassi (à 8 km au sud), San Negue, ou Sandégué, (à 15 km au S.E.), et Bandakagni-Tomoura (à 17 km à l'est). Bandakagni-Sokoura est à 22 km au N. O. C'est un autre « couloir Dioula », au cœur du Barabo.
8. Logotan est situé sur l'actuelle route A10 (qui vient de Bouaké) à 17 km au S.O. de Yérébodi et à 20 km au S.O. de Bandakagni-Sokoura.
9. Dans une fiche de renseignement (voir ci-après), on a aussi trouvé l'orthographe « Madam », aujourd'hui usuelle. Rappelons que Madam se trouve entre Sandégué (à 6 km à l'ouest) et Namassi (à 10 km à l'est). Il est à 19 km au S.E. de Bandakagni-Sokoura.
10. Namassi est situé sur l'actuelle route A10 à 17 km au S.O. de Bandakagni-Tomoura et à 24 km au S.E. de Gbango.
11. Pala est à 5 km au N.E. de Talahini-Tomoura (lequel est à 6 km à l'est de Bandakagni-Sokoura).
12. Il s'agit vraisemblablement de Sanlo, qui est à 16 km au nord-ouest de Yérébodi.
13. Sandigué (ou Sandégué, ou encore San Negué) est situé à moins de 30 km au sud-est de Bandakagni-Sokoura et à 16 km à l'ouest de Namassi.

Ce sont là de petits villages, où la population est faible, et le nombre de musulmans, le plus souvent minoritaires, d'autant plus limité.

Le nombre de musulmans dans les 26 villages « musulmanisés » du Barabo est donc de 2 619 (dans les villages entièrement musulmans) et 1 405 (dans les villages partiellement musulmans), soit un total de 4 024 sur une population totale (dans ces 26 villages) de 4 654 habitants. Les « fétichistes », notamment Koulango, Abron et Agni, ne représentent que 630 personnes dans les villages partiellement musulmans[397].

397. Ces 630 « fétichistes »représentent 13, 5 % de l'ensemble de ces 26 villages. Ils ne sont, en fait, présents que dans les 10 villages partiellement musulmans, où ils représentent 30, 96 %.

Plusieurs rapports peuvent être établis à partir de ces chiffres. Selon les mêmes statistiques, le Barabo compte 4 024 musulmans sur une population totale du canton où sont décomptés 4 944 habitants[398]. C'est dire, tout d'abord, si l'on compare la population totale des 26 villages (4 654) à celle du Barabo (4944) que presque toute la population du canton se trouve dans les villages entièrement et partiellement musulmans. À l'échelle du canton, les musulmans représentent donc 81, 3 % de la population du Barabo, soit un peu plus des 4/5èmes. À l'échelle du cercle, d'autre part, on peut mettre en relation le chiffre des musulmans du Barabo, soit environ 4 000, avec les 7 000 évalués pour l'ensemble du cercle : ils représentent 57 % de ce total, soit plus de la moitié des musulmans du cercle de Bondoukou (hors Bouna).

Quelle que soit la valeur relative de ces chiffres, ceux-ci donnent une idée du poids du Barabo musulman, à la fois pôle d'attraction économique et islamique sous la protection du pouvoir Abron.

La confrontation entre l'ouvrage de Tauxier (1921) et celui de Marty (1922)

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, Marty a utilisé les mêmes matériaux. Il a eu accès aux mêmes tableaux que Tauxier, mais l'usage qu'il en fait révèle de multiples faiblesses, dues apparemment à une compilation trop rapide et à un défaut de relectures. Compte tenu de l'autorité acquise par l'ouvrage de Marty, il convient de les signaler et de les rectifier.

Après avoir noté, de façon quelque peu restrictive, que « les villages notoires [du Barabo] par leurs écoles et leurs mosquées sont : Bandakiani [*sic*][399], Sandiewi, Talakini [Talahini] et Kouroumambila [?][400] »[401], Marty, comme il le fait souvent, à la fin d'une section, procède à une énumération rapide de personnages ou de villages qu'il n'a pu introduire auparavant, de façon à conserver, sans approfondir, des données jugées utiles. Il dresse ainsi, pour le Barabo, une liste complémentaire des « autres villages musulmans de Barabo »[402], où fourmillent différentes coquilles typographiques, qui déforment parfois l'orthographe de ces villages, au point de rendre certains d'entre eux impossibles à identifier.

Sur ces noms de villages, nous avons relevé quatre cas d'erreurs, qui relèvent visiblement de la confusion entre des lettres dont le tracé manuscrit est proche. Les transcriptions de Tauxier, généralement conformes aux noms connus de ces villages, ont été mises entre crochets, après le toponyme enregistré par Marty, qui est, lui, mis entre guillemets simples : « Anoualiokoro » [Avouahikro], « Tébagoro » [Fébagoro], « Kohotadougou » [Kokoyadougou], « Kouékrou-Koukourou » [Kouakrou Kankourou, Kouakou Kankro][403].

398. L. Tauxier, 1921 : 432.
399. Chez Marty, le nom du village est successivement orthographié « Bandakiani » et « Bandakiami-Sokoura » (p. 229), et « Bandakani-Sokoura » (p. 230).
400. Ce nom n'a pas été identifié.
401. P. Marty, 1922 : 229.
402. P. Marty, 1922 : 231-232.
403. P. Marty, 1922 : 231. Le « v » est devenu « n », le « F » est devenu « T » (en majuscules de l'époque, ces lettres ont un tracé très proche), le « k » est devenu « h », et le « an » est devenu « ou ».

Quelques erreurs de relevés portent aussi sur les chiffres. Nous avons observé plusieurs cas de ce genre : à Namassi, Marty compte «298 Koulango, dont 20 islamisés », là où Tauxier compte « 20 musulmans, 238 "fétichistes", 258 habitants[404] » (258 est devenu 298). À Salo, ou Sanlo, Marty (qui appelle ce village « Lalo ») compte « 126 musulmans, dont 16 [Koulango] islamisés », là où Tauxier mentionne 16 musulmans et 110 « fétichistes » (126 est donc le total des habitants, non celui des musulmans)[405]. À Pala, Marty compte « 185 musulmans, dont 10 [Koulango] islamisés », là où Tauxier compte 100 musulmans et 85 « fétichistes »[406]. Comme la source est visiblement la même pour les deux auteurs, il ne s'agit donc pas de variations, mais de défauts de lecture ou de copie, ou de coquilles typographiques.

La fabrication pure et simple d'un mot donne un autre exemple de ce type d'erreur. À propos de ces villages du Barabo, Marty emploie régulièrement le mot « touron ». Partout où Tauxier mentionne des « maqams », Marty parle de « tourons »[407]. Le maqam est un emplacement à ciel ouvert de quelques mètres carrés pour effectuer les prières, dont la limite est marquée par de grosses pierres ou d'autres objets. Le terme « touron », pour désigner un maqam, est inconnu. En fait, « maqam se dit bourou en dyoula »[408]. « Bourou » est donc devenu « touron », à la faveur d'une de ces recopies fautives, dans l'ouvrage de Marty[409].

La confrontation entre les relevés de Tauxier et ceux de Marty sont assurément à l'avantage du premier. Il y a trop d'inexactitudes avérées du côté du texte de Marty pour qu'on ne lui préfère pas systématiquement l'édition de Tauxier, étant entendu que les noms de villages, les répartitions entre appartenances religieuses et les chiffres utilisés sont issus d'un recensement de l'administration du cercle, et doivent donc être considérés dans les limites du genre. On admettra cependant qu'ils donnent une représentation de la géographie et de l'ethnologie religieuses du canton du Barabo autour de de 1920 telles que l'administration du cercle les avait constituées et construites. Cette précaution d'usage étant posée, il est possible de retenir l'architecture d'ensemble comme un outil de connaissance à ne pas négliger.

Les karamokos des villages du Barabo (années 1910 et 1920)

Nous allons maintenant rassembler, sur ces différents villages, les informations, notamment celles nominatives, dont nous disposons.

Bandakagni-Tomora

Bandakagni-Tomora (ou Bandakagny, Bandakani, et Tomoura, Tombora, Tomboura)[410] est le premier village islamisé notable du Barabo, lorsque l'on vient de

404. P. Marty, 1922 : 232. L. Tauxier,1921 : 556.
405. P. Marty, 1922 : 232. L. Tauxier, 1921 : 557.
406. P. Marty, 1922 : 232. L. Tauxier, 1921 : 557.
407. P. Marty, 1922 : 231-233.
408. L. Tauxier, 1921 : 554.
409. Le « t » a remplacé le « b », et le « n » est devenu « u » – deux confusions fréquentes en écriture manuscrite.
410. L'orthographe des deux Bandakagni est variable. Les auteurs des fiches de renseignements écrivent Bandakagni ou Bandakagny. Marty écrit Bandakani. Les formes dominantes actuelles sont Bandakani ou

Bondoukou. Il est situé entre Dougoutigouikro et Sogo, à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de Bondoukou.

À Bandakagni-Tomora, deux noms de karamokos sont enregistrés au début des années 1920 : ceux de Mohammadou Taraoré et Soumaila Kamakaté.

Mohammadou Taraoré

Mohammadou Taraoré[411] est « né à Kaô (cercle de San) ». [En 1920], il a « 40 ans [? peu lisible] environ ». Il est qualifié de « Soninké-Marka » et de « Kadrya ». « Ses ancêtres habitaient San[412] ». Il a eu pour « maître Boubakari Sidibé, un Bambara converti, qui demeurait à Ségou-Sikoro ».

« Marié. A une femme. A un enfant, un garçon ».

« Était venu à Bouna pour faire du commerce il y a 23 ans. Les sofas de Samory ramassèrent ses captifs (1897) puis le firent lui-même prisonnier. Quand Samory se sauva devant les Français, il s'échappa. Il vint à Bondoukou, […] puis à Bandakagni ».

« Réside à Bandakagni-Tomoura depuis 21 ans ».

« Cultivateur ».

« Sait lire l'arabe. N'est pas maître d'école. Peu d'élèves ».

« Aucune influence. Pauvre hère ».

« Valeur morale : difficile à constater ».

« Que peut-on attendre de lui ? : Rien du tout », conclut l'administrateur.

Marty a repris les indications contenues dans cette fiche, mais au prix de plusieurs inexactitudes :

« À côté de Bandakani-Sokoura, Bandakani-Tamoura [*sic*] renferme 177 Dioula musulmans [117 selon Tauxier][413]; le personnage notoire y est Mohammadou Taraoré, […] Il était à Bouna en voyage de commerce avec ses captifs en 1897, quand il fut pris dans le remous des luttes de Samory ; ses captifs lui furent enlevés ; lui-même, emmené par Samory, put s'échapper pendant la fuite de l'almamy et revint à Bouna, où il a toujours vécu depuis ce temps en cultivateur paisible. Il a de petites connaissances arabes »[414].

Bandakagni-Tomora n'est pas exactement « à côté de Bandakani-Sokoura », puisque les deux villages sont distants d'une quarantaine de kilomètres. Il y a, d'autre part, une contradiction entre les deux affirmations successives de Marty : Mohammadou Taraoré est le « personnage notoire » de Bandakagni-Tomoura et, quelques lignes plus loin, il serait revenu à Bouna « où il a toujours vécu depuis ce temps ». Il convient donc de lire « Bandakagni-Tomoura » à la place de Bouna.

Bandakagni. On trouve aussi Bandakanyi. Nous avons opté pour la forme Bandakagni. De même, on trouve plusieurs variantes dans la transcription de Tomora : Tomoura, Tombora, et Tomboura.

411. ANS, 5 G 64, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagny-Tomoura, fiche de renseignements (manuscrite) ouverte le 19 juin 1920 au nom de Mohammadou Taraoré.

412. San est une ville du Mali située sur la rive droite du Niger au sud du Macina et à 80 km au sud de Djenné. C'est une tête de ligne de la route qui mène à Bobo-Dioulasso.

413. Marty, 1921 : 230 ; Tauxier, 1921 : 432. La copie fautive d'un chiffre est probable.

414. P. Marty, 1922 : 230.

Soumaila Kamakaté

Soumaila Kamakaté[415] est « né à Bandakani-Tombora en 1880 ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjani ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* avait été « feu Karamoko Abdoulaye de Kong (Tidjani) ».

Soumaila Kamakaté est alors l'almamy du village, comme son père avant lui : « Son père originaire de Bandakani-Tombora était almamy de ce village ».

« A deux femmes et trois enfants.

Plantations vivrières et quelques moutons ».

« Paraît peu intelligent. Ne parle pas, ni n'écrit l'arabe.

4 talibés, 2 élèves (ses enfants) ».

« Valeur morale : médiocre

Paraît peu influent. Attitude : bonne ».

« Paraît soumis et déférent. C'est la première fois que je le vois », conclut l'administrateur.

Lui et son père, nés dans le village, représentent donc une petite dynastie locale d'almamys, qui remonte peut-être à plusieurs générations. Sous l'influence d'un maître de Kong, le fils est devenu Tijani. Kong est ainsi le pôle de référence.

Marty ne mentionne pas Soumaila Kamakaté, ni son père. Il est vrai que cette fiche de renseignements est postérieure à la publication de son livre.

Bandakagni-Sokoura

Les variations sont les mêmes dans la transcription du nom Bandakagni. Quant à Sokoura, ce toponyme vient de « So », qui veut dire maison en bambara-dioula, et, par extension, groupe de cases et village, et de « koura », qui veut dire neuf, nouveau.

Alagui Ali / Alagui Ali Kamaraté

Nous disposons de trois fiches de renseignements sur Alagui Ali Kamaraté : deux sont datées du 1er juin 1912 et une troisième est sans date (ouverte probablement en 1915). Elles comportent entre elles quelques variations, que nous signalerons lorsqu'il y aura lieu[416].

Alagui Ali Kamaraté est « né à Bandakagni-Sokoura ». Il a « 37 ans environ » (fiches de 1912) – ce qui le ferait naître vers 1875 – et « 40 ans environ » (fiche s.d. [1915 ?])[417] – information concordante si la fiche s.d. est bien de 1915. Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjanya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Souleymane Kamagaté (fiches de 1912)/ Kamaraté (fiche s.d.) – son père ».

415. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagny-Tombora, fiche de renseignements ouverte le 6 juin 1923 au nom de Soumaila Kamakaté.

416. ANS 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, village de Bandakagni-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Ali ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc. fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Ali ; ANS, 5 G 64, cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements s.d., ouverte au nom de Alagui Ali Kamaraté (s.d., [1915 ?]).

417. Si Soumaila Kamakaté a « 37 ans environ », selon les deux fiches de 1912 et « 40 ans environ », selon la fiche s.d., cette dernière daterait donc vraisemblablement de 1915.

« Pèlerinage à La Mecque : il y a environ 10 ans » (5 G 59, 1er juin 1912), « il y a environ 4 ans » (5 G 64, 1er juin 1912), « il y a environ 7 ans » (fiche s.d. [1915 ?])[418].
« Sort d'une famille de marabouts ». « Son père et son grand-père Abou Bakary étaient marabouts » (les trois fiches, avec des rédactions équivalentes).
« Peu fortuné. Vit du produit de ses plantations » (fiches de 1912). « Passe pour avoir une certaine aisance » (fiche s.d.).
« Peu influent et seulement dans le Barabo. Aucune renommée » (5 G 59, 1er juin 1912). « Marabout le plus influent de toute la région du Barabo (cercle de Bondoukou). Sa renommée n'est que toute locale et ne dépasse pas le Barabo » (5 G 64, 1er juin 1912). « Marabout le plus influent de toute la région du Barabo. Sa renommée n'est que locale (fiche s.d.) ».
« Paraît très intelligent. Parle, lit et écrit l'arabe.
13 élèves (tous du canton de Barabo, parents cultivateurs).
Relations avec Tan Date, chef des Abrons, et avec les principaux chefs fétichistes du Barabo.
Valeur morale : très grande » (fiches de 1912).
« Très soumis » (5 G 59, 1er juin 1912). « S'est jusqu'ici montré très soumis » (5 G 64, 1er juin 1912).

L'administrateur, en conclusion, inverse le trait et durcit le ton : « Tendance à se substituer au chef de village et à surveiller l'exécution des ordres donnés par l'administration. Paraît peu dangereux au point de vue religieux, du moins en ce moment » (fiches de 1912).

La fiche du 1er juin 1912, classée en 5 G 59, a été actualisée en 1923 : « A toujours la même influence locale. Ne l'ai jamais vu[419] » (30 juin 1923. Signé : Le chef de Subdivision) ».

Ces trois fiches sur le même personnage appellent quelques observations.

Le karamoko est jugé « peu fortuné » (fiches de 1912) ; il « passe pour avoir une certaine aisance » (fiche s.d. [1915 ?]). On remarque, encore, que ce personnage, jugé « peu influent » et sans « aucune renommée » (fiche 5 G 59, 1912), est devenu le « marabout le plus influent de toute la région du Barabo », quoique sa renommée soit « toute locale » (fiche 5 G 64, 1912) – ce que reprend la fiche s.d.[1915 ?].

On pourrait y voir une certaine progression dans le statut et l'attitude du personnage : de « peu fortuné » à « une certaine aisance », de « peu influent » à « le plus influent » du Barabo, et de « très soumis » jusqu'à ces manières de chef de village qui lui sont reprochées. On note aussi que Alagui Ali Kamaraté est tijani et qu'il a accompli le pèlerinage. La récurrence fréquente de ces deux caractéristiques réunies souligne à nouveau le lien qui semble exister entre elles. Enfin, il vaut la peine de remarquer qu'Alagui Ali Kamaraté « parle, lit et écrit l'arabe » – signe d'un niveau d'études assez poussé.

418. Le pèlerinage à La Mecque offre un autre repère daté Les fiches de 1912, toutes les deux ouvertes le 1er juin, sont parfaitement contradictoires. Par contre, il y a cohérence entre les fiches de 5 G 64 du 1er juin 1912 et la fiche s.d. si la seconde est bien de 1915. Si on laisse de côté l'information probablement erronée de la fiche de 5 G 59, le pèlerinage aurait eu lieu vers 1908. C'est la date que Marty a retenue.

419. L'expression est ambiguë. Si l'administrateur ne l'a jamais vu, c'est que le personnage ne s'est pas fait remarquer, mais aussi qu'il ne s'est jamais présenté au poste, ce qui est source de suspicion et de méfiance.

Pour rédiger sa notice, Marty a tranché dans les contradictions et les hésitations dont ces trois fiches témoignent. Marty, sans doute sensible, comme on l'a déjà noté dans d'autres cas, aux qualités d'arabisant d'Alagui Ali Kamaraté, considère celui-ci comme « un homme d'une réelle valeur intellectuelle et morale »[420]. Sans tenir compte des nuances ou réserves de l'administration du cercle, il dresse de lui un portrait élogieux : « Bandakiami [*sic*]-Sokoura (706 âmes)[421] renferme le marabout le plus influent de tout le Barabo, Alagui Ali, né vers 1875. II est de caste maraboutique, et son père Souleyman Kararhaté [*sic*] et son grand-père, Abou Bakari, ont laissé un certain renom. Il a fait ses études auprès de son père et en a reçu l'ouird tidiani. Il a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1907-1908 […] Il entretient les meilleures relations avec Tan Daté, roi des Abron, et avec les principaux chefs fétichistes. Il a une quinzaine d'élèves, fils des cultivateurs des environs »[422]. Marty a puisé dans les fiches de renseignements et ajouté quelques informations.

Ali Kali /Ali Khâli Sarhanorho

Nous disposons sur lui de deux fiches, l'une ouverte en 1914, l'autre, sans date[423], ouverte probablement l'année suivante. La fiche s.d. ajoute parfois quelques informations, que nous signalerons lorsqu'il y aura lieu.

« Ali Kali », ou « Ali Khâli Sarhanorho » est « né à Kong ». Il a « 45 ans environ » (« 46 ans environ », selon la fiche s.d. [1915 ?]). Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Il a eu pour maître et/où transmetteur du *wird* « Sidiki Sarhanorho son père » (fiche s.d.).

« Sort d'une famille de marabouts plus ou moins influents [les Saghanogho] à Kong et dans la région de Bobo-Dioulasso, d'où ils sont originaires. Son père Karamoko Sidiki est décédé. Son grand-père « Bama Soundou [Sindou : fiche s.d.] Saranogho » est marabout de Kong.

« N'a pas de fortune personnelle. Fait faire le commerce des noix de kolas par ses gens ».

« Son père était riche et avait beaucoup de serviteurs » (fiche s.d.).

« Vient de Kong. N'est installé que depuis quelques mois à Bandakagni-Sokoura »

« Venu à Bondoukou pour la première fois le 3 mai 1914. A paru très déférent ».

« Intelligent. Rusé même »

« Marabout à Bandakagni-Sokoura, jouit d'une certaine influence sur les gens de ce village et des environs. Est en relations avec les chefs du canton du Barabo, avec les marabouts de Bobo Dioulasso ».

« Parle, lit, écrit l'arabe ».

420. P. Marty, 1922 : 229.
421. C'est le nombre d'habitants mentionné par Tauxier (1921 : 555).
422. *Ibid.*
423. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton du Barabo, village de Bandakagni-Sokoura, fiche de renseignements ouverte au nom de Ali Kali, le le 6 mai 1914 ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton du Barabo, village de Bandakagni-Sokoura, fiche de renseignements (s.d. : 1915 ?) ouverte au nom de Ali Khâli Sarhanorho.

« 7 élèves de Bobo Dioulasso (parents : colporteurs) »[424]. « Se déplace […] seulement dans le Barabo ».

L'appréciation finale de l'administrateur est sévère : « Valeur morale : douteuse. Marabout fétichiste. Pratique, paraît-il, la sorcellerie. À surveiller de très près. A dissimulé les imposables de sa case. Bondoukou, 24 juin 1914, l'administrateur [Gaston] Joseph »[425].

Nous avons donc affaire à un karamoko Saghanogho qui, en 1914, est venu de Kong. Sa famille rayonne ainsi de Bobo-Dioulasso jusqu'au Barabo, en passant par Kong. C'est précisément l'une des routes de la cola. Ali Kali lui-même en fait le commerce. Il est donc tourné vers le Nord plus que vers Bondoukou et il s'inscrit dans l'aire d'influence de Kong et de Bobo-Dioulasso.

La « sorcellerie » et le « fétichisme » dont on l'accuse font probablement référence à une réputation de producteur de talismans et autres protections, dont les chefs non-musulmans sont parmi ses principaux clients.

Marty a fait une synthèse fidèle du dossier de ce personnage[426].

Bandakagni-Sokoura possède donc, au cours des années 1910, deux karamokos qui ont un bon niveau d'arabe et qui appartiennent à deux grandes familles islamisatrices de la région, les Kamaraté et les Saghanogho. Tous les deux sont tijani, sans que l'on en sache davantage sur l'origine de la transmission, qui pourrait avoir été familiale. Alagui Ali Kamaraté a effectué le pèlerinage à La Mecque, un voyage relativement rare à l'époque. Ali Kali Sarhanorho est, lui, clairement dans l'orbite de Kong et de Bobo-Dioulasso. L'un et l'autre ont d'excellentes relations avec les chefs animistes de la région.

« San Diévi », Sangueï

Ce nom de village tel qu'il figure dans les fiches de renseignements n'apparaît, sous cette forme, ni sur les cartes ni dans les listes de Tauxier. Il s'agit, en fait, du lieu nommé, selon les sources et les cartes : Sanguieuhui (Tauxier), ou Sanguehi, Sangueï, Sandoui. De l'appellation San Diévi, on remonte aisément, dans la transcription ou la prononciation, à San Dieui et Sanguieuhui. Marty, pour sa part, écrit « Sandiéwi ». Le village est connu aujourd'hui sous le nom de Sanguéhi, ou Sangueï.

Ce village est situé à 2 kilomètres à l'ouest de Bandakagni-Sokoura et à faible distance de Talahini-Tomora, le long du « couloir » de villages Dioula et musulmans que nous avons évoqué ci-dessus. Selon Tauxier, « Sanguieuhui » compte 504 habitants, tous musulmans. Il a deux écoles coraniques et une mosquée, qui est mosquée Diouma. Les deux villages voisins ont, eux aussi, chacun d'entre eux, une mosquée Diouma.

Si l'on reprend les chiffres de Tauxier cités plus haut, cette conurbation des trois villages voisins devait alors compter un peu plus de 1 400 habitants au total et, si l'on y

424. « Plusieurs de ses élèves sont des enfants, mis ici en pension par leurs parents, suivant la coutume mandé-dioula », commente Marty (1922 : 230).
425. La fiche elle-même est une copie signée « pcc le chef du 1er Bureau » [du Gouvernement de la Côte d'Ivoire, Bingerville].
426. P. Marty, 1922 : 229-230.

ajoute Yérobodi, à l'autre bout du « couloir », on atteint près de 1 800 personnes. Nous en reparlerons.

Amadou Ouattara

Nous disposons sur lui de trois fiches de renseignements dont le contenu est le plus souvent identique. Seules les orthographes de son nom varient : Ouattara, Watara, Wattara[427], ainsi que son âge.

Amadou Ouattara est « né à San Diévi ». Il a « 30 ans environ » (5 G 64, 1er juin 1912), « 32 ans environ » (5 G 59, 1er juin 1912) et « 33 ans environ » (5 G 64, s.d. [1915 ?]). Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjanya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père Alagui Ouattara.

Il est « fils et petit-fils de marabouts originaires de la région de Bobo-Dioulasso qui se sont installés dans le Barabo à San Diévi ».

« Peu fortuné. Vit du produit de ses plantations ».

« Marabout très influent. Reçoit de fréquentes visites de gens venus de Bobo-Dioulasso et de Bouna, et semble, en outre, avoir une certaine influence sur les populations de ces régions ».

« Intelligent. Parle, lit et écrit l'arabe.

4 élèves : deux de ses fils et deux enfants de cultivateurs de San Diévi ».

« Relations avec tous les chefs de canton du Barabo ».

« Valeur morale : Très grande ».

« Très soumis »

La fiche du 1er juin 1912 classée en 5 G 64 contient une appréciation générale de l'administrateur :

« Très écouté dans toute la région du Barabo ; semble être même plus influent que le marabout Alagui Ali [Kamaraté], qui cependant est allé à La Mecque. S'est jusqu'ici montré très soumis et cherche peu à faire des prosélytes. Bondoukou, le 1er juin 1912 p. o. (illisible) ».

L'autre fiche datée du 1er juin 1912, classée en 5 G 59, comporte une actualisation, une dizaine d'années plus tard, de cette appréciation administrative :

« Jouit d'une grande influence. Des gens de tous les côtés, même de Gold Coast, viennent lui demander conseil. Ne l'ai jamais vu – 30 juin 1923, le chef de Subdivision ».

Avec Amadou Ouattara, nous sommes donc, à nouveau, en présence d'une dynastie locale de karamokos, originaire de Bobo-Dioulasso, avec une transmission de père en fils. L'homme semble être une des principales figures islamiques du Barabo. Comme Ali Kali Sarhanorho, il a une relation forte avec Bobo-Dioulasso. Amadou Ouattara est, lui

427. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, village de San Diévi, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de « Amadou Wattara » ; 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de « Amadou Watara » ; 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements ouverte (s.d. [1er juin 1912]) au nom de « Amadou Ouattara » (pratiquement identique à celle de 5 G 59). Nous retiendrons cette dernière orthographe francisée, qui est la plus courante, aujourd'hui, en Côte d'Ivoire.

aussi, comme les précédents, un Tijani. À la différence de Ali Kali Sarhanorho, il a su s'acquérir la faveur stable de l'Administration.

Marty dresse à son tour, de lui, un portrait bienveillant. La matière lui vient, pour l'essentiel, de ces mêmes fiches de renseignements. Le fait que Amadou Ouattara lise, écrive et parle l'arabe est toujours, pour lui, un signe de distinction : « Il est intelligent et ouvert ; c'est de plus un lettré distingué », écrit-il ainsi à la fin de sa notice[428]. Il lui attribue, pour sa part, une dizaine d'élèves.

Massa Aboudou

Marty ajoute la biographie d'un autre karamoko du village : « Massa Aboudou, l'autre marabout du Sandiéwi, n'a aucune envergure ; il est né vers 1870, se dit tidiani et fait l'école à une demi-douzaine d'enfants »[429]. Nous n'en avons pas d'autre trace.

Ce village de San Diévi/Sangueuhi est le lieu de « résidence du chef du Barabo ». C'est toujours le cas aujourd'hui[430].

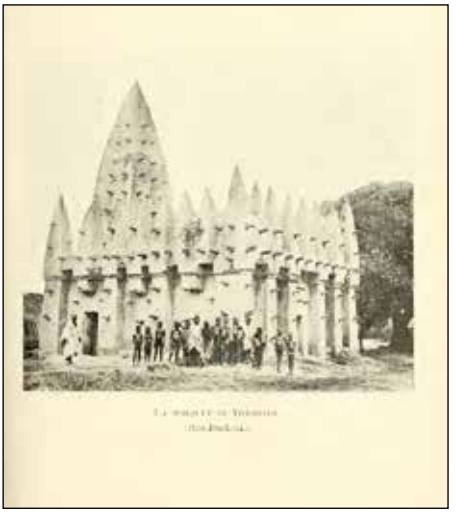
Marty en vient à une évaluation plus globale de la situation de l'islam à « San Diévi » et dans le Barabo : « Il y a lieu de signaler – écrit-il – un léger mouvement d'islamisation dans le Barabo qui est, à l'heure actuelle, à peu près partagé par moitiés entre musulmans et fétichistes. Avant notre occupation, les Abron, maîtres du pays, interdisaient les conversions. Aussi, et par esprit de réaction sans doute, dès que cette interdiction fut levée, c'est-à-dire avec notre occupation, un certain nombre de Koulango se rangèrent-ils sous la bannière de l'islam. Ce mouvement s'est considérablement ralenti »[431]. L'analyse de Marty sur les conditions de cette islamisation serait sans doute à nuancer. Nous y reviendrons.

Nous allons précisément trouver, à une vingtaine de kilomètres de là, à Madam, l'exemple d'un karamoko Koulango, Amadou Wattara, issu d'une famille convertie.

Madam

Le nom de ce village figure dans les nomenclatures sous différentes formes. Tauxier, dans sa liste, l'appelle « Mandamm ». Il y compte 15 musulmans, 103 « fétichistes » et 1 maqam[432]. Il s'agit d'un village de Koulango, précise Tauxier, où « quelques uns font salam ». Les 15 musulmans enregistrés sont donc des Koulango islamisés. Marty, qui fournit des chiffres identiques, l'appelle « Mandamou »[433]. Madam est situé entre Sandégué (6 km à l'ouest) et Namassi (10 km à l'est). Il est, d'autre part, à environ 20 km au S.E. de Bandakagni-Sokoura.

428. P. Marty, 1922 : 230.
429. P. Marty, 1922 : 230-231.
430. L. Tauxier, 1921 : 557. Sur la situation actuelle, voir une nécrologie de 2007 : (http://www.necrologie.ci/remerciement.asp?id=6687 – consulté le 6 décembre 2013). Vient en tête de la liste des notabilités, parents et amis d'une personne défunte âgée (elle est « arrière-grand-mère »), orignaire du village : « Le chef de Canton de Barabo à Sanguéhi, chef-lieu du canne [*sic*]».
431. P. Marty, 1922 : 231.
432. L. Tauxier, 1921 : 556
433. P. Marty, 1922 : 232.



« La mosquée de Yorobadi » (Yérébodi)

Source : P. Marty, 1922, carte h.t. [216].

Vignette extraite de la carte de Richard Régnauld de Lannoy de Bissy (1891), au 1 : 2 000 000 (BnF).

Les principaux sites islamisés qui ont retenu notre attention, entre Bondoukou et Yérobodi, se trouvent ici rassemblés. Une distance d'une centaine de kilomètres sépare Bondoukou de Yérobodi.

Carte de l'Afrique au 1 : 2 000 000, 24, Segou Sikoro : Afrique (région centrale), dressée et dessinée par Régnauld de Lannoy de Bissy. Paris, Service géographique de l'armée, 1891. Bibliothèque nationale de France, Cartes et Plans.

Amadou Wattara

Amadou Wattara[434] est « né à Madam » en 1862 ». « Famille originaire de Madam ». Il est qualifié de « Koulango » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* est « Issifou Wattara de Benimoro (Kong) ». « Son père était almamy de ce village » et il lui a succédé.

« Plantations vivrières et quelques moutons ».

« Paraît très intelligent. Ne parle pas et n'écrit pas l'arabe.

3 talibés, 1 élève (son fils).

« Vieux. Ne voyage plus ».

« Avant, se déplaçait pour faire du commerce à Bobo-Dioulasso et Kong ».

« Très déférent. Paraît favorable à notre influence.

Attitude : bonne. Valeur morale : bonne ».

Cette biographie révèle l'existence d'une famille Koulango locale convertie à l'islam, à une date difficile à préciser, et où le père a transmis la fonction d'almamy à son fils, qui est déjà âgé en 1923 (61 ans environ). Celui-ci est engagé, comme l'avait déjà probablement été son père, dans le commerce avec Kong et Bobo-Dioulasso. En se faisant dioula et musulman, le père (à moins que cela ne remonte encore à une génération antérieure) aura pris un nom de famille qui est, par excellence, un patronyme Dioula emblématique dans toute la région, celui de Ouattara.

Karamoko Sandogo

Karamoko Sandogo[435] est « né à Salo (Dédougou[436]) ». Il est qualifié de « Daffin » [Dafing] et de « Kadria ». « Son père, Siaka Sandogo, était marabout à Salo, son pays d'origine ».

Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « feu Lamine Coulibaly à Salo (Kadria) ».

Il « réside à Madam depuis 15 ans ».

« Plantations vivrières ».

« Écrit l'arabe. 2 talibés, 5 élèves de Madam (parents cultivateurs) ».

L'appréciation générale de l'administrateur est plutôt bienveillante. « Est âgé. Paraît favorable à notre influence. C'est la première fois que je le vois. Influence sur trois villages des environs de Madam. Attitude : bonne. Valeur morale : bonne. Inoffensif ».

On retrouve avec lui ce lien privilégié des karamokos du Barabo avec la direction de de Bobo-Dioulasso – dans ce cas avec les Dafing de la région de Dédougou, située un peu plus au nord de Bobo. Par contre, le classement confrérique renvoie, dans son cas, à la Qadiriyya.

434. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, localité de Madam, fiche de renseignements ouverte le 5 (ou 8) juin 1923 au nom d'Amadou Wattara. On remarque que le cercle de Bondoukou est alors devenu une subdivision du cercle de l'Indénié.

435. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, localité de Madam, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Karamoko Sandogo.

436. Dédougou est à 78 km au nord-est de Bobo-Dioulasso.

Yérébodi

Ce village Koulango occupe une position stratégique à l'extrémité ouest du « couloir dioula » que nous avons décrit plus haut. Tauxier compte à son actif 350 habitants, tous Dioula et musulmans, une mosquée Diouma et une école coranique[437]. Yérébodi est ainsi au nombre des villages du Barabo bien dotés. D. Ouattara le considère, pour sa part, comme l'un des principaux points d'ancrage de l'islam dans le canton : « l'islamisation de l'ensemble du Barabo fut si habilement conduite qu'aujourd'hui Yorobodi, sa cité-phare, porte avec une fierté bien compréhensible le surnom de "petite Mecque" »[438]. On est surpris, par contre, de ne trouver, dans les séries habituelles, aucune fiche de renseignements pour les années 1910 et 1920 au titre de ce village : ni almamy, ni karamoko enregistré.

De ces différentes biographies de karamokos du Barabo, il ressort une forte polarisation vers Kong et Bobo-Dioulasso. On sait que, à son époque de prospérité, Kong tenait le Barabo pour une de ses marches méridionales. En dépit des destructions dont Kong a été victime depuis lors et de la politique de contrôle menée par le Gyaman, les karamokos du Barabo ont maintenu des liens. On a observé le même phénomène chez les karamokos de la région de Korhogo. La ville de Kong reste un lieu familier, en dépit de la reprise amoindrie de ses affaires. Quant à Bobo-Dioulasso, c'est la métropole dioula et islamique, située sur l'une des grandes routes de commerce qui descendent de Djenné. C'est un foyer d'études et une place marchande.

Sur la qualité de ces karamokos du Barabo, Marty porte un jugement global plutôt négatif. « Le canton du Barabo – écrit-il – est beaucoup moins riche en personnages notoires que celui de Bondoukou »[439]. Il est vrai que, en dépit d'un niveau de connaissance de l'arabe souvent jugé de bonne qualité chez plusieurs de ces personnalités locales, aucune d'entre elles ne supporte vraiment la comparaison avec les grandes figures de Bondoukou.

Dioula et Koulango islamisés

Nous avons utilisé la « Liste des villages musulmanisés du cercle de Bondoukou », publiée par Tauxier à partir des tableaux établis par l'administration du cercle, auxquels il avait eu accès en sa qualité d'administrateur. Cette « Liste » comporte aussi une colonne d'« Observations », dans laquelle est indiquée la composition ethnique, village par village, des lieux ainsi recensés. L'appartenance ethnique dans les 26 villages de cette « Liste » (10 « entièrement musulmans » et 16 « partiellement musulmans »), va nous permettre de distinguer un autre facteur de différenciation.

- Les 8 villages les mieux « dotés » du canton ont une mosquée Diouma et au moins une école. Ce sont : Avouahikro, Bandakani-Sokoura, Bandakani-Tomoura, Kokoyadougou (dont la mosquée est en construction), Sanguieuhui, Talahini-Sokoura, Talahini-Tomoura et Yérébodi). Tous sont des villages Dioula.
- Dans 13 autres, il n'y a pour seuls lieux de prières que des maqams en plein air et aucune école coranique. Ce sont : Bangbo, Déléwaré, Kamélé, Kiéti, Kimassi,

437. L. Tauxier, 1921 : 557.
438. D. Ouattara, s.d. [2013] : 63.
439. P. Marty, 1922 : 229.

Kondourou-bango, Kouadiokoto, Kouassikrou, Logotan, Mandamm (Madam), Namasi (Namassi), Pala, Salo. Tous sont des villages de Koulango dans lesquels, pour la majorité d'entre eux, il est précisé que « quelques uns font salam » – ou qu'ils sont « musulmanisés » – selon la terminologie utilisée.

– Dans 4 villages, aucun lieu de culte n'est mentionné. Ce sont : Kouadiodima-bango, Kouakrou-Kankourou, Sandégué, Séguéti. Il s'agit également de villages Koulango dans lesquels une minorité des habitants est convertie.
– On mettra à part le cas de Fébogoro, où les musulmans « font salam à l'ombre d'un arbre ». Il s'agit, en fait d'un petit village Dioula (48 habitants), dont la taille explique l'absence d'institutions islamiques locales.

Ces 17 derniers villages (Fébogoro mis à part) sont tous Koulango, et comptent, selon les cas, des majorités, ou des minorités, plus ou moins importantes de convertis.

Tout cela reflète la grande diversité des implantations musulmanes dans le canton du Barabo : d'une part, un réseau de gros villages Dioula (ce sont les 8 mieux dotés) et, de l'autre, les 17 villages où il n'y a que des maqams, voire aucun lieu de culte, et pas davantage de lieu d'enseignement. Ce sont des villages de Koulango. Le cas le plus remarquable en la matière est celui du village Koulango de Pala avec 100 musulmans déclarés, sur 185 habitants, et un seul maqam.

Deux niveaux d'encadrement islamique se dessinent ainsi assez nettement : d'un côté, l'absence de lieu d'enseignement et la présence de maqams à défaut de mosquées caractérisent les villages Koulango islamisés, tandis que, de l'autre, les mosquées sont présentes dans tous les villages Dioula (excepté Fébogoro). L'islamisation, sans doute encore fraîche, des Koulango s'accompagne donc, au mieux, à cette époque, de la mise en place de maqams, premiers lieux de culte provisoires, à l'exclusion de tout autre institution, mosquée et école.

Une autre observation, topographique celle-là, peut être tirée de ce classement.

Les villages Koulango islamisés suivent, pour la plupart, un tracé est-ouest correspondant à celui de l'actuelle route Bondoukou-Bouaké, à l'horizontale de Zaranou/Amenvi. Ce sont, d'est en ouest, Namassi, Kouadiokoto, Madam, Sandégué, Kamélé et Logotan. Ils sont tous absents des cartes de 1891 et 1902. Il est remarquable de constater que, sauf à Madam, nous n'avons aucune fiche de renseignements sur des karamokos éventuels dans ces villages.

Les villages Dioula, eux, suivent un itinéraire un peu plus septentrional, en forme de diagonale S.E.-N.O, à partir de Zaranou/Amenvi. Les cartes de 1891 et 1902 les indiquent pour la plupart. Les fiches de renseignements dont nous disposons pour le Barabo concernent exclusivement ces villages (Madam, village Koulango, faisant l'unique exception).

S'agissant de la cartographie, il est probable que les informateurs, essentiellement Dioula depuis Binger[440], des missions d'exploration françaises et, par voie de conséquence, des premiers cartographes coloniaux, ont indiqué de façon précise les villages et

440. Voir F. Simonis, 1996.

La région de Bondoukou et le Barabo, d'après Binger

Source : Carte du Haut-Niger au golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi, levée et dressée de 1887 à 1889, par L.-G. Binger. Paris, Hachette, 1891.

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530277628/f1.item.r=Binger.zoom

les itinéraires dioula et ignoré les villages Koulango. La carte de Binger, qui vient chronologiquement en premier, et qui a servi d'apport aux cartes suivantes, rend compte de cette exposition particulière des villages Dioula du Barabo.

On reconnaît plus particulièrement la piste, qui joint une partie des villages Dioula du Barabo, successivement Pala, Sandoui (San Dévi, Sangueï, Sanguieuhi), Banankagni (Bandakagni [Sokoura]), Yoroboudi.

Talagnini (Talahini-Tomora) est un peu plus au sud de cette piste. Zaranou (Amenvi), capitale du Gyaman à la fin du XIXe siècle, est en postion carrefour. Les tracés en rouge sont ceux des missions européennes, avec leurs dates.

Sur cette carte figurent différents noms sous lesquels est aussi connu Bondoukou : Gottogo et Bitougou.

Les villages Koulango, eux, n'étaient pas situés, à ce moment là, sur des pistes majeures. Ils sont ainsi absents de la « piste dioula » tracée par Binger, dans la carte ci-dessus, à l'ouest de Bondoukou.

Par contre, ils se trouvent aujourd'hui, pour la plupart, sur la route principale qui, en passant par Tanda, mène de Bondoukou à Groumania sur le Comoé, puis aux deux Satama, et, de là, à Bouaké. Cette route n'existait pas à la fin du XIXe siècle. Son ouverture, par le pouvoir colonial, date, en effet, de 1915[441]. Le percement de cette route, qui fut empruntée par les commerçants dioula, a sans doute été l'un des facteurs d'islamisation dans les villages Koulango qu'elle traversait. Lorsque, autour de 1920, l'administra-

441. OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000 : 10.

tion du cercle a procédé aux recensements des villages du Barabo, elle a constaté, au passage, ce phénomène de conversions dans ces villages Koulango.

Ce percement de la route Bondoukou-Bouaké ne constitue cependant pas un facteur exclusif. Il a pu renforcer des influences antérieures. Ainsi, Madam, comme nous l'avons dit, est le seul de ces villages Koulango sur lequel des fiches de renseignements ont été ouvertes. Deux karamokos y ont été recensés : le premier, Amadou Wattara, un Koulango, « se déplaçait pour faire du commerce à Bobo-Dioulasso et Kong », quand il était plus jeune. Le second, Karamoko Sandogo, résidant à Madam « depuis 15 ans », était originaire de la région de Dédougou, au nord de Bobo-Dioulasso. Ainsi, à partir du cas de Madam, on peut en inférer que cette présence de musulmans dans des villages Koulango pouvait être nettement antérieure au percement de la route Bondoukou-Bouaké. Dès la fin du XIXe siècle, les relations commerciales avec le nord, accompagnées de la circulation de karamokos venus de la même direction, ont donc pu toucher plusieurs de ces villages Koulango, dont il convient aussi de souligner qu'ils ne sont jamais très éloignés, géographiquement, des villages Dioula de la zone, autre facteur majeur d'islamisation locale.

Conclusion

L'analyse des implantations musulmanes dans le Barabo permet de distinguer des lieux et des moments. L'étude des fiches de renseignements signale, plus particulièrement, l'activité, au début du XXe siècle, de karamokos le plus souvent issus du nord (Ségou, San, Kong, Bobo-Dioulasso, Salo près de Dédougou). Karamokos et commerçants viennent au Barabo attirés par ses ressources en cola et en coton. Ce mouvement nord-sud vient croiser l'axe de circulation entre Bondoukou, Groumania et Bouaké, qui se développe sous l'impulsion coloniale. Bondoukou, cependant, ne semble pas avoir exercé, dans les années 1900-1920, une influence effective sur ces foyers musulmans du Barabo, dont l'origine et l'existence sont distinctes.

Sur le plan religieux, le Barabo apparaît comme une région fortement islamisée : les musulmans y représentent les quatre cinquièmes de sa population et plus de la moitié des musulmans du « cercle de Bondoukou » (hors Bouna). Dans ce réseau de villages musulmans, il ne ressort pas des sources consultées que l'un d'entre eux ait occupé, à lui tout seul, une certaine primauté. C'est plutôt la personnalité des karamokos qui pouvait assurer la promotion d'un lieu. Nous avons ainsi noté la présence de deux figures jugées prépondérantes dans les années 1910 et le début des années 1920 :

- Alagui Ali Kamaraté, à Bandakagni-Sokoura, en 1912-1915, le hajji, le « marabout le plus influent de toute la région du Barabo », qui « jouit d'une grande influence. Des gens de tous les côtés, même de Gold Coast, viennent lui demander conseil »[442] ;
- Amadou Wattara/Ouattara à San Diévi (Sangueï, Sanguieuhi), en 1912, « Marabout très influent. Reçoit de fréquentes visites de gens venus de Bobo-Dioulasso et de Bouna, et semble, en outre, avoir une certaine influence sur les populations de ces régions ». « Très écouté dans toute la région du Barabo ;

442. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagni-Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Ali [Kamaraté]

> semble être même plus influent que le marabout Alagui Ali, qui cependant est allé à La Mecque » et, dans un complément de 1923, « Jouit d'une grande influence. Des gens de tous les côtés, même de Gold Coast, viennent lui demander conseil[443].

Nous retrouvons ces deux noms dans la liste que Tauxier donne du « top 8 » des « marabouts les plus renommés du cercle », « par ordre d'importance approximatif ». Pour le Barabo, il n'y a que deux noms, soit, en numéro 5 : « Amadou Ouatara, marabout du Barabo, demeurant à Sanguieuhi », et, en numéro 6, « Alagui Ali [Kamaraté], marabout du Barabo, demeurant à Bandakagni-Sokoura » (tous les deux classés, en outre, « tidjani »).

Les villages de ces deux karamokos, Sangueï/Sanguieuhi et Bandakagni-Sokoura, attirent l'attention. Ils sont d'ailleurs très proches et font partie de ce « couloir dioula », qui inclut également, à l'une et l'autre extrémité, Talahini-Tomora et Yérébodi. C'est là qu'il convient de chercher un « centre » pour l'islam du Barabo. Bandakagni-Sokoura est alors le village Dioula le plus peuplé du canton (706 habitants). Sangueï/Sanguieuhi (504 hab.) est le siège de la chefferie Dioula du Barabo. Si l'on ajoute Yérébodi (350 hab.) et Talahini-Tomora (209 hab.), ces quatre villages voisins représentent, autour de 1920, sur une distance de 15 kilomètres, une sorte de conurbation fortement islamisée de près de 1 800 habitants – soit, à eux seuls, plus du tiers de la population totale du Barabo et pas très loin de la moitié du total des musulmans du Barabo. Cet ensemble est assez bien doté en institutions et personnels islamiques : 6 écoles coraniques, donc au moins autant de karamokos (nous en avons 3 dans les fiches de renseignements) et 4 mosquées Diouma – une pour chacun de ces 4 villages.

Les musulmans du Barabo, comme ces quatre villages en donnent une image suggestive, sont alignés le long des pistes et constituent autant de « couloirs » et d'enclaves au sein d'un canton où Abron, Koulango et Agni, pour la plupart animistes, en dépit d'une tendance à l'islamisation chez une minorité de Koulango, sont majoritaires.

Le canton de l'Almamy : villages et karamokos (années 1910 et 1920)

Nous allons employer la même procédure pour examiner la situation dans l'autre canton majeur, celui dit « de l'Almamy ». Tauxier écrivait, à propos de ce canton, qu'il était de formation récente, et, comme nous l'avons déjà indiqué, il ajoutait qu'il avait été « constitué par les Français depuis 1898, pour reconnaître les services à nous rendus par l'almamy. Les villages qui le composent appartenaient autrefois aux cantons des grands chefs »[444]. C'était là un bon exemple des échanges de service entre l'administration coloniale et l'almamy Kounandi Timité aux débuts de la conquête française. Avec le soutien des administrateurs en poste, l'almamy a ainsi étendu son influence au-delà de Bondoukou aux dépens des chefs Abron, à cette réserve près que son autorité était entièrement subordonnée à celle du commandant de cercle.

Le canton de l'Almamy compte, dans la liste de Tauxier, les localités principales suivantes : Bondoukou, Sorobango, Bondo-Dyoulas, et trois villages moins importants :

443. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de San Diévi, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Amadou Wattara.
444. L. Tauxier, 1921 : 434.

Dara-Sakaye, Pougoubé et Syé-Koyo. Les trois premiers ont un lien historique avec Begho.

D'après les statistiques administratives reprises par Tauxier, l'état des lieux est alors le suivant. Nous rappelons ici, pour mémoire et comparaison, les chiffres de la ville de Bondoukou.

***Villages islamisés du canton de l'Almamy* d'après Tauxier (1921 : 555)**

Nom des localités	Musulmans	Fétichistes	Population totale	Écoles coraniques	Mosquées	Mosquées Diouma	Maqams
Bondoukou	2078	568	2646	8	2	1	/
Sorobango	445	687	1132	1	1	1	/
Bondo-Dyoulas	526	/	526	3	1	1	/
Dara-Sakaye	33	/	33	/	/	/	/
PougoubÉ	189	/	189	1	/	/	1
Sié-Koyo	78	/	78	1	/	/	1

Seuls les trois premiers centres, dotés de mosquées Diouma, comptent. Les localités citées ensuite ne sont que de petits villages exclusivement Dioula, dépourvus de mosquées, en raison de leur faible taille. Aucun village non-Dioula islamisé n'est signalé dans le canton.

Sorobango

Sorobango (ou Sorhobango), peuplé de Hwela (Huela)[445], est situé à trente kilomètres au nord-est de Bondoukou. Binger, qui y passe à la fin de 1888, lui attribue 800 à 1 000 habitants[446]. « *Sorobango* – précise Tauxier – veut dire : « village des musulmans en koulango », de *soro* (pl. *sorobo*), "musulman", et *bango, hango,* "village" »[447]. Marty ajoute que Sorobango « est peuplé par les Huéla ou Vuéla, tribu mandé, qui se différencie sensiblement de leurs cousins dioula […]. Ils sont en partie musulmans et en partie païens »[448].

La mosquée de Sorobango

La mosquée de Sorobango jouit d'une réputation particulière. Binger publie une gravure de cette mosquée, en banco, de style soudanais, avec le commentaire suivant : « Au centre, sur une place qui sert aussi de marché, s'élève une mosquée bien crépie en terre blanchâtre, dont les minarets sont surmontés de deux grands flambeaux en verre argenté ; extérieurement et intérieurement, elle est exactement semblable à la mosquée de Lokhognilé »[449]. Tauxier la décrit à son tour : « La mosquée de Sorobangho, vieil édifice carré, bardé de pylones en terre, est unique, donc diouma »[450].

445. Ces Huéla sont réputés être originaires de Begho.
446. L.G. Binger, vol. 2, 1892 : 158.
447. L. Tauxier, 1921 : 555.
448. P. Marty, 1922 : 228.
449. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 158. Lokhognilé, qui fut une étape de Binger à l'approche de Kong, est situé à une centaine de kilomères au nord de Kong, à quelques kilomètres à l'est du village de Fillinso/Folenzo/Folanzo (Burkina Faso). Binger publie une gravure de cette mosquée soudanaise (L.G. Binger, 1892, vol. 1 : 277), avec une description du bâtiment (*Op. cit.* : 278). Le village est aujourd'hui connu sous le nom de Lokoniégué.
450. L. Tauxier, 1921 : 555.

On peut observer l'évolution du monument à travers les photographies ci-dessous.

À la fin des années1910, Sorobango est la deuxième agglomération du cercle, après Bondoukou. Selon les statistiques reproduites par Tauxier, le village compte 1 132 habitants, dont 445 musulmans et 687 « fétichistes » (Koulango). En dépit de l'attrait que peut exercer sa mosquée, située au centre du village, et de la réputation islamique du lieu, les musulmans n'y sont donc pas majoritaires.

Le document administratif le plus ancien est un rapport daté de 1907, dans lequel l'administrateur affirme que, « à Sorhobango, les musulmans sont des Tidjanis »[451]. Au cours des années 1910, c'est le lien entre Bondoukou et Sorobango qui est mis en avant. Ainsi, en 1912, un karamoko de Bondoukou, « Karamogho Laguazané », avait « 30 élèves – 28 de Bondoukou, 2 de Sorhobango »[452]. On trouve encore, dans une fiche de 1914, un Yaya Kamaraté, âgé de « 60 ans environ », karamoko apparemment sans grande notoriété, qui tient une école de 11 élèves à Bondoukou, dont il est dit qu'il « sort de Bondoukou pour aller à Sorhobango »[453]. Biaboudou Bané, un autre karamoko de Bondoukou, de vieille lignée cléricale et de bonne réputation, originaire de Begho, a aussi, en 1914, « 45 élèves, 40 de Bondoukou et 5 de Sorobango ». Il « ne sort de Bondoukou que pour aller à Sorobango ou à Diénéné »[454]. En 1915, dans la notice biographique, déjà citée, de l'almamy Kounandi Timité, il est indiqué que ce dernier « dirige une petite école coranique d'une dizaine d'élèves surtout originaires de Bondoukou, quelques uns viennent de Sorhobango »[455]. Selon Marty, « la plupart des enfants [de Sorobango] viennent faire leurs études à Bondoukou voisine […]. C'est […] à Bondoukou que les musulmans viennent faire régler leurs différends »[456]. Sorobango est donc alors, sur le plan islamique, une sorte d'annexe de Bondoukou.

Karanoghoma Ouattara

Dans ce village, une seule personnalité « maraboutique », celle de l'almamy, un Ouattara, semble émerger dans les années 1910. Nous avons, sur lui, trois fiches, deux ouvertes le 1er juin 1912 et une seconde sans date, vraisemblablement de 1912 également[457].

451. ANS, 5 G 63, cercle de Bondoukou, Administrateur commandant le cercle au gouverneur de Côte d'Ivoire, 20 juin 1907.

452. ANS, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1912 au nom de Karamogho Laguazané.

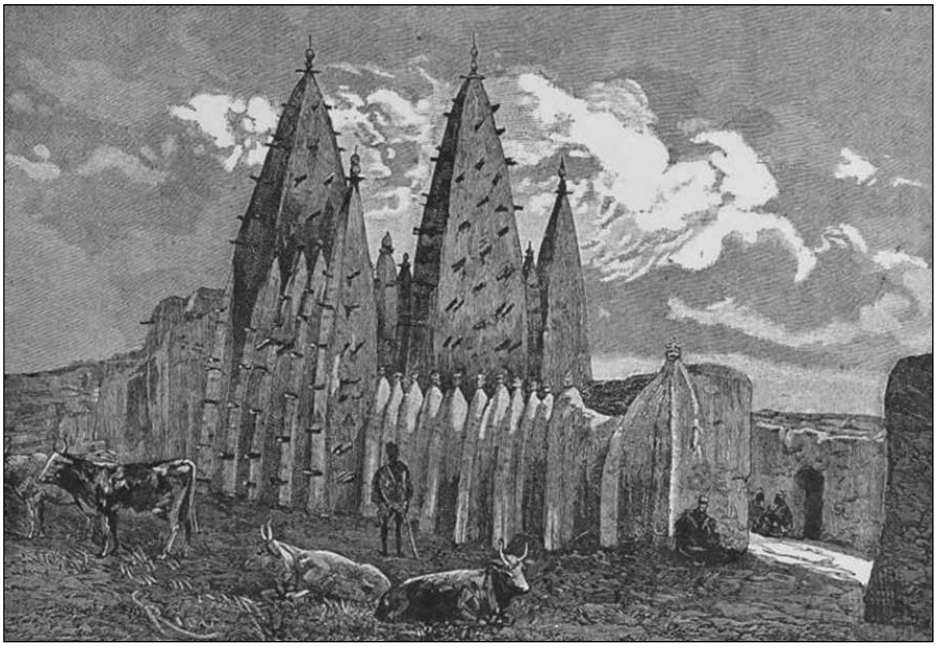
453. ANS, 5 G 59, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Yaya Kamaraté, et la même en 5 G 64, s.d., ouverte au nom de Iaia Kamaraté.

454. ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Biaboudou Bané. Diénéné (Jenene, Jinini), à une trentaine de kilomètres à l'est de Bondoukou, est un village de Gold Coast, très fréquenté par les karamokos de Bondoukou. On notera cette triangulation Bondoukou-Diénéné – Sorobango.

455. ANS, 5 G 63, Gouverneur général au Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire, 31 août 1915, minute manuscrite.

456. P. Marty, 1922 : 228.

457. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton de Bondoukou, localité de Sorhobango, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Karanoghoma ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Bondoukou etc., fiche de renseignements s.d., ouverte au nom de Karanoghoma Ouattara ; ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou etc., fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Karanoghoma, actualisée à la date du 30 juin 1923.



Mosquée de Sorobango. Gravure d'Edouard Riou, 1892 (L. Binger, vol. 2, 1892 : 158).

Mosquée de Sorobango : vue 1.

Source : Michigan State University, African Online Digital Library, collection Ray Silverman. Sans date. http://www.aodl.org/westafrica/object_result.php?pbd=warc-a0a2a8-a. Devenu inaccessible.

Mosquée de Sorobango : vue 2.

Source : http://www.aodl.org/westafrica/object_result.php?pbd=warc-a0a2b1-a. Devenu inaccessible.

La même mosquée sous un autre angle et après rénovation :

Sous-titre de la photo : « La mosquée du 18ème siècle de Sorobango ».
Un peuple sans histoire est un monde sans âme.

Source : http://infoduzanzan.com/ Date de mise en ligne : 2015. Devenu inaccessible.

Leur contenu est pratiquement identique à quelques variations près. L'une de ces fiches a été actualisée en 1923 et contient un complément.

Le nom de l'almamy varie : il est désigné sous le nom de Karanoghoma Ouattara dans la fiche sans date, mais seulement sous le nom de Karanoghoma dans les autres fiches. Marty le connaît sous le nom de « Karanoghoma Ouattara, dit Almamy Mama »[458]. La fiche sans date et celles de 1912 attribuent à l'almamy « environ 57 ans » et le complément de 1923 « environ 61 ans » [*sic*].

Le personnage est « né à Sorhobango ». Il est qualifié de « Mandé Dioula » et de « Tidjania ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* tijani « son père Souleymane, ancien almamy de Sorhobango » (fiches de 1912) – « Souleymane Ouattara » précise la fiche s.d.

Il est « d'une famille originaire de Begho (Gold Coast) mais fixée depuis longtemps dans le pays » (fiche s.d.) – une information reprise littéralement dans la notice de Marty.

Karanoghoma Ouattara est « assez riche ». « Almamy de Sorhobango. Son influence ne dépasse pas les limites du village ».

« Très soumis et plein de déférence ».

Ses élèves (dont il n'est pas donné de chiffre dans la fiche s.d.) sont « tous de Sorhobango ». Dans les fiches de 1912 et dans celle actualisée en 1923, il est question de « 9 élèves tous de Sorhobango (parents : commerçant et cultivateurs) ».

« Ne se déplace pas. Peu influent et semble s'être servi jusqu'à ce jour du peu d'autorité que lui confère son titre d'almamy à notre avantage. Il ne doit y avoir rien à craindre d'un marabout qui, dans la plupart des cas, n'est même pas capable de régler les différends ou contestations entre musulmans de Sorhobango ; ils viennent à Bondoukou alors » (fiche s.d.) – « et viennent trouver l'almamy de Bondoukou », précise la fiche de 1912.

Au bas de la fiche actualisée en 1923, le chef de Subdivision a ajouté : « Très vieux. Ne sort plus de chez lui (30 juin 1923) ».

Nous retiendrons l'origine de Begho de cette dynastie locale d'almamys. Selon Marty, cette famille « a toujours fourni les almamys du village »[459]. Les fiches de 1912 qualifient simplement Karanoghoma de « petit-fils de marabouts ». Le lien avec Bondoukou est à nouveau souligné : l'almamy de Bondoukou est l'instance d'arbitrage et d'appel.

Nous ne savons rien des autres karamokos du village. Marty ajoute seulement : « À signaler encore, à Sorhobango, le Karamoko Dabila, petit maître d'école »[460].

Sorobango, centre religieux animiste

Sorobango est aussi un centre religieux animiste. Binger le cite comme un des deux rares lieux où il a pu voir des « cases à fétiches »[461], qu'il attribue aux « Pakhalla », en fait

458. P. Marty, 1922 : 228.
459. P. Marty, 1922 : 228.
460. *Ibid*.
461. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 194.

les Koulango[462]. René Bravmann attire l'attention sur la participation active des musulmans de la région de Bondoukou au culte du Gbain (Gbon à Bouna). Sorobango occupe, à cet égard, écrit-il, une position centrale, car les masques venus de ce village sont réputés dans les environs[463]. Des rituels masqués manifestent la présence et l'action de la confrérie en charge de ce culte, dont le rôle est de combattre la sorcellerie.

Bravmann cite notamment Tauxier, lequel décrit les cérémonies qui ont lieu, non pas à Sorobango, mais à Bondoukou, sous la présidence de l'almamy, lors de la fête de la Rupture du jeûne : « Pendant sept jours encore, c'est la fête et l'on fait sortir les danseurs masqués (survivance fétichiste) qui exécutent leurs plus beaux pas… ». La description qui suit met en scène des jeunes gens et jeunes filles qui se meuvent selon des figures codifiées. Tauxier considère que ces « sociétés secrètes » sont héritées des Bambara et Malinké et antérieures à l'islam : les Dioula « ont un mot pour les désigner et les appellent "bon" (bain en koulango) ». « On les signale encore, ajoute-t-il, à Bouna, à Bondo-Dyoula (gros village dyoula de la région de Bondoukou), dans le Barabo et dans le Nasian »[464] – mais il ne cite pas Sorobango.

L'impression que l'on tire de cette description de Tauxier, commente R. Bravmann, est que « cette tradition de masques était limitée aux musulmans dioula, hwela et ligbi, et contrôlée par eux, autour des années 1920 »[465]. Il parle à ce propos de « Muslim dominated-Gbain ». Considérant la forte correspondance entre la présence du culte Gbon/Gbain et les communautés musulmanes de la région, Bravmann en conclut que cette tradition de masques devait être, à l'origine, « une tradition mandé musulmane » [466]. Le caractère peu orthodoxe de ces manifestations n'a pas, en tous cas, échappé aux critiques ultérieures des réformistes. Bravmann indique que des lettrés urbains les ont combattues, brûlant des masques lors de campagnes de « purification » menées dans les années 1950[467].

Ces sociétés à masques représentent une des formes d'agencement entre pratiques islamiques et non islamiques, que l'on connaît ailleurs, et que nous analyserons plus particulièrement, ci-après, dans le nord du pays gouro. Dans le cas du Gbain, qui est celui d'une société à masques dominée par des musulmans locaux, l'assimilation va jusqu'à mettre en correspondance les pratiques protectrices non islamiques avec le calendrier musulman[468]. On soulignera à cette occasion que le clivage islamique/non islamique est une commodité de langage et d'exposition quelque peu réductrice. Comme l'écrit Mahir Saul, « People keep debating the Islamic and non-Islamic origin of certain practices, in which their own collective identities now hang. From a historical perspec-

462. Selon Kodjo (1991 : 70, n. 99), ce nom désigne ici des Koulango, plutôt que des Sénoufo. Selon Binger, les « Pakhalla » en question parlent une langue appelée *ngouala,* qui aurait pour origine les mots qui veulent dire « bonjour » : *dagoua, gouada* (L.G. Binger, vol. 2, 1892 : 193). Dans le vocabulaire koulango présenté, en annexe, par Tauxier, on trouve effectivement : *goua,* pour « bonjour » (1921 : 467).
463. Voir R.A. Bravmann, (1974) 1980 : 119-128.
464. L. Tauxier, 1921 : 295.
465. R.A. Bravmann, (1974) 1980 : 122 – notre traduction.
466. *Op. cit.* : 128.
467. *Ibid*.
468. *Op. cit.* : 133.

tive, both sides of the divide are saturated with Islamic elements »[469]. On raisonnera donc plus en termes de chaînes de pratiques qu'en termes de dichotomie ce que Katja Werthmann appelle à son tour « Islam on both sides »[470], pour rendre cette fluidité dans la longue durée entre les différents héritages.

Bondo-Dyoulas

Bondo-Dyoulas (ou Bondo-Dioula) est à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest de Bondoukou. Il y a une mosquée Diouma et 3 écoles coraniques pour 526 habitants, tous Dioula[471]. La présence, à proximité immédiate, du village de Bondo-Koulango consacre la division de la population locale sur des bases ethnico-religieuses.

Selon une fiche de renseignements sans date (entre 1915 et 1921), il est indiqué que Salia Ba Timité, alors âgé de « 60 ans environ », personnalité connue – fils de l'ancien almamy Kadaré de Bondoukou, et cousin et gendre de l'almamy Kounandi Timité – dont nous avons présenté plus haut la biographie, « ne se déplace que pour aller à Sorhobango et à Bondo »[472]. En 1921, Baba Aly Timité, le successeur de l'almamy Kounandi Timité, avait 12 élèves déclarés : « 9 de Bondoukou, 3 de Bondo Dioulas »[473]. Ce sont autant d'indices des liens particuliers qui existent entre les principales personnalités islamiques de Bondoukou et les musulmans de Bondo. Comme Sorobango, ce village est alors aussi – sur le plan religieux – une dépendance de Bondoukou.

Selon Marty, « le marabout en vedette [à « Bondo-Dioula »] est Mamadou Domba, né vers 1850 ; il enseigne le Coran à une quinzaine d'enfants »[474]. Nous n'avons pas de fiche au nom de ce personnage qui, en 1922, devait être âgé, s'il était encore vivant.

Dara-Sakaye

Dara-Sakaye est à 6 kilomètres au nord de Bondoukou et à 13 kilomètres au S.O. de Sorobango. Marty et Tauxier ont puisé aux mêmes sources et qualifient, presque à l'identique, Dara-Sakaye de « village de culture des Huélas de Bondoukou »[475]. L'ouvrage de Marty déforme l'orthographe du nom du village (devenu « Dara-Fakaye ») et fait passer de 33 (Tauxier) à 83 (un chiffre graphiquement proche) le nombre de ses habitants. Ce hameau de culture n'a aucun équipement islamique, même pas de maqam (Tauxier). Aucune fiche de renseignements ne mentionne de personnalité islamique en ce lieu, et Marty pas davantage. Il s'agit donc bien d'un lieu sans importance pour notre objet, une autre annexe, surtout culturale, de Bondoukou.

469. Mahir Saul, 2006 : 23.
470. Katja Werthmann, 2008. c'est le titre de sa contribution : « Islam on Both Sides : Religion and Locality in Western Burkina Faso ».
471. L. Tauxier, 1921 : 555. P. Marty, 1922 : 227.
472. ANS, 5 G 64 [200 Mi 783], cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements, s.d. [entre 1915 et 1921], ouverte au nom de Salia Ba Timité.
473. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921 au nom de Baba Aly Timité.
474. P. Marty, 1922 : 227.
475. L. Tauxier, 1921 : 555 ; P. Marty, 1922 : 229.

Pougoubé

Pougoubé (ou Poukoubé) est à 28 kilomètres au nord de Sorobango. La frontière de Gold Coast (Ghana) est proche. On entre là dans une zone très dépeuplée. « Au Nord de Tambi, à la hauteur de Tagadi, Poukoubé et Débango, on trouve des contrées presque vides d'hommes ». Elles ont attiré les colons Lobi à une époque plus récente[476]. Marty et Tauxier font état de 189 habitants, tous Dioula. Marty signale une école coranique et un karamoko : « Une personnalité, bien effacée d'ailleurs : Alama Kamarhaté, né vers 1880, tidiani ». Tauxier mentionne, pour sa part, une école coranique et un maqam[477].

Syé-Koyo

Syé-Koyo (ou Sékouaye) est un petit village situé à 16 kilomètres au N.O. de Sorobango.

Tauxier et Marty lui attribuent 78 habitants, tous Dioula et musulmans, et une école coranique. Tauxier mentionne, en outre, un maqam[478]. Aucun nom de karamoko n'a été enregistré.

Conclusion

Sur le plan islamique, le canton de l'Almamy est assez bien nommé. Sorobango et Bondo-Dioula, les deux foyers musulmans importants qui s'y trouvent, en dehors de Bondoukou, apparaissent, en effet, pour les études et les affaires religieuses, comme des dépendances de l'almamy de Bondoukou et de la famille Timité.

Selon les statistiques publiées par Tauxier, il y aurait eu, dans le canton de l'Almamy, autour de 1920, 2 078 musulmans à Bondoukou et 1 271 hors Bondoukou[479]. Les musulmans étaient alors majoritaires à Bondoukou (2 078 musulmans, 568 « fétichistes ») et minoritaires à Sorobango (445 musulmans, 687 « fétichistes »). Dans les quatre autres villages Dioula signalés, il n'y avait que des musulmans, le seul d'une certaine importance étant Bondo-Dioula. Le nombre des musulmans dans ces 6 localités du canton de l'Almamy est donc estimé à un total de 3 349 personnes (dont 62 % d'entre eux à Bondoukou).

Les mêmes statistiques attribuent 5 122 habitants au canton de l'Almamy (2 646 pour Bondoukou, 2 476 hors Bondoukou)[480]. Les musulmans représenteraient donc 65,3 % de la population totale du canton, un chiffre qui ne rend évidemment pas compte de leur concentration géographique. La proportion est plus faible si l'on retire Bondoukou, (1 271 musulmans sur une population totale de 2 476), soit 51,3 %.

Les musulmans représentent certes les deux tiers de la population totale du canton, mais ils sont fortement regroupés dans ces 6 localités, au premier rang desquelles Bondoukou.

On peut discuter de la valeur de ces statistiques. On ne sait pas notamment quelle est la base du comptage (totalité, ou non, des hommes, femmes et enfants). D'autre part,

476. A. Hauhouot, 1988 : 212.
477. P. Marty, 1922 : 229 ; L. Tauxier, 1921 : 555.
478. P. Marty, 1922 : 229 ; L. Tauxier, 1921 : 555.
479. L. Tauxier, 1921 : 555.
480. L. Tauxier, 1921 : 435.

en dépit des corrections à la hausse effectuées par l'Administration, la tendance générale des populations est à dissimuler les chiffres exacts, dont on sait qu'ils servent de base à l'impôt de capitation[481]. Nous les prenons pour ce qu'ils sont : une image administrative à un moment donné (ici, vers 1920). Quelles que soient les limites de ce corpus, les comparaisons et les recoupements entre les différents éléments recensés peuvent faire sens, comme nous essayons de le montrer.

Le Canton de Nassian[482]

Le canton de Nassian est situé au nord-ouest de Bondoukou. Nous reprenons ici la présentation qu'en fait J.-L. Boutillier. « Occupant une zone de transition entre la forêt au sud et la savane au nord, la région de Nassian connaît une densité assez faible – 5 hab./km^2 – qui lui a toujours permis d'avoir une économie vivrière prospère, basée sur une production de tubercules, d'igname surtout, en cultures itinérantes sur brûlis, et sur la chasse. La population est formée de deux éléments ayant une origine distincte ; en effet, auprès des clans autochtones, Koulango proprement dits, des groupements émigrant de la région de Bégo [Begho] sont venus s'installer au XVIIIe siècle, probablement après la destruction de cette ville. Ces derniers ont amené avec eux des formes d'organisation sociale plus complexes que celles que connaissaient les sociétés lignagères autochtones. Un pouvoir centralisé s'instaura en correspondance certainement avec les besoins de sécurité imposés par la circulation des caravanes sur la grande voie commerciale qui traversait la région. […] Les guerres de Samory puis la pénétration coloniale et la colonisation, notamment en détruisant le trafic précolonial, transformèrent radicalement l'environnement économique et politique de la région de Nassian : ne bénéficiant pas, en raison de conditions écologiques peu favorables, de l'extension de cultures d'exportation, elle se replia sur elle-même et elle se trouve encore aujourd'hui [1971] en marge du développement économique rapide que connaissent beaucoup de régions de Côte d'ivoire »[483]. À la fin du XXe siècle, Nassian était encore un village enclavé, mal approvisionné et éloigné d'une route goudronnée.

Le village de Nassian[484], situé à 155 kilomètres au nord-ouest de Bondoukou, était le siège historique d'un royaume Koulango local, issu d'un essaimage de populations Koulango dans la zone. Ce royaume ne devait jamais atteindre le degré de puissance de ses voisins de la région, notamment celui de Bouna, mais, comme chez ce dernier, les rites animistes de la famille régnante faisaient obstacle à une diffusion de l'islam en son sein.

481. Les enfants de moins de 10 ans étaient exonérés de l'impôt de capitation. Cette exonération avait été étendue aux vieillards en 1912 (R.P. Anouma, 2006 : 78).

482. Nassian est l'orthographe dominante actuelle. On trouve aussi, à l'époque, la forme « Nasian ». C'était l'orthographe adoptée par Binger, Tauxier et Marty.

483. J.-L. Boutillier, 1971 : 156.

484. Rappelons que Marty a confondu deux Nassian, celui situé au nord-est de Kong (cercle de Kong), et celui-ci, situé au nord-ouest de Bondoukou (cercle de Bondoukou). Il accole ainsi, dans sa notice sur le Nassian de Kong (1922 : 199), la mention d'un karamoko Ouatara qui relève effectivement du Nassian de Kong (information puisée dans les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Kong, 1916) et une description reprise de Binger (« très vieux village qui a eu à souffrir des incursions des rois Abron etc.) qui, elle, s'applique au Nassian de Bondoukou (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 190-191).

À l'époque dont nous parlons (fin XIXe-début XXe), Nassian est au croisement de deux grands axes commerciaux. C'est, en effet, une étape sur la voie directe, très fréquentée, de Kong à Bondoukou[485]. Il est, en même temps sur une voie qui part de Bouna : c'est « la route en direction du sud-ouest vers Nassian, le Barabo, Groumania et la région de l'Anno-Mango. C'est une des routes d'évacuation du cola en provenance de cette région qui en est grosse productrice […] ; cette route coupe à Nassian la voie directe de Kong à Bondoukou, voie très fréquentée de caravanes qui a aussi été celle empruntée par les premiers explorateurs francais de la région, Binger, Ménard, Braulot et Treich-Laplène. Le trafic, sur cette route, s'est trouvé momentanément renforcé par l'ouverture de la route du Comoé vers Bassam et Assinie à partir de 1880 ; par contre, à partir de 1890, les guerres de Samori ont entraîné son déclin définitif »[486].

Binger, qui y était arrivé le 27 décembre 1888, en donne la description suivante : « Nasian est un très vieux village qui, jadis, devait être beaucoup plus grand qu'il n'est actuellement. Son chef jouissait de quelque influence avant l'avènement d'Ardjoumani [le roi Abron] : il s'est retiré dans l'ouest vers la rivière Comoé : il habite un village du côté du Barabo, nommé Nasian-Massadougou »[487]. Tauxier, pour sa part, observe que le Nassian était « un petit royaume-canton » qui existait avant l'arrivée des Abron et qui subsista, sous leur domination, avec ses chefs héréditaires[488]. Comme nous l'avons indiqué, le nouveau royaume Abron avait empiété délibérément, lors de son installation, sur ce qui était alors la zone d'influence de Kong et de Bouna, dont faisaient partie, à des degrés divers, le Barabo et Nassian[489].

Nassian était donc un lieu exposé, selon les moments, aux ambitions et aux menées de ses puissants voisins (Kong, Bouna et le Gyaman). On vient d'indiquer, d'après Binger, l'exil temporaire du chef de Nassian qui se sentait menacé par les Abron. Un peu plus tard, un no man's land « d'une quarantaine de kilomètres de largeur » avait été mis en place entre le territoire du chef de Nassian et le royaume de Bouna, le premier craignant des représailles du second pour avoir prêté main-forte à un roi Abron[490].

Barabo et Nassian, qui couvrent l'ouest du royaume Abron, ont aussi en commun, écrit Terray, d'avoir été plus longtemps que Bondoukou, exposés aux forces de Samori[491]. « Contraints par les Anglais d'abandonner Bondoukou en juillet 1897, les sofa évacuent le pays Abron proprement dit et se replient vers l'ouest. Ils se maintiennent à Nasian jusqu'au 26 novembre 1897 et repassent ensuite le Komoé ; seule une petite garnison de trente fusils demeure à Bandakañi, dans le Barabo, jusqu'au printemps de 1898 »[492]. Les effets de l'occupation samorienne en pays Abron semblent, d'ailleurs, avoir été moins destructeurs que dans les pays du nord de la Côte d'Ivoire : « Samori n'accable pas les

485. J.-L. Boutillier, 1993 : 309-310.
486. J.-L. Boutillier, 1993 : 310.
487. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 190-191. Massadougou, en bambara-dioula, signifie « le village du roi ».
488. L. Tauxier, 1921 : 170 et 335.
489. E. Terray, 1984 : 843.
490. Voir J.-L. Boutillier, 1993 : 99, qui cite le rapport Braulot (1893), ANSOM [ANOM] Côte d'Ivoire III.
491. « Les sofas de Samory tenaient toujours l'ouest du pays, à savoir le Barabo et le Nasian » (L. Tauxier, 1921 : 121).
492. E. Terray, 1987b : 250. L'auteur, qui cite à l'appui des courriers de Clozel et Lamblin en 1898, ne précise pas de quel Bandakagni il s'agit.

vaincus ; il se borne à leur infliger une lourde amende, et à exiger d'eux la livraison de trois otages de haut rang »[493]. La pression de l'occupant, sur le Nassian comme sur le Barabo, ne saurait cependant être minimisée.

Les villages « musulmanisés » selon Tauxier

Tauxier identifie, dans le canton de Nassian, six « villages musulmanisés »[494].

Nom des villages	Musulmans	Fétichistes	Population totale	Écoles coraniques	Mosquées	Maqams
Bourouhila	36	/	36	/	/	1
Kâpain	73	105	178	/	/	1
Paradhi	20	359	379	/	/	/
Sidiki-Bango	44	45	89	/	/	1
Saminassé	36	36	72	1	/	1
Zamou	63	63	126	/	/	1
Totaux	**272**	**608**	**880**			

Dans aucun de ces six villages[495], les musulmans ne sont majoritaires. Il s'agit, au demeurant, de très petits villages. Les seuls lieux de cultes signalés sont des maqams. Il n'y a pas davantage d'école coranique, sauf à Saminassé.

Le rapport numérique le plus défavorable est enregistré à Paradhi (un gros village Noumou), où l'on ne trouve que 20 musulmans face aux 359 « fétichistes »[496]. On remarque surtout que le village de Nassian, siège historique de la chefferie Koulango, est absent de cette liste. Tauxier lui prête par ailleurs « 283 âmes », dont 263 Koulango et 20 Huéla[497].

Le canton de Nassian comptait, en tout, d'après ces statistiques administratives, 39 villages et 4 443 personnes, dont « 2 963 Koulangos, 929 Noumous, 237 Dyoulas, 203 Huélas, 111 Goros »[498]. Les Huéla, qui constituent un groupe Mandé installé de

493. E. Terray, 1987b : 249-250.
494. L. Tauxier, 1921 : 558.
495. Paradhi est à 8 km à l'ouest de Nassian. Saminassé apparaît sous la forme « Somonasé » sur la carte de Regnault de Lannoy de Bissy (1891), à l'ouest de Nassian. Le nom du village est aussi orthographié Soménassé : il est situé à 26 km au sud-ouest de Parhadi. Bourouhila est à 3 km au N.E. de Saminassé/Soménassé. Notons que ces villages sont eux-mêmes situés à une trentaine de kilomètres. au nord des principales localités musulmanes du Barabo (Yorobodi, Bandakagni-Sokoura, etc.), avec lesquels la communication est donc directe. En ce qui concerne Kâpain, Tauxier écrit successivement Kâpin et Kâpain. On trouve aussi « Kakpin ». Ce village est à 50 km au N.O. de Nassian. Sidiki Bango (« le village de Sidiki ») n'est pas identifié. Zamou est à 35 km au N.O. de Nassian, à une dizaine de kilomètres au sud de Kakpin/Kâpain.
496. Les Noumou (*Numu*), nombreux dans le canton de Nassian, sont associés, par leur nom, à de vieilles migrations d'artisans, notamment de forgerons, venus du pays Mandé. Cependant, Tauxier note que le métier de forgeron s'est perdu chez les Noumou de Paradhi, qui se consacrent à l'agriculture (L. Tauxier, 1921 : 395).
497. L. Tauxier, 1921 : 433.
498. L. Tauxier, 1921 : 434. Tauxier classe les Goro (pl. Gorombo) et les G'Bins, parmi « les races primitives dans la région » (1921 : 53-54). Ils figurent parmi les chefs de terre à Bondoukou (1921 : 261).Terray rappelle l'ordre d'installation de ces différents groupes dans le pays : d'abord les « fractions de langue mande : les Goro et les Gbin, puis les Ligbi accompagnés des forgerons *numu,* qui ont communiqué leur langue aux autochtones *hwela ;* et en dernier lieu les Dyula » (1982 : 252).

longue date et dont l'affiliation religieuse est variable[499], suivent de peu, en nombre, les Dioula.

En admettant qu'ils soient, pour l'essentiel, rassemblés dans les 6 villages « musulmanisés », les musulmans du Nassian représentent donc 6,1 % de la population totale (272 sur 4 443). C'est là une proportion très faible par rapport à celles que nous avons relevées dans les cantons de l'Almamy et du Barabo.

En dépit de la position de Nassian au carrefour de pistes, et de la circulation des marchands dioula sur ces axes commerciaux, ni ce village, ni le pays qui l'entoure, ne sont devenus un bastion islamique. Les effets du commerce sur l'islamisation ne sont pas mécaniques.

Autres signes de la faiblesse locale de l'encadrement islamique : nous n'avons aucune fiche de renseignements sur les karamokos éventuellement présents dans le canton de Nassian, Lorsque Nassian apparaît au détour d'une fiche, celle de Karamogho Laguazané, l'une des figures islamiques de Bondoukou, c'est pour signaler que celui-ci a des relations « avec le chef du Nasian fétichiste, et également avec le roi des Abrons Tan Daté »[500]

Toutes ces informations concourent à écarter le pays de Nassian de la liste des points forts islamiques dans le « cercle de Bondoukou » de l'époque.

Bilan comparatif entre les cantons du Barabo, de l'Almamy et de Nassian

Tableau comparatif de la population musulmane dans les cantons de Barabo, de l'Almamy et de Nassian autour de 1920 (Source : L. Tauxier)

Canton	Population totale	Nombre de musulmans	Proportion du nombre de musulmans
Barabo	4 944	4 024	81,3 %
Almamy			
Bondoukou compris	5 122	3 349	65,3 %
Hors Bondoukou	2 476	1 271	51,3 %
Nassian	4 443	272	6,1 %

Si l'on considère la proportion du nombre de musulmans, le Barabo vient nettement en tête. Il y a une différence de 16 points avec le canton de l'Almamy qui arrive ensuite. Quant au canton de Nassian, il vient loin en arrière.

Il reste une partie importante du « cercle de Bondoukou » que nous n'avons pas encore considérée. Il s'agit du cœur du royaume Abron. Dans ce bastion animiste, les musulmans y sont encore plus rares.

499. « Le nombre des Huélas musulmans et des Huélas fétichistes dans le cercle de Bondoukou est à peu près le même. Ce sont les Huélas des grands centres (Bondoukou, Sorhobango, qui sont surtout musulmanisés, et ceux du Nasian […] qui sont surtout restés fétichistes » (L. Tauxier, 1921 : 384). Il y avait alors 20 « Huélas fétichistes » (et aucun Huéla musulman) à Nasian et 15 Huélas musulmans (et aucun « Huéla fétichiste ») à Kâpin (*ibid.*).

500. ANS, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1912 au nom de Karamogho Laguazané.

Les autres cantons : les cantons Abron

Dans sa liste des cantons possédant des « villages musulmanisés », Tauxier en mentionne six autres[501] qui n'ont qu'un village de ce type chacun (deux villages dans un cas) et qui rassemblent à peine plus de 200 musulmans à eux tous. On n'y trouve aucune école coranique, ni aucune mosquée, tout au plus 3 maqams. Il s'agit, en fait, de cantons correspondant à des provinces centrales du Gyaman, le royaume Abron, où les musulmans sont plus ou moins tenus à distance.

Marc Piault, sur la base des travaux de Terray, résume ainsi le positionnement de ces cantons Abron :

> « Le Gyaman proprement dit est divisé en cinq provinces dont les territoires sont discontinus et enchevêtrés. La plus importante d'entre elles est le domaine propre du roi (*ahen efie*) administré directement par lui. […]. Les autres provinces sont confiées à des chefs d'origine diverses : la province de Siengi ou Ankobia est dirigée par les descendants patrilinéaires de différents rois de la branche Yakase, et la province d'Akyidom par les descendants patrilinéaires du roi Kofi Sono, de la branche Zanzan, et de son frère Bini Yao. Le *Siengihene* et le *Kyidomhene* sont l'un et l'autre regardés comme les « fils » du roi. La province du Fumasa est dirigée par les descendances patrilinéaires d'un chef asante qui se rallia aux Abron lors de leur migration initiale, et la province de Pénango par les descendants patrilinéaires d'un *Safohene* (chef de guerre) du roi Kofi Sono. Le *Fumasahene* et le *Penangohene* sont considérés comme les *safohene* du Roi. […] Les risques de scission impliqués par une telle structure sont limités notamment par l'enchevêtrement des territoires des provinces, qui interdit à un sous-ensemble de se constituer en entité territoriale distincte »[502]. Piault ajoute que « le Nasian, le Bini et le Barabo [relèvent du] Penangohene ».

Au sein de cette organisation politique complexe et très hiérarchisée, les musulmans n'ont qu'une faible marge d'autonomie.

Canton de Ayenn-Effyé

Littéralement, « la Maison du roi », « c'est le fief royal proprement dit »[503]. C'est dans ce canton que se trouvent les résidences royales d'Amanvi et Herebo, situées à une trentaine de kilomètres au S.O. de Bondoukou

– village de « Tabagnn' »[504] : 15 musulmans, 391 « fétichistes » – aucun lieu de culte ni école.

501. Ces cantons, dans la logique de l'administration coloniale, couvrent chacun un territoire donné, correspondant plus ou moins à des unités politiques et ethniques locales. Tauxier nuance cependant cette apparente cohérence et parle des « grandes circonscriptions du cercle comme l'Ayen-Effié, le Foumassa, le Pénango etc., circonscriptions qui n'ont du reste rien de territorial, les villages étant enchevêtrés les uns dans les autres suivant leur origine » (L. Tauxier, 1921 : 318, n.2).
502. M. H. Piault, 1987 : 234-235.
503. L. Tauxier, 1921 : 419.
504. Tabagn, ou Tabagne, est à 8 km au N.E. d'Amanvi, en direction de Bondoukou.

« Quelques Dyoulas venus de Bouna. Le reste du village est Abron »[505].
– village de Tomorosié : 20 musulmans, 94 « fétichistes » – 1 maqam.
« Quelques Dyoulas. Le reste du village est Nafana »[506].

Canton de Bini

Le Bini est situé au sud du Barabo. « C'est un canton Agni »[507] avec des chefs Abron.
– village de Dekokrou : 10 musulmans, 34 « fétichistes » – aucun lieu de culte ni école. « Quelques Dyoulas venus de Kong qui font salam »[508].
– village de Kouakourou-Bouvanso : 40 musulmans, 53 « fétichistes » – 1 maqam
« Dyoulas. Le reste de la population est Agni ».
– village de Takikrou-Bouvanso[509] : 10 musulmans, 33 « fétichistes » – aucun lieu de culte ni école.
« Quelques Dyoulas venant de Kong. Le reste est Agni »[510].

Canton de Foumassa

Ce canton est situé à l'ouest de Bondoukou, au nord des capitales royales historiques du Gyaman.
– village de Sogui[511] : 20 musulmans, 53 « fétichistes » – aucun lieu de culte ni école.
« Quelques Dyoulas musulmans. Le reste est Koulango »[512].

Canton de Bonna-Abradé

C'est un canton Agni au sud du cercle de Bondoukou[513].
– village de N'Dakrou : 33 musulmans et 33 « fétichistes » – aucun lieu de culte ni école [514].
« Moitié Dyoulas venant du Korodougou, moitié Agnis »[515].

Canton de Pénango,

« C'est, en gros, le canton à l'est du cercle, situé à proximité de la frontière anglaise »[516].

505. L. Tauxier, 1921 : 557.
506. L. Tauxier, 1921 : 422 et 557.
507. L. Tauxier, 1921 : 429.
508. L. Tauxier, 1921 : 429.
509. Il existe un village de Tekikrou, dans le Bini, à 16 km au sud de Yacassé, sur la vallée d'un affluent du Comoé. On est ici en zone forestière.
510. L. Tauxier, 1921 : 557.
511. Sogui est à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Bondoukou. Il est proche des résidences royales Abron : Amanvi (6 km) et Erebo (10 km).
512. L. Tauxier, 1921 : 557.
513. L. Tauxier, 1921 : 429-430.
514. L. Tauxier ; 1921 : 430 et 558.
515. L. Tauxier, 1921 : 558.
516. L. Tauxier, 1921 : 426.

– village de Tissié[517] : 30 musulmans[518], 127 « fétichistes », 1 maqam.
« 1/5e de Dyulas. Le reste de la population est Nafana pour 3/5e et Abron pour 1/5e »[519].

Canton de Syendi

Ce canton est situé au sud-ouest de Tanda, lui-même à 57 km au S.O. de Bondoukou. Il jouxte le Barabo.

Tauxier précise : « …ou mieux Syangui. Son chef actuel est […] un fils du roi [Abron] Agyoumané »[520].

– village d'Ampounou : 40 musulmans[521], 40 « fétichistes », aucun lieu de culte ni école.
« Moitié Koulangos, moitié Huélas musulmans venus de Bondoukou »[522].

Dans ces six cantons, qui totalisent une population de 32 076 habitants[523], on trouve 218 musulmans, ainsi dispersés au coeur du pays Abron, soit une proportion de 0,67 % par rapport à la population totale de ces cantons. Si l'on ajoute les cinq autres petits cantons Abrons[524], où il n'existe aucun « village musulmanisé », et qui totalisent une population de 8 548 habitants, la proportion des musulmans mise en rapport avec l'ensemble de ces cantons Abron (soit 218 sur 40 624) passe à 0,53 %. Par ailleurs, dans aucun des villages où ils sont signalés, ces musulmans ne sont majoritaires. C'est donc la zone où la présence musulmane est la plus faible. Le pays Abron représente, à cette époque, entre le canton de l'Almamy et celui du Barabo, une région fortement réfractaire à l'islam.

Conclusion

De ce parcours à travers le cercle de Bondoukou de l'époque, on peut tirer la conclusion qu'il existe alors, dans la zone d'influence du Gyaman, trois pôles musulmans, animés, selon les cas, par les Hwela/Huéla (issus historiquement de Begho) ou les Mandé Dioula (le plus souvent liés à Kong ou à Bobo-Dioulasso) :

– celui de Bondoukou,
– celui constitué par des villages situés sur la route du nord, notamment Sorobango,
– et la nébuleuse de villages et d'implantations du Barabo, sur les pistes de l'ouest

517. Tissié est très proche de la frontière avec la Gold Coast, formant la pointe d'un triangle avec Sorobango et Bondoukou, dont il est distant, de l'un comme de l'autre, de 13 km.
518. Ce sont des Huélas (L. Tauxier, 1921 : 428).
519. L. Tauxier,1921 : 558.
520. L. Tauxier, 1921 : 428.
521. Ce sont des Huélas venus de Bondoukou face à autant de Koulangos (L. Tauxier, 1921 : 558).
522. L. Tauxier, 1921 : 558.
523. Ayenn-Effyé : 12 622 ; Bini : 2 636 ; Foumassa : 4 269 ; Bonna-Abradé : 1 043 Pénango : 5 847 ; Syendi : 5 659. Ces chiffres figurent dans l'Appendice 1 : « Analyse de la population du cercle de Bondoukou » (L. Tauxier, 1921 : 422-431).
524. Cantons de Meranzo et Sulemani (634), Akiton (4 893), Assoumwo (1 258), Bonna-Amanwouma (1 000), Bonna-Assuadjé (763) (L. Tauxier, 1921 : 422-431).

> Face à une Kong ruinée, l'establishment islamique de Bondoukou, quoiqu'il ait eu aussi à supporter l'occupation de Samori, mais dans une moindre mesure et de façon moins offensive, voire, parfois, avec une certaine complaisance de sa part, sort de cette période avec une position régionale renforcée. Cette société cléricale n'a cessé de passer des compromis fructueux avec les pouvoirs en place : avec le Gyamanhene en premier lieu, qui en est le protecteur, et qui en attend notamment des protections magiques et des bénéfices commerciaux, avec Samori aussi, ce qui, malgré les contraintes, lui a permis d'éviter de grandes destructions, et avec l'administration française enfin, auprès de laquelle Kounandi Timité a su s'affirmer comme un partenaire indispensable. Le bilan est, à cet égard, très positif pour elle.

Sur le plan régional, la concurrente principale de Bondoukou n'est pas tant Kong, avec laquelle les relations ont été le plus souvent positives, que Bouna, qui se pose, elle aussi, en héritière de Begho, et qui a beaucoup plus souffert, aussi bien des attaques Abron récurrentes que de l'occupation samorienne.

La situation des confréries dans le cercle de Bondoukou au début du XXe siècle

La question des confréries et du soufisme fait souvent l'objet de malentendus. On imagine volontiers que l'islam subsaharien serait partout imprégné de soufisme. C'est une représentation qui a la vie dure, mais que les observations locales permettent de nuancer ou de démentir. Dans le cas de Bondoukou, Akbar Muhammad propose un bilan contrasté. Tout en reconnaissant l'affiliation des lettrés de Bondoukou à des filières confrériques au cours du XIXe siècle, il ajoute que la culture soufie et son étude n'étaient pas, pour autant, très développées. À ses yeux, l'appartenance à ces confréries « semble avoir été beaucoup plus un signe de distinction personnelle qu'une ouverture vers un développement intellectuel plus approfondi »[525].

> « Il est tout à fait possible – ajoute-t-il – que Bondoukou ait été plus ou moins exposé aux deux ordres [Qadiriyya et Tijaniyya] avant le milieu du [XIXe] siècle grâce à des enseignants itinérants, tel Karamoko Muhammad. Le *dhikr* était récité à différents moments (comme aujourd'hui) et certains jeûnes, en dehors de celui du Ramadan, étaient respectés (par exemple le jeudi[526]). Le *wird* était remis aux *murīd* ["aspirants"] méritants, dont certains devenaient *muqaddam*. Je n'ai pas entendu parler d'un seul manuscrit dans la région dont il est ici question qui contienne [des explications sur] les usages techniques de termes du *tasawwuf* aussi communs que *maʿrifa, ʿilm, maʿnā,* et *haqq* (ou *haqīqa*[527]) »[528].

525. A. Muhammad, 1974 : 273. Notre traduction de l'anglais. Les points souscrits ne sont pas reproduits.
526. Selon les hadiths, le jeudi est, ainsi que le lundi, un des jours recommandés pour effectuer un jeûne.
527. Les deux premiers termes renvoient ici à la connaissance ésotérique. *Maʿnā* désigne les significations cachées et *haqq*, ou *haqīqa*, la Vérité suprême au-delà du sens commun.
528. A. Muhammad, 1974 : 273. Notre traduction de l'anglais.

Nous avons donc affaire, ici comme ailleurs en Côte d'Ivoire, à des réseaux de lettrés et d'étudiants qui font de l'affiliation confrérique un signe de distinction sociale, lequel matérialise le lien spirituel d'un disciple avec tel ou tel de ses maîtres, et lui confère une sorte de diplôme supérieur, en même temps qu'une ressource ésotérique capable de renforcer son statut clérical et ses moyens « mystiques ».

En 1906, Le Campion, qui venait de succéder à Benquey à la tête du cercle, envoie, on l'a relevé ci-dessus, un premier rapport assez général sur la situation de l'islam à Bondoukou[529]. Ses observations sont, reconnaît-il, « puisées tant dans les rapports de l'administrateur Benquey que dans les déclarations de Timité, almamy de Bondoukou ». Il consacre un bref passage aux confréries, d'où il ressort que : « La population musulmane du cercle appartient en majeure partie à l'ordre des Kadria. On rencontre aussi quelques musulmans affiliés à l'ordre des Tidjania ».

Il est probable que l'almamy Kounandi Timité, un Qadiri, certainement peu désireux de valoriser une affiliation concurrente à laquelle adhéraient plusieurs de ses adversaires, tel al-Hājj Sālih, a influencé l'évaluation de Le Campion, car, comme nous allons l'observer, le début du XXe siècle est une période d'expansion de la Tijaniyya, et son audience va au-delà des « quelques » musulmans concédés par ce rapport, ce que Le Campion reconnaîtra lui-même, en changeant de position, l'année suivante.

Voici, en effet, ce qu'il écrit en juin 1907 : « À Bondoukou jadis, la grande majorité de la population était affiliée à la secte des Kadria, mais, il y a une vingtaine d'années, un marabout célèbre de la secte des Tidjanis vint s'établir à Bondoukou. Ce marabout était Ali Hadji Siaka, natif du village de Touba (pays du Fouta)[530] ; son enseignement fut vite populaire et beaucoup de Kadria se firent Tidjanis. Néanmoins, il n'existe aucune rivalité entre ces deux sectes. Ces deux ordres d'ailleurs ne semblent pas ici très solidement constitués et leurs adhérents ne se lient par aucun engagement spéciaux »[531].

En 1908, un rapport du cercle de Bondoukou offre une statistique du nombre des adhérents aux deux confréries par quartiers, qui semble confirmer ce renversement de tendance au profit de la Tijaniyya[532] :

529. AN.S., 5 G 63, Colonie de la Côte d'Ivoire, cercle de Bondoukou, Administrateur adjoint, commandant par intérim le cercle de Bondoukou [Le Campion] au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 19 mars 1906 (copie).

530. Il s'agit du Fouta Jalon. Touba est alors un bastion Diakhanke et qadiri. Dans son ouvrage sur la Guinée, Marty oppose clairement le qadirisme des Diakhanke de Touba et le tijanisme des Toucouleur et des Peul du Fouta. Voir P. Marty, 1921 : 122-147.

531. ANS, 5 G 63, L'Administrateur commandant le cercle de Bondoukou [Le Campion] au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 20 juin 1907.

532. ANCI, XV-42-85, n° 27, « Tidjanis et Kadryas de Bondoukou », janvier 1908, cité par A. Muhammad, 1974 : 109-110.

Statistique administrative sur les Tijani et les Qadiri à Bondoukou en 1908

Tariqa	Qabila	Adhérents
Tariqa Tijaniyya	Coumara (Qunbala)	54 (47 hommes, 7 femmes)
	Camagaya (Kamaghatay)	15
	Maraga	8
	Carighioula (Kari-Dyula)	3
	Timitay	1
	Donzo-Ouatara	18 (17 hommes, l femme)
	Nanaya	4
	Coco (Koko)	3
Tariqa Qadiriyya	Timitay	8
	Camagaya (Kamaghatay)	2

Cette statistique, qui renverse brusquement les rapports entre les deux affiliations et dont on ignore le mode de fabrication, est à utiliser avec prudence. La confrérie qadiri est ici réduite à la portion congrue, ce qui ne laisse pas de surprendre dans un tel contexte local. Il y a tout lieu de penser que l'informateur était un Tijani du quartier Coumara/Qunbula (le quartier hostile à l'almamy Kounandi Timité) : ce quartier représente, en effet, à lui tout seul près de la moitié du total des « adhérents » décomptés. Le poids numérique de la Tijaniyya dans ce tableau est précisément lié à cette surreprésentation du quartier Koumala/Coumara, connu aussi comme un bastion tijani. Il est rare, d'autre part, que des femmes soient ainsi mentionnées comme affiliées, et ce n'est le cas, ici, que pour la seule tariqa tijani. Cela semble confirmer qu'il puisse s'agir d'un informateur « de l'intérieur » de la confrérie.

116 affiliés à des confréries à Bondoukou sur une population totale d'environ 3 000 personnes[533], même en déduisant les enfants, voire les femmes[534] (bien que 8 d'entre elles soient recensées), cela représente une proportion numériquement négligeable, mais qui l'est moins si l'on considère qu'il s'agit de réseaux de notables, et que ces affiliés sont souvent des hommes de pouvoir dans leur quartier et/ou dans la ville.

D'après ces chiffres, il y aurait eu 106 Tijani et 10 Qadiri, soit un rapport de 1 à 10 en faveur de la Tijaniyya. Pour les raisons évoquées ci-dessus, nous avons du mal à valider ces résultats. Faut-il y voir, cependant, même de façon déformée, le signe d'une tendance ? Nous observerons plus loin, comme Le Campion l'avait noté dans un second temps, que les rapports entre les deux confréries ont fortement évolué, et que, dans l'espace d'une ou deux générations, les Tijani ont pris l'avantage sur les Qadiri parmi les karamokos de Bondoukou. Une statistique des écoles coraniques datant de 1910[535],

533. Benquey, dans sa notice publiée en 1904, estime la population de Bondoukou à 3 000 habitants, dont 2 700 musulmans (Capitaine Benquey, dans F.J. Clozel, 1906 : 196. Delafosse, qui est à Bondoukou en 1902, fournit les mêmes chiffres, en précisant la répartition des musulmans : 2 500 Dioula et 200 Haoussa et Kanouri (M. Delafosse, 1908 : 234).

534. La mention de femmes dans cette statistique mérite d'être soulignée tant est rare ce genre de mention dans les documents administratifs portant sur l'islam.

535. ANCI, XV-42-85, n° 27, Écoles coraniques de Bondoukou, 31 octobre 1910, cité par A. Muhammad, 1974 : 110.

confirme cette mutation : sur les 10 karamokos enseignants recensés, 7 sont déclarés Tijani avec 110 élèves, et 3 Qadiri, avec 35 élèves. Sur ces 3 Qadiri, deux sont des Timité, l'almamy Kounandi lui-même et Salia Ba[536]. Ces chiffres, moins orientés que les précédents, n'en sont que plus significatifs, à la fois du dynamisme tijani, et du lien étroit entre les Timité et la Qadiriyya. Nous y reviendrons plus loin.

La Tijaniyya à Bondoukou[537]

Akbar Muhammad présente ainsi le groupe de karamokos qui constituaient le « noyau dur » de la Tijaniyya à Bondoukou au début des années 1910.

> « There were at least four prominent Tijāni karamokos in Bondoukou in 1912. Biabudu Bane, the muqaddam, was initiated into the order by his father ʿAlī, and was probably given the wird by his brother Mamadu (Muḥammad). […] Karamoko Lazuazane [Laguazane] (al-Ḥasan) b. Ibrāhīm, the most influential marabout after al-Ḥājj Ṣāliḥ and Imām Kunandi […]. He was a descendant of two other leading teachers of Bondoukou, Karamoko Ibrāhīm, who gave him the wird, and Kunandi Watara. Al-Ḥasan could speak and write Arabic fluently, and he was a very active proselytizer among the animists of the cercle[538]. Taia [*sic* – lire Iaia] Kamaghatay b. ʿUmar (b. ea. [né vers] 1852) was initiated by Karamoko ʿAlī Bane, and received the *wird* from Karamoko Mama […] Lastly, the most famous Tijānī muqaddam, after Biabudu Bane, was Karamoko Mama (Muḥammad) of the Qunbala section. He was one of the early Qadiris of Bondoukou and subsequently became affiliated with the Tijāniyya »[539].

Les quatre figures tijani de Bondoukou, en 1912, selon Akbar Muhammad étaient donc, selon les orthographes francisées des sources, Biaboudou Bané, Karamoko Laguazané (al-Hasan), Iaia Kamaraté et Karamoko Mama (du quartier Qunbala/Koumala).

Al-Hājj Sālih, qui n'est pas nommé dans cette liste, mais dont l'auteur a longuement présenté le parcours dans sa thèse qui lui est consacrée, et dont plusieurs des karamokos cités ci-dessus ont été les disciples, est l'un des hommes-clés dans cette diffusion de la Tijaniyya. Il a reçu le *wird* tijani de Muhammad (b. ʿUthman), son père. Comme l'écrit A. Muhammad, « Muḥammad b. ʿUthmān is considered among the foremost late 19th century muqaddams of the Tijāniyya ṭarīqa in northeastern Ivory Coast and northwestern Ghana »[540]. Tels sont les pionniers de la nouvelle Voie à Bondoukou et alentours.

536. Le troisième est désigné sous le nom de Bele-Bele avec 20 élèves.
537. Il ne nous a pas paru utile, dans cette section, de recourir à une transcription arabisante, avec, notamment, l'indication des voyelles longues – sauf lorsque nous citons un auteur qui les a marquées.
538. Références données par A. Muhammad : ANS, 5 G 63, no. 50, June 1912. La nôtre est ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1912 au nom de Karamogho Laguazané et P. Marty, 1922 : 225-6
539. A. Muhammad, 1974 : 111-112.
540. A. Muhammad, 1974 : 95.

Karamoko Muhammad et al-Hājj Sālih

Karamoko Muhammad était, on l'a dit, un islamisé récent, peut-être un re-converti. Il avait été disciple de ʿAbd al-Rahmān b. Saʿīd Saghanughu vers le milieu du XIXe siècle, à Bobo-Dioulasso[541]. Mais ce n'est pas de ce maître qu'il reçut la transmission de la Tijaniyya.

Wilks a émis l'hypothèse qu'al-Hājj Mahmūd Karantaw/Karantao, un autre maître de Karamoko Muhammad, aurait pu lui-même être affilié à la Tijaniyya, et cela par l'un de ses propres maîtres, Karamoko Yara (ou Jara), de la région de Safané[542], puis transmettre le *wird* tijani à son disciple Karamoko Muhammad.

En fait, on en est réduit à des conjectures concernant les origines de cette diffusion : « Most of them did not know who initiated him into the order, but insisted the person was of North African origin »[543]. Dans deux entretiens, l'un de Wilks avec une personnalité religieuse de Wenchi, en 1966, et l'autre de Holden avec un Saghanogho de Kong, en 1968, il est question d'un initiateur nommé, selon les cas, « Muhammad Jamarawiyyu (of Fas) » ou « Sidi ʿAlī at-Talamsānī »[544]. Dans un autre entretien de Holden, cette fois avec l'imam de Jinini en 1968, il est dit que Muhammad fit venir un *muqaddam* de Djenné à Jinini, et que c'est lui qui l'aurait probablement affilié[545].

Akbar Muhammad avance, à son tour, l'hypothèse que Karamoko Muhammad aurait pu être affilié à la Tijaniyya lors de son séjour à Djenné et à Dia – ce qui n'est pas invraisemblable[546] – et qu'il aurait reçu le *wird* « d'un disciple de al-Hājj Sīdī ʿAlī b. ʿĪsā al-Tammasini » – ce qui est plus interprétatif.

Il est vrai que le site de Tamasin (Tamāsīn, Temacine), dans l'Est algérien, est bien connu. C'était le second pôle de la confrérie après ʿAyn Mādī (Aïn Madhi). Al-Hājj Sīdī ʿAlī b. ʿĪsā al-Tamāsīnī, shaikh de la *zāwiya* de Tamasin, grand disciple d'Ahmad al-Tijānī, en avait été le successeur immédiat (1815-1844) et l'on sait que des disciples de cette *zāwiya* sont allés au sud du Sahara à la recherche de nouveaux adeptes.

Ceux-ci, animés tout autant par le désir de faire connaître la nouvelle confrérie « miraculeuse » que par la recherche de sources de ziara (ziyāra), ont souvent laissé peu de traces. S'agissant, plus particulièrement, de Karamoko Muhammad lui-même, la revendication d'une transmission par un personnage maghrébin constitue une affirmation difficile à vérifier, mais dont on mesure tout l'intérêt : c'est une transmission « noble » reliée très directement à la source de *baraka* des *shaikh* fondateurs. En l'absence d'autres éléments, il serait vain d'épiloguer, tout en constatant à quel point les

541. A. Muhammad, 1974 : 86 et 88.

542. I. Wilks, 1989b : 101, qui précise que « Karamoko Yara (or Jara) is independently known as an early follower of the Tijāniyya in the Safane area ». Wilks signale aussi qu'al-Hājj Mahmūd Karantaw aurait été affilié à la Qadiriyya, en Syrie, à l'occasion de son pèlerinage (*ibid.*).

543. A. Muhammad, 1974 : 96, n.1.

544. A. Muhammad, 1974 : 95, ap. J. Holden, entretien avec al-Hājj Abū Bakr Saghanughu, Kong, 20-22 mars 1968 ; I. Wilks, entretien avec Imām al-Hājj Saʿīd, Wenchi, 23 juin 1966.

545. A. Muhammad, 1974, 95, ap. J. Holden, entretien avec l'Imām al-Murtadā, Jinini, 13 mars 1968.

546. Rappelons ainsi, à titre d'exemple, la personnalité d'El-Hadj Salmoye, shaikh Marka de Djenné, que nous avons cité par ailleurs. Celui-ci accomplit plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque. Investi à Fès en qualité de *muqaddam* de la Tijaniyya, il contribua à la diffusion de la confrérie à Djenné, notamment chez les Marka, à la fin du XIXe siècle. En 1894, il partit une nouvelle fois pour La Mecque et s'installa à El Facher (Darfour, Soudan). Voir P. Marty, 1920 : 142-143.

conditions de diffusion de la Tijaniyya dans toute cette région, y compris la nature du lien et des relations entre les *zāwiya* mères du Maghreb et les affiliés subsahariens, constituent une piste de recherche à approfondir.

Al-Hājj Sālih, à son tour, transmit la voie nouvelle à un certain nombre de lettrés de Jinini [Diénéné, Jenene] et de Bondoukou[547]. Parmi ceux-ci, nous retrouvons notamment les noms de Karamoko Biaboudou Bané et d'Abū Bakr b. al-Hasan Timité, neveu de Kounandi Timité, connu sous le nom de Karamoko Subruni.

Biaboudou Bané

Biaboudou (Biabudu) Bané, disciple dévoué d'al-Hājj Sālih, se réclamait aussi d'une transmission particulière de la Tijaniyya par sa propre famille. Cette transmission remontait à un personnage mal connu, nommé al-Hājj Siaka/Issiaka, celui que Le Campion signale, dès 1907, dans la lettre au Gouverneur citée ci-dessus, et dont nous reprenons le passage qui lui est consacré :

> « À Bondoukou jadis, la grande majorité de la population était affiliée à la secte des Kadria, mais, il y a une vingtaine d'années, un marabout célèbre de la secte des Tidjanis vint s'établir à Bondoukou. Ce marabout était Ali Hadji Siaka, natif du village de Touba (pays du Fouta) ; son enseignement fut vite populaire et beaucoup de Kadria se firent Tidjanis »[548].

Ce nom de Siaka/Issiaka réapparaît plus tard sous la plume de Tauxier :

> « Rappelons que l'ordre tidjania a été répandu puissamment dans tout le Soudan par le fameux conquérant toucouleur El-Hadj-Omar, mais la haute Côte-d'Ivoire … [qui est assez loin des foyers omariens] … ne reçut le contre-coup de cette propagande tidjania qu'assez tard. S'il faut en croire ce qu'on me rapporte, ce fut un pèlerin de Ségou, Alagui Issiaka, sans doute d'origine toucouleur, qui passa dans le cercle trois ou quatre ans avant le capitaine Binger, c'est-à-dire vers 1885, qui aurait donné le premier l'ouerd pour les Tidjanis »[549].

Sous la plume de Tauxier, Issiaka Siaka/Issiaka de Touba est donc devenu le « Toucouleur Siaka de Ségou ». Dans une note en bas de page, Tauxier complète son information. Il a consulté directement Biaboudou Bané et reproduit la *silsila* recueillie directement auprès de celui-ci :

> « Biaboudou Bané (du quartier de Koumala) a le droit de donner l'affiliation pour le chemin tidjani. Il a reçu l'ouerd, d'après ses déclarations, de Karamoro Mama son frère, qui l'avait reçu de Ali Bané son père. Celui-ci l'avait reçu de

547. A. Muhammad, 1974 : 100 et 136.
548. ANS, 5 G 63, L'Administrateur commandant le cercle de Bondoukou (Le Campion) au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 20 juin 1907.
549. L. Tauxier, 1921 : 270. Tauxier tire cette information de Biaboudou Bané. Voir ci-après.

> cet Alagui Issiaka ou Siaka dont nous avons parlé plus haut et qui, revenant de La Mecque quelques années avant le passage du capitaine Binger, décéda à Amanvi auprès du roi Agyoumané ou Ardjoumani. Cet Alagui tenait l'ouerd de Tuahirou (ou Touahirou), un Arabe de La Mecque qui le tenait de Ahammadou, autre Arabe de La Mecque, qui l'avait reçu de Alagui Aliou (idem [Arabe de La Mecque]). Celui-ci le tenait de Asio [al-shaikh ?] Ahammadou Tidjani, le « propriétaire » de l'ordre, descendant de Mohammed[550]. C'est donc comme si l'ordre avait été institué par Mohammed lui-même, déclare Biaboudou Bané, marabout riche d'une cinquantaine d'années, en lutte sourde avec l'almamy Kounandi Timité »[551].

Cette chaîne compte donc 6 échelons jusqu'au Prophète Muhammad inclus, en amont de la famille Bané :

550. Ahmad al-Tijani appartenait à une famille chérifienne, se réclamant de la descendance du Prophète par son fils al-Hasan.
551. L. Tauxier, 1921 : 271, n. 8.

On distinguera la partie haute de cette chaîne composée d'« Arabes de La Mecque » dont il est difficile d'identifier les noms[552], et qui remonte au fondateur de la confrérie, « Ahammadou Tidjani », c'est-à-dire Ahmad al-Tijani. Le Campion mentionnait effectivement le pèlerinage d'Issiaka, mais ne faisait pas remonter explicitement son affiliation tijani à « un Arabe de La Mecque ». Quant à la partie basse de la chaîne, elle se confond avec l'arbre généalogique de la famille Bané, (les flèches entre les deux frères s'ajoutant ici pour signaler le sens de la transmission du *wird* tijani).

Marty reprend la même *silsila*. Il opte, comme Tauxier, pour un Siaka Toucouleur[553]. Il affirme aussi que cet « Alagui Siaka, toucouleur […] avait reçu les pouvoirs à La Mecque de Tahir, chef de la Zaouïa tidjanïa »[554]. Sous sa plume, Tuahirou, « l'Arabe de La Mecque » est devenu le « chef de la zaouïa tidjania » de La Mecque. C'est donc un glissement supplémentaire.

Akbar Muhammad, pour sa part, cite Tauxier et Marty et opte, lui aussi, pour « a Segou Tucolor, al-Ḥājj Isḥāq ». Il n'a d'ailleurs trouvé aucune trace de cet Issiaka/Ishāq dans ses propres enquêtes. Son affirmation s'appuie vraisemblablement sur Marty qu'il cite aussitôt après au titre de « French source »[555].

On sait que cette origine Toucouleur est jugée plus suggestive et caractéristique de la Tijaniyya par les Français, avec la touche de menace que comporte toute référence à al-Hājj ʿUmar, et c'est peut-être la raison de cette préférence donnée à cette origine, absente du rapport de Le Campion comme du compte rendu de l'entretien de Tauxier avec Biaboudou Bané.

De ces récits entrecroisés, il ressort que la famille Bané – le père Ali, et ses deux fils, Mama et Biaboudou – est l'une de celles qui a abandonné le *wird* qadiri et tire sa légitimité tijani de cet Alagui (Al-Hājj) Siaka venu à Bondoukou dans les années 1880 après une transmission du *wird* qui aurait peut-être eu lieu à La Mecque. Le grand-père de Biaboudou aurait rencontré Siaka.

Cependant, Biaboudou Bané était aussi un disciple dévoué d'al-Hājj Sālih[556]. Il a donc cumulé sa *silsila* tijani distincte, issue, par son grand-père, son père et son frère aîné Mama/Mamadou, du mystérieux Issiaka, avec celle qu'il a sans doute également reçue d'al-Hājj Sālih, son maître. L'accès à la source mystique (le fondateur de la Voie et le Prophète) par plusieurs chemins est, de toutes manières, source de bénédiction.

552. On peut rapprocher ce « Tahirou de La Mecque », transmetteur du *wird* tijani à Siaka/Issiaka d'un « Muhammad ibn Tahir », qui aurait transmis à La Mecque le *wird* tijani à un Ismaïla, initiateur d'un neveu de l'almamy Ismaïla Savané d'Odienné. (ANS, 5 G 64, Questionnaire envoyé par Marty, le 16 mai 1920, à l'administrateur d'Odienné et réponses de celui-ci). Il pourrait s'agir du même personnage de La Mecque bien que les *silsila* remontant à Ahmad al-Tijani, recueillies de part et d'autre, soient différentes. Voir nos commentaires dans la section Odienné.

553. P. Marty, 1922 : 226-227. Une coquille à corriger : « Biaboudou est le moqaddem tidiani de la région par Karamoko Mama, son frère ; Ali Bané, leur frère ([*sic*, pour père] ; Aboudou, le grand-père ; et Alagui Siaka, toucouleur » (loc. cit.)

554. P. Marty, 1922 : 227.

555. A. Muhammad, 1974 : 108-109.

556. « Ne sort de Bondoukou que pour aller à Sorobango ou à Diénéné (Gold Coast) où il va voir un de ses parents Alagui Soualio [al-Hājj Sālih] » (ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Biaboudou Bané).

Karamoko Mama

En raison des risques d'homonymie, l'identification exacte de ce personnage comporte quelques difficultés. Nous nous contenterons de rapprocher les éléments de sources dont nous disposons et de formuler une hypothèse à partir de ce faisceau d'indices.

Comme nous venons de le noter, Biaboudou Bané a nommé son frère « Karamoro Mama » dans son entretien avec Tauxier[557]. Dans la fiche de renseignements ouverte au nom de Biaboudou Bané, il est question de « Mamadou Bané, son frère aîné »[558]. Mama et Mamadou, variations locales du nom du Prophète Muhammad, sont équivalents. Akbar Muhammad a repris le nom de la fiche de renseignements sous la forme Mamadu, en l'arabisant au passage : « Biabudu Bane, the muqaddam, was initiated into the order by his father, ʿAlī, and was probably given the *wird* by his brother Mamadu (Muḥammad) »[559].

Akbar Muhammad indique, d'autre part, comme nous l'avons noté plus haut, que « the most famous Tijānī muqaddam, after Biabudu Bane, was Karamoko Mama (Muḥammad) of the Qunbala section »[560] – le quartier Qunbala/Koumala, celui de la famille Bané, étant un bastion tijani et un foyer d'opposition à l'almamy Kounandi Timité. S'agit-il du même Karamoko Mama ou d'un autre ?

Karamoko Mama était, en effet, aussi le nom de ce notable, peut-être même le chef, du quartier Qunbala, dont le décès, vers 1910-1911, avait ouvert une crise de succession. Selon la fiche de renseignements ouverte en 1912 au nom d'Alagui Soualio (al-Hājj Sālih), « un très grand nombre de chefs de cases de Bondoukou voudraient lui donner la succession du marabout Mama, décédé »[561]. Cette affaire a été présentée ci-dessus dans la section consacrée à al-Hājj Sālih.

Il est tentant de rapprocher les différents éléments biographiques attachés à ces noms multiples :

- « Mamadou Bané », le frère aîné de Biaboudou Bané d'après la fiche de renseignements de ce dernier (1914) ;
- « Karamoro Mama », le nom de ce même frère rapporté par Tauxier (1921) ;
- « Karamoko Mama (Muhammad) », désigné par Akbar Muhammad, comme un des principaux Tijani du quartier Qunbala (1974) ;
- le « marabout Mama », personnalité décédée de Bondoukou, au remplacement de laquelle al-Hājj Sālih avait été sollicité, selon la fiche de renseignements d'Alagui Soualio (al-Hājj Sālih), qui n'indique pas de quel quartier il était issu (1912) ;
- le même « marabout Mama », cité à son tour d'après cette fiche par A. Muhammad, qui le situe, lui, dans le quartier de Qunbala, et l'appelle ensuite « Karamoko Muḥammad »[562] ;

557. L. Tauxier, 1921 : 271, n. 8.
558. ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 7 mai 1914 au nom de Biaboudou Bané.
559. A. Muhammad, 1974 : 111.
560. A. Muhammad, 1974 : 111-112.
561. Voir ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de Alagui Soualio, et A. Muhammad, 1974 : 137-140.
562. A. Muhammad, 1974 : 139.

– et le « karamoko Mahama » évoqué par l'almamy Timité Koudouss comme un opposant, et nommé aussi, par A. Muhammad, « Mahama (Muḥammad) ».

La prudence reste cependant de mise face à des risques d'homonymies.

Quoi qu'il en soit, « Karamoro/Karamoko Mama », le frère de Biaboudou Bané, appartient bien, lui, à cette famille Bané, dans laquelle il aurait été un chaînon actif de la transmission du *wird* tijani.

Yaya Kamaraté

Nous avons déjà présenté ce personnage parmi les karamokos notables de Bondoukou[563]. Iaia[564], ou Yaya, Kamaraté, avait, selon sa fiche de renseignements, 11 élèves de Bondoukou en 1914. « Il écrit l'arabe et le parle un peu ». Il n'était pas issu d'une famille maraboutique (« Son père Morou Kamaraté qui habite Bondoukou n'était pas marabout »). Il n'avait « aucune fortune » et était « sans grande influence ». Il « sort de Bondoukou pour aller à Sorhobango ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Karamoko Ali Bané, ancien grand marabout de Bondoukou, décédé il y a environ vingt ans, et Karamo Mama, décédé il y a deux ans et demi ». On connaît l'ambiguïté des fiches de renseignements sur ce point (confusion entre maître d'études et initiateur soufi), mais, compte tenu de ce que nous savons de l'affiliation de la famille Bané à la Tijaniyya, on peut considérer comme vraisemblable qu'il ait effectivement reçu le *wird* tijani de Ali Bané, le père, et de Karamoko Mama, le fils. Selon cette fiche, Ali Bané le père, serait donc décédé vers 1894 et Karamoko Mama, le fils, en 1912. Bien qu'elles soient indirectes, ces informations chronologiques sont plausibles et viennent compléter notre connaissance de la famille Bané.

Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni

C'est l'autre disciple majeur d'al-Hājj Sālih, et c'est un Timité. On trouve sa notice biographique dans *The Writings of Western Sudanic Africa,* l'ouvrage édité par J.O. Hunwick sur les auteurs ouest-africains en langue arabe. Il est nommé, dans cette notice, « Abū Bakr b. al-Hasan (ou al-Husayn) b. ʿAbd al-Qādir b. Muhammad b. al-Shaykh Timiti », connu aussi sous le nom de respect de « Fa-Bakari » et sous celui, d'usage, de « Karamoko Subruni »[565]. Rappelons qu'il est l'auteur d'une *tadhkira* (« rappel, mémoire ») en deux folios[566] sur l'occupation de Bondoukou par les troupes de Samori, dont nous avons rendu compte dans la section concernée. Nous savons qu'il avait été ostracisé par sa famille parce qu'il était devenu le disciple et le partisan d'al-Hajj Salih.

563. ANS, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. au nom de Iaia Kamaraté ; ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements (identique) ouverte le 7 mai 1914 au nom de Yaya Kamaraté.

564. A. Muhammad, qui utilise cette fiche, l'appelle Taia (pour Iaia) Kamaghatay b. ʿUmar (1974 : 112). Son père est, en effet, désigné, dans cette fiche, sous le nom de Morou [ʿUmar] Kamaraté. Kamaghatay et Kamaraté sont des transcriptions du même nom, le premier se prononçant comme le second.

565. I. Wilks, J. Hunwick et M. Sey, 2003 : 572, sans points souscrits.

566. *Tadhkira lil-nās ʿan waqʿi' lil-nās* (« Rappel à la population sur ce qui lui est arrivé »). Texte arabe et traduction en anglais dans A. Muhammad, 1974 : 258-264 et dans A. Muhammad, 1977.

Selon la notice biographique des *Writings*, « Abū Bakr's grandfather was fourth Timiti imam of Bonduku [Kadaré Timité], son of the second imām [Muhammad, Mahama, ou Mama Timité] and grandson of the first [Abd al-Qādir, ou al-Shaikh/ Assiékou][567]. His father [al-Hasan], however, had not aspired to the imamate due to a physical infirmity, but put Abū Bakr through an intensive course of studies completed, it is said, in 1303/1885-6. Among his teachers was Saʿīd b. Mālik al-Timiti [Kounandi Timité], who became eighth Timiti imam in 1897 […]. Abū Bakr also studied under [Al-Hājj] Sālih b. Muhammad b. ʿUthmān al-Jawānī al-Tijānī. Abū Bakr's students included Muhammad b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Timiti, Muhammad b.Yaʿqūb al-Watari[568] and Muhammad Fodi Mori b. Muhammad al-Munīr[569]. He was a Tijānī ». L'origine de cette transmission tijani n'est cependant pas indiquée.

Wilks a publié, par ailleurs, la chaîne suwarienne de transmission des enseignements islamiques (notamment le fiqh et le tafsīr), que nous avons commentée plus haut. À la fin de cette chaîne descendante qui commence à al-Hajj Salim Suwari, nous retrouvons effectivement trois des noms noms indiqués ci-dessus. « Abu Bakr Karamoko b. al-Hasan al-Timiti » a reçu la transmission de l'« imam Kounandi b. Malik al-Timiti » et il l'a donnée à « Harun b. Baba Watara »[570]. C'est avec leurs noms que se termine cet *isnād*[571].

Cette transmission des enseignements à « Harun b. Baba Watara », a été doublée, dans ce cas, par une transmission tijani parallèle du même au même, comme en témoigne un des manuscrits arabes rassemblés à l'université du Ghana[572]. Il s'agit d'un document d'un seul folio, daté du 16 *safar* 1364 H./11 février 1944, dont l'auteur est précisément Abū Bakr b. al-Hasan al-Timiti, avec la description suivante du contenu : « Permission [*ijāza*] to use the Tijānī Wird given to Harūn b. Bābah Watari by the author »[573].

Il apparaît donc clairement que, à ce niveau, la chaîne de transmission tijani est la même que la chaîne de transmission suwarienne du *tafsīr* et du *fiqh*. La communication des enseignements exotériques et ésotériques a suivi la même voie, dans sa dernière partie, avec les mêmes maîtres, et ce n'est sans doute pas un cas isolé.

567. Dans le *ism* complet d'Abū Bakr, tel qu'il est énoncé, le nom du grand-père est ici ʿAbd al-Qādir, effectivement connu sous celui de Kadaré. Kadaré avait donc repris, selon un usage fréquent, celui de son propre grand-père ʿAbd al-Qādir, le fondateur de la lignée, plus souvent désigné, comme ici, par le seul titre d'al-Shaikh (Assiékou).

568. Selon sa notice biographique par les mêmes auteurs, Muhammad b. Yaʿqūb al-Watari al-Bundūqī, Badr al-Dīn, est né à Bondoukou. Il a eu pour maître Abū Bakr b. al-Hasan b. ʿAbd al-al-Timiti [celui dont il est ici question]. Il a étudié ensuite auprès d'al-Hājj Sālih à Wenchi. Il s'est installé au Barabo et y vivait encore en 1977 (I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 573-574). Wenchi est une ville du Ghana, à 85 kilomètres au sud-est de Bondoukou.

569. Il s'agit d'al-Hājj Muhammad Saghanogho (v.1896-1981), savant lettré et historien, plus connu sous le nom d'al-Hājj Marhabā, que nous avons présenté plus haut (I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 554-562, et B. Traoré, 2012).

570. I. Wilks, 20000 : 109.

571. Les mots *isnād* (« soutien », d'où « autorités composant une liste de soutien ») et *silsila* (« chaîne, série »), sont pratiquement synonymes pour désigner une chaîne de transmission.

572. Ce fonds rassemble des originaux, photographies ou copies de manuscrits collectés au Ghana.

573. University of Ghana, Legon, Insitute of African Studies, Arabic Manuscripts (IASAR) n° 457, description dans « Research Report » par K.O. Odoom et J.J. Holden, *Research Review,* 1968, 4 (2), 98.

Alagui Abou Bakari

Nous avons relevé une autre filiation tijani, possiblement ʿumarienne cette fois, en la personne d'Alagui Abou Bakari, un lettré devenu suspect aux yeux de l'administration coloniale à cause de ses pratiques de réclusion. Nous avons déjà analysé sa biographie à partir des trois fiches de renseignements dont nous disposons à son sujet[574]. Il est présenté comme un originaire de Ségou, où son père et son grand-père étaient déjà marabouts, et il aurait accompli le pèlerinage vers 1910.

Alagui Abou Bakari était considéré, ainsi que nous l'avons souligné, comme un « fanatique exalté » par l'administration du cercle. Marty lui prête, à son tour, un « esprit déséquilibré »[575], tout en décrivant très exactement, mais sans l'identifier, cette pratique de réclusion que l'on nomme *khalwa,* et qu'al-Hājj ʿUmar avait lui-même décrite dans *Rimāh*[576]. La dévotion d'Alagui Abou Bakari, accompagnée, selon les fiches administratives, de nombreuses prières, fait donc de lui un soufi pratiquant. Il est classé comme Tijani.

D'après les mêmes fiches, il aurait eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Ahmadou, grand marabout de Ségou ». Le nom de ce maître fait évidemment penser, comme on l'a déjà observé, à Ahmadou Sékou, sultan de Ségou, fils et successeur d'al-Hājj ʿUmar, ce qui conférerait, si tel était le cas, à la *silsila* d'Alagui Abou Bakari, une origine ʿumarienne. Mais, comme nous l'avons dit, Alagui Abou Bakari devait être encore assez jeune (autour de 18 ans) lorsque le sultan Ahmadou fut obligé de fuir vers l'est, en 1890, devant les troupes d'Archinard. Cela rend donc cette transmission incertaine. Alagui Abou Bakari a pu, aussi, recevoir plus tard le *wird* d'un disciple direct d'Ahmadou et, par là, s'inscrire effectivement dans sa lignée spirituelle.

Karamoko Laguazané

Karamoko Laguazané ne figure pas dans la liste des huit « marabouts les plus renommés du cercle », dont quatre de Bondoukou, publiée par Tauxier[577], mais il est cité, en 1910, parmi les trois « marabouts notables » de Bondoukou, en compagnie de l'almamy Timité et de « Karamoko Maman », qui ont été faits destinataires de la copie de la lettre du Cheikh Saad Bouh à son frère Ma el Aynin, diffusée par le Gouvernement général[578]. Il y est désigné sous le nom de « Karamoko Lassané ». Marty l'appelle précisément « Lagazané (Hassan) », ce nom étant une forme vernaculaire d'al-Hasan[579].

Nous avons déjà analysé sa fiche de renseignements[580]. Né à Bondoukou, il a envi-

574. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), [cercle, canton et localité de Bondoukou], fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1912 au nom de « Alagui Abou Bakary » ; ANS, 5 G 59, [cercle, canton et localité de Bondoukou], fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de « Alagui Abou Bakary » ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. (v. 1915 ?) au nom de « Allagui Abou Bakary ».

575. P. Marty, 1922 : 226.

576. Voir la présentation des chapitres 44 et 45 de *Rimāh,* consacrés à la *khalwa,* dans J.-L. Triaud, 1988a.

577. L. Tauxier, 1921 : 270-271, n. 3.

578. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 15 décembre 1910.

579. P. Marty, 1922 : 225.

580. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1912 au nom de Karamogho Laguazané. L'appréciation finale de l'Administrateur (p.o., illisible) est datée de Bondoukou, 1er juin 1916.

ron 55 ans en 1912. « Descend d'une famille de marabouts. Son père Karamogho/Karamoko Ibrahima était assez influent. Son grand-père Kounandi Watara était un très grand marabout ». « Intelligent. Parle et écrit l'arabe ».

« Est actuellement le marabout de Bondoukou le plus écouté après Soualio [al-Hajj Salih] et l'almamy, mais sa renommée est toute locale ».

Qualifié de « Tijani », il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Karamogho Ibrahima son père ».

La notice de Marty est entièrement tirée de cette fiche. Marty ajoute que la transmission remonte au grand-père, ce qui n'est pas invraisemblable. Ainsi écrit-il :

> « Une seconde obédience tidiana est celle des Ouattara. Kounandi Ouattara fut un grand marabout local, qui mourut vers 1860, laissant sa succession à son fils Karamorho Ibrahima. Celui-ci a continué le bon exemple paternel et l'a transmis avec sa Voie, à son fils Karamorho Lagazané »[581].

L'existence de cette brève *silsila* familiale lui fait donc conclure à l'existence, à Bondoukou, d'« une seconde obédience tidiana », à côté, dit-il, de celle d'Alagui Soualio (al-Hājj Sālih). Nous ignorons ses sources. Du moins retrouvons-nous cette présence des Ouattara/Watara, déjà signalée plus haut à propos de Harun b. Baba Watara, dans une arborescence tijani locale.

Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana

À côté de la lignée Bané et de cette lignée Ouattara, nous trouvons une lignée Fofana. On se souvient de ce karamoko de Kong nommé Ali Fofana (fils d'Assoumana ['Uthman] Fofana), appelé aussi Alagui [al-Hajji] Ali Fofana, ou Alagui Fofana. Selon la fiche de renseignements ouverte à son nom en 1906, à Bondoukou[582], il était parti vers 1889 pour La Mecque, où il avait séjourné trois ans. Il était venu, à son retour, s'installer à Bondoukou. Il est alors qualifié de membre « de la secte des Tidjania ».

Son fils cadet, Alagui Bakari Sidiki, va retenir ici notre attention.

Alagui Bakari Sidiki fait partie, en huitième position[583], de la liste établie par Tauxier des huit « marabouts les plus renommés du cercle » (dont quatre de Bondoukou, celui-ci compris). Tauxier le qualifie de Tijani. Nous disposons sur lui de deux fiches de renseignements ouvertes en 1914-1915[584], que nous avons analysées en même temps que celles de son père Ali Fofana (fils d'Assoumana). Nous avons aussi noté les risques de confusion, pour cause de quasi-homonymie, entre le père Alagui Ali Fofana et son fils aîné, Alagui Ali, frère et maître du cadet, Alagui Bakari Sidiki.

581. P. Marty, 1922 : 225-226.
582. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, poste de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte en juin 1906 au nom de Ali Fofana, signée par Le Campion en sa qualité d'administrateur du cercle.
583. Tauxier a fait un classement par ordre d'importance. Il vient donc en dernière position.
584. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 6 mai 1914 au nom de Alagui Bakary Sidiki. C'est une fiche dactylographiée signée par l'Administrateur le 23 juin 1914 ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements (s.d. – 1915 ?) au nom de Alagui Bakari Sidiki.

Dans sa fiche de renseignements, Alagui Bakari Sidiki est qualifié de « Tidjania (El-Hadj Malik Sy) ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « Alagui Ali [son frère aîné], marabout de Kong ». Alagui Bakari Sidiki a, lui-même, effectué le pèlerinage « en 1906 » – soit, à nouveau, en sa personne, un Tijani doublé d'un hajji. « Son père Alagui Fofana et son frère Alagui Ali sont marabouts à Kong », est-il ajouté, puisque cette famille y était initialement implantée. Selon les deux fiches le concernant, Alagui Bakari Sidiki « réside à Bondoukou depuis trois ans » et devrait « partir à Kong prochainement ». Quoi qu'il en soit, il est toujours à Bondoukou en 1920, lorsque Tauxier prépare son ouvrage, mais il semble effectuer assez régulièrement des allers-retours entre Kong et Bondoukou. En 1914-1915, ce n'est pas un personnage important (« renommée nulle à Bondoukou »). Il n'enseigne pas et fait un peu de commerce. Pour que Tauxier le remarque, il a fallu qu'il gagne en surface sociale entre temps.

Sur l'affiliation de cette famille à la Tijaniyya, nous pouvons retracer ainsi les données disponibles :

- Alagui (Ali) Fofana, le père, séjourna trois ans à La Mecque » (fiche de 1906 au nom de « Ali Fofana »[585]). Il était « parti de Kong pour La Mecque six ans avant les débuts de la guerre de Samory [soit vers 1889[586]]. S'il avait un « âge apparent [de] 40 ans » en 1906, selon sa fiche, il en aurait donc eu autour de 23 à son départ à La Mecque (vers 1883). Selon Marty, il « avait reçu l'ouird à son retour de La Mecque, en passant au Sénégal »[587]. Un retour de pèlerinage en passant par le Sénégal (ce qui était le cas des pèlerins de l'AOF munis d'une autorisation officielle), n'est pas invraisemblable. Marty est cependant le seul, parmi nos sources, à le mentionner.
- Alagui Ali (Fofana), le fils aîné : on ignore s'il est désigné comme « Alagui » par référence au nom de son père ou parce qu'il aurait lui-même accompli le pèlerinage. Marty a opté pour la seconde solution.
- Alagui Bakari, le fils cadet, a effectué son propre pèlerinage en 1906. Il est qualifié de « Tidjania /El-Hadj Malik [Sy] »[588].

La *silsila* familiale père – fils aîné – fils cadet que Marty dessine est en cohérence avec les sources administratives. On notera que sa structure ressemble à celle des Bané analysée ci-dessus. Nous n'en savons finalement pas plus, dans les limites de nos sources, sur les circonstances de cette affiliation d'un membre de la famille auprès d'al-Hajj Malik Sy, le « grand marabout » de Tivaouane. Elle remonterait au père selon Marty lors de son passage par le Sénégal. Dans les fiches de renseignements, ce séjour au Sénégal n'est pas mentionné et l'on ne trouve trace d'une telle affiliation au *wird* de la branche d'al-Hajj Malik Sy que chez Alagui Bakari Sidiki, sans précision sur les conditions de la transmission.

585. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), fiche de renseignements ci-dessus, juin 1906.
586. Samori est entré à Bondoukou en juillet 1895 et à Kong en mai 1897.
587. P. Marty, 1922 : 227.
588. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), [Cercle, canton et localité de Bondoukou], fiche de renseignements ouverte le 6 mai 1914 au nom de « Alagui Bakary Sidiki », et ANS 5 G 64 (200 Mi 784), [Cercle, canton et localité de Bondoukou], fiche de renseignement, s.d. [1915 ?], ouverte au nom de « Alagui Bakari Sidiki ».

Cette famille Fofana représente donc une autre composante de la Tijaniyya à Bondoukou. La combinaison pèlerins – affiliés à la Tijaniyya est ici, à nouveau, éclatante, ce qui ne veut pas nécessairement dire que l'affiliation à la Tijaniyya ait été reçue à La Mecque. Dans ce cas précisément, c'est le Sénégal qui est désigné (par le seul Marty). La Tijaniyya y disposait, effectivement, d'une forte implantation autour d'al-Hajj Malik Sy à Tivaouane.

Conclusion

Au début du XXe siècle, la Tijaniyya est devenue une affiliation importante à Bondoukou, battant en brèche le monopole exercé jusqu'alors par la Qadiriyya.

En 1921,Tauxier prend acte de cette progression dont nous avons observé l'évolution : « Ils [les marabouts de Bondoukou] appartiennent en principe à deux sectes musulmanes : la secte kadrya qui est la plus ancienne ici et la secte tidjania plus récente, mais qui semble tendre en ce moment à prédominer sur la première »[589]. Il note encore : « D'autres marabouts du cercle appartiennent également à la voie kadrya, mais il semble que les plus nombreux actuellement soient ceux qui appartiennent à la voie tidjanïa »[590]. C'est un bouleversement majeur, dans une ville où la Qadiriyya était l'affiliation traditionnelle, notamment celle de l'almamy et des siens.

La Tijaniyya dans le cercle de Bondoukou

Hors de Bondoukou, la Tijaniyya est également représentée par une série de karamokos que nous allons désigner par village. Ils ont déjà fait l'objet d'une notice biographique dans la section consacrée aux différents cantons du cercle. Nous allons analyser ici plus particulièrement, et rassembler, les informations sur leur affiliation confrérique.

Bandakagni-Tomoura : Soumaila Kamakaté

Des deux karamokos enregistrés, en 1923, dans ce village, l'un d'entre eux, qui se nomme Soumaila Kamakaté[591], est qualifié de « Tidjani ». Il est né sur place « en 1880 », ce qui lui donnerait alors environ 43 ans. C'est, comme son père avant lui, l'almamy du village. Son maître et/ou transmetteur du *wird* avait été « feu Karamoko Abdoulaye de Kong (Tidjani) ». Voici donc un Tijani, notable de son village, personnage dans la force de l'âge, mais modeste karamoko. Il « ne parle pas, ni n'écrit l'arabe « et il a « 4 talibés et 2 élèves, ses enfants ». On notera que la transmission serait venue de Kong. Karamoko Muhammad, le père d'al-Hājj Sālih, avait aussi résidé à Kong. Deux des Fofana, de la famille décrite ci-dessus, étaient également « marabouts à Kong ». Cette implantation de Tijani à Kong, longtemps considéré comme un fief qadiri, vaut d'être soulignée. Elle suit une évolution parallèle à celle de Bondoukou

589. L. Tauxier, 1921 : 269.
590. L. Tauxier, 1921 : 270.
591. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagny-Tombora, fiche de renseignements ouverte le 6 juin 1923 au nom de Soumaila Kamakaté.

Bandakagni-Sokoura : Alagui Ali Kamaraté et Ali Khâli Sarhanorho

Alagui Ali Kamaraté

Le personnage islamique principal du village, dans lequel il est né, se nomme Alagui Ali Kamaraté (ou Kamagaté). Nous disposons à son sujet de trois fiches de renseignements, dont deux ont été ouvertes le 1er juin 1912[592].

Alagui Ali Kamaraté est alors assez jeune puisqu'il a environ 37 ans. Ces fiches s'accordent pour le qualifier de Tijani et elles désignent plus particulièrement son père Souleymane Kamaraté comme son maître et/ou transmetteur du *wird.* Son père et son grand-père sont présentés comme des « marabouts ».

Par contre, elles ne s'accordent pas bien entre elles sur sa notoriété. Alagui Ali Kamaraté semble cependant avoir acquis progressivement une certaine influence dans son village et dans le Barabo. il « parle, lit et écrit l'arabe » – signe d'un niveau d'études assez élevé. D'après le contexte familial, il est probable qu'il a fait ses études sur place.

Alagui Ali Kamaraté a accompli le pèlerinage, à une date qui ne peut être établie car les trois fiches sont en contradiction à ce sujet (elles parlent de 10 ans, 4 ans ou 7 ans plus tôt), mais on retrouve, dans cette biographie, cette concordance récurrente entre l'appartenance à la Tijaniyya et le voyage aux Lieux saints, sans que l'on sache lequel, de ces deux actes, a, dans son cas, précédé l'autre. Nous ne disposons, en effet, d'aucune indication sur la manière dont le *wird* tijani est parvenu dans cette famille. Marty n'en dit pas davantage[593].

«Ali Kali », ou « Ali Khâli Sarhanorho »

Nous renvoyons au détail de la biographie, fournie par les fiches de renseignements ouvertes à son nom[594], dans la section concernée. C'est un karamoko Saghanogho qui, en 1914, est venu récemment de Kong. Il paraît issu d'une famille influente qui rayonne de Bobo-Dioulasso jusqu'au Barabo, et il entretient d'ailleurs des relations suivies avec les marabouts de Bobo-Dioulasso. Ces relations se déploient en même temps sur fond d'échanges commerciaux. Ainsi Ali Kali « fait faire le commerce des noix de kolas par ses gens ». L'administrateur Gaston Joseph, qui signe sa fiche, le met en cause pour « sorcellerie » et « fétichisme », ce qui désigne, sous sa plume, une réputation de producteur d'amulettes et autres protections. Ali Khâli Sarhanorho est, en effet, « en relations avec les chefs du canton du Barabo », qui devaient être ses clients.

Ce karamoko entreprenant est qualifié de Tijani et son père, « Sidiki Sarhanorho » présenté comme celui qui a été son maître et/où transmetteur du *wird*. La Tijaniyya

592. ANS 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagni Sokoura, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Ali ; ANS, 5 G 64 (20 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Alagui Ali ; ANS, 5 G 64 (200 Mi 873), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements s.d., ouverte au nom de Alagui Ali Kamaraté.

593. P. Marty, 1922 : 226.

594. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagny Sokoura, fiche de renseignements dactylographiée ouverte le 6 mai 1914 au nom de Ali Kali, et ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), fiche de renseignements s.d., ouverte au nom de Ali Khâli Sarhanorho. Les deux fiches sont pratiquement identiques. La fiche sans date ajoute quelques informations supplémentaires. Nous y faisons référence dans ce cas.

circulerait donc à partir de Kong et de Bobo-Dioulasso, mais il nous manque, ici encore, dans les limites de nos sources, le mode de transmission en amont.

Sanguéhi / Sanguei /San Diévi : Amadou Ouattara

Le marabout du lieu est appelé Amadou Ouattara, ou Watara, Wattara, selon les sources. Nous disposons sur lui de trois fiches de renseignements, pratiquement identiques, mais où l'orthographe du patronyme/diamu varie.[595]. Nous avons aussi analysé sa biographie dans la section concernée.

L'homme semble être la principale figure islamique du Barabo. C'est pourtant, alors, en 1912-1915, un jeune karamoko d'une trentaine d'années. Il appartient à une dynastie locale de karamokos, originaires de Bobo-Dioulasso, installés là depuis deux générations. Il est, comme Ali Kali Sarhanorho, en étroite relation avec Bobo-Dioulasso, qui joue le rôle de métropole.

Il reçoit des visiteurs venus de toute la région, depuis Bobo-Dioulasso et la Gold Coast. « Semble être même plus influent que le marabout Alagui Ali [Kamaraté], qui cependant est allé à La Mecque ». Il fréquente les chefs du Barabo et entretient de bonnes relations avec l'Administration. Il « parle, lit et écrit l'arabe ».

Qualifié de « Tidjanya », il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père, Alagui Ouattara.

Nous n'en savons toujours pas plus sur les origines précises de cette transmission tijani. il est possible que Bobo-Dioulasso, ainsi plusieurs fois répété, soit un point de diffusion en direction du Barabo.

Marty mentionne un autre karamoko dans le village, nommé Massa Aboudou, et dont il dit qu'il « n'a aucune envergure ». « Se dit tidiani »[596], ajoute-t-il, sans autre précision.

Sorobango : Karanoghoma Ouattara

Avec Sorobango, situé à une trentaine de kilomètres au nord de Bondoukou, nous quittons le Barabo et nous passons dans le « canton de l'almamy ». Dans son rapport de 1907, Le Campion avait noté de façon lapidaire : « À Sorhobango les musulmans sont des Tidjanis »[597].

Dans ce village, une seule personnalité islamique, celle de l'almamy, un Ouattara, semble émerger au début des années 1910. Nous avons, sur lui, trois fiches, qui datent de cette période[598], dont l'une d'entre elles a été actualisée en 1923.

595. ANS, 5 G 59, cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de San Diévi, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Amadou Wattara ; 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Amadou Watara ; 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, etc., fiche de renseignements ouverte (s.d. [1er juin 1912]) au nom de Amadou Ouattara. Nous retiendrons, dans un souci de cohérence, cette dernière orthographe francisée.

596. P. Marty, 1922 : 231.

597. ANS, 5 G 63, Le Campion, Administrateur commandant le cercle de Bondoukou au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bondoukou, le 20 juin 1907

598. ANS, 5 G 64 (200 mi 783), cercle de Bondoukou, canton de Bondoukou, localité de Sorhobango, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Karanoghoma ; ANS, 5 G 64 (2000 Mi 784), fiche de

L'almamy de Sorobango est désigné sous le nom de Karanoghoma Ouattara, ou Karanoghoma seulement. Marty le connaît sous le nom de « Karanoghoma Ouattara, dit Almamy Mama »[599]. Karanoghoma, qui était né dans le village, avait cinquante ans passés en 1912.

Il est qualifié de « Tidjania » dans les fiche de renseignements, et il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* tijani son père Souleymane Ouattara, qui était almamy avant lui.

Dans son cas, comme dans les précédents, on ignore l'origine de cette affiliation. En reprenant l'affirmation de Le Campion ci-dessus, on peut, d'autre part, douter que tous les musulmans du village soient devenus tijani sous l'influence de leur almamy qui, si l'on en croit l'opinion sévère de l'Administration à son sujet, n'en avait guère[600].

Essai de bilan sur les affiliations tijani dans la ville et le cercle de Bondoukou

Quel bilan pouvons-nous tirer de cette exploration, nécessairement lacunaire, des transmissions tijani dans la ville de Bondoukou et dans les deux cantons du Barabo et de l'Almamy, à l'exclusion de celui de Nassian où nous n'en avons pas trouvé de traces ?

La Tijaniyya est, dans cette zone, comme portée le long du réseau clérical et marchand qui descend de Bobo-Dioulasso et de Kong. Plus sans doute que la Qadiriyya à cette époque, c'est une confrérie itinérante, liée à des acteurs qui voyagent. Cela est évidemment loin d'être exceptionnel en milieu musulman et dioula. Disons, plus précisément, que la diffusion de la Tijaniyya s'est appuyée sur ce tissu relationnel qui mène de la boucle du Niger aux savanes du sud, sur les pistes du commerce entre Djenné, Dia, Tombouctou et les pays de la Volta, Bobo-Dioulasso étant, à cet égard, une importante plaque tournante dont le rôle a été évoqué à plusieurs reprises. C'est à partir de l'axe Bobo-Dioulasso-Kong que, même en l'absence de *silsila* nominatives, nous pouvons reconnaître, dans nombre de cas, les « chemins de la Tijaniyya » qui descendent vers le sud. Ces deux villes apparaissent comme des bases de départ et des foyers de karamokos tijani. Kong est donc devenu, au début du XXe siècle, à côté de ses filières qadiri, un relais tijani.

La Tijaniyya a été transmise de proche en proche, le long de ces pistes, par des personnages itinérants de tout calibre, hommes de religion, marchands, talibés. Les relations de maître à disciple, qui redoublent, dans de multiples cas, des relations familiales et pédagogiques père-fils, ont fait le reste, la transmission du *wird* prenant place aux côtés des corpus traditionnels du savoir islamique exotérique. Même si nombre de chaînons nous manquent, nous pouvons retenir cette vision d'un système informel réticulaire, initié, à toutes les étapes, par des adeptes, souvent obscurs, convaincus et convaincants, puis relayé par des disciples et des fils de disciples.

Ce mode de diffusion explique aussi la diversité des chaînes de transmission. Tout

renseignements s.d., ouverte au nom de Karanoghoma Ouattara ; ANS, 5 G 59, fiche de renseignements ouverte le 1er juin 1912 au nom de Karanoghoma, actualisée à la date du 30 juin 1923.

599. P. Marty, 1922 : 228.

600. Dans une de ses fiches de renseignements, il est question de son « peu d'autorité » et son incapacité à « régler les différends ou contestations entre musulmans de Sorhobango », qui, dès lors, vont porter leur affaire à Bondoukou (ANS, 5 G 64 (200 Mi 784). Nous avons déjà cité cette appréciation dans sa notice biographique.

se passe comme si le tijanisme, notamment dans la ville de Bondoukou, était fait de petites chaînes d'adeptes, de lignées familiales qui voisinent sans s'opposer, signe d'une pénétration de la voie Tijaniyya par des portes multiples.

Les affiliés à la nouvelle confrérie dans cette région sont souvent des notables locaux, tel, en position de premier plan, al-Hājj Sālih. Ce ne sont pas des marginaux, ni des jeunes en rupture avec les aînés, du moins dans les limites du corpus qui nous sert de guide. Par exemple, Amadou Ouattara et Alagui Ali figurent dans la liste des huit « marabouts les plus renommés du cercle » dressée par Tauxier[601]. De même, à Bandakagni-Tomoura, c'est l'almamy, Soumaila Kamakaté, lui-même fils d'almamy, qui est un Tijani. À Sorobango, l'almamy, Karanoghoma Ouattara, est, lui aussi, un Tijani.

À Bondoukou, les Tijani jouent, en outre, un rôle politique. Le quartier Koumala/Qunbala, où la confrérie est fortement implantée, constitue un bastion d'opposition à l'almamy Kounandi Timité. Dans ce cas, une fraction des élites cléricales de la ville a trouvé dans la Tijaniyya un lien de connivence supplémentaire. Dès lors, la confrérie représente, dans la ville de Bondoukou, un réseau d'opposition au pouvoir en place, au sein duquel on trouve notamment al-Hājj Sālih et la famille Bané.

Enfin, nous avons relevé, à de nombreuses reprises, cette concordance spectaculaire et récurrente entre l'appartenance à la Tijaniyya et le voyage aux Lieux saints, sans que l'on sache à chaque fois, de ces deux actes, lequel a précédé l'autre. Le séjour aux Lieux saints pouvait être l'occasion d'une initiation à la Tijaniyya, ou d'une confirmation d'une affiliation déjà acquise. Certains reviennent alors Tijani, d'autres l'étaient déjà.

Les choses se passent comme si le nouveau *wird* allait de pair avec ce que Jean-François Bayart appelle des stratégies d'extraversion[602] (ouverture volontaire au monde extérieur), en même temps qu'avec une appétence renforcée pour les Lieux saints, peut-être sur les traces de Muhammad al-Ghali, le grand disciple du fondateur de la Tijaniyya, nommé par son maître *khalifa* de l'ordre au Hijaz, et qui avait été, peu avant de mourir le « ré-initiateur » d'al-Hajj 'Umar à La Mecque vers 1828.

Les *silsila* font souvent défaut et, lorsqu'il y en a, elles peuvent être incomplètes ou difficiles à suivre. Il n'est pas aisé, en particulier, de retrouver l'identité précise des passeurs venus du Maghreb. Faut-il y voir une résistance aux questions des administrateurs et des interprètes ou une perte de toute mémoire au sujet de ces passeurs ? Sans doute, en partie, les deux. Des enquêtes spécifiques seraient utiles.

Nous avons remarqué, dans la ville de Bondoukou, la faiblesse relative des chiffres d'adhérents à la Tijaniyya bien qu'elle fût devenue majoritaire[603]. Il est probable qu'il devait en être de même dans le reste du cercle, bien que nous n'ayons pas de statistique à notre disposition. Même s'ils sont sujets à caution, les chiffres de Bondoukou ne sont pas dénués de signification. Nous ne sommes pas ici en présence d'affiliations de masse (comme au Sénégal), mais d'appartenances réservées à une élite de karamokos.

601. P. Marty, 1921 : 271.

602. Voir J.-F. Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, 1999, vol. 5, n° 1 : 97-120.

603. Nous avons noté, d'après une statistique administrative de 1908 (ANCI, XV-42-85, n° 27, « Tidjanis et Kadryas de Bondoukou », janvier 1908, cité par A. Muhammad, 1974 : 109-110) un total de 116 affiliés à des confréries, dont 106 Tijani, sur une population urbaine d'environ 3 000 habitants.

L'affiliation constitue une sorte de diplôme d'« études supérieures » renforçant les liens de maître à disciple. La faiblesse des chiffres devient alors très cohérente, car la puissance du réseau confrérique ne se mesure pas au nombre de ses membres, mais au positionnement social de ceux-ci.

Akbar Muhammad donne une idée du partage qui s'est opéré entre Tijani et Timité, et qui fait du lien confrérique, au début des années 1970, une ligne de division dans la ville : « Almost all of my non-Timitay informants of Bondoukou were either Tijanis or were not members of any brotherhood ; the latter were few », écrit-il[604] : d'un côté, les Timité qui sont qadiri, de l'autre les membres des autres lignages qui sont tijani ou non-affiliés.

La Qadiriyya dans la ville et le cercle de Bondoukou

Dans la ville de Bondoukou : les Timité

Kounandi Timité, Baba Aly, Salia Ba, Mahama Koudouss

Tauxier est, en la matière, l'auteur de référence. Akbar Muhammad lui-même le prend pour source. Tauxier est donc celui qui a fixé durablement la connaissance du sujet. Il a recueilli auprès de l'almamy Kounandi Timité la chaîne de transmission suivante : « L'almamy de Bondoukou, qui est en quelque sorte un marabout supérieur, le chef des marabouts de Bondoukou, l'« archevêque » de la ville, et qui, en cette qualité, est aussi le chef politique des musulmans de Bondoukou et des environs, appartient à la secte kadrya. Il a reçu l'ouerd de l'almamy Ibrahima Timité qui l'avait reçu de l'almamy Seydou. Celui-ci l'avait reçu de l'almamy Kadaré[605] qui l'avait reçu du nommé Hammadou Konaté, marabout dyoula de Kong. Celui-ci avait reçu l'ouerd du nommé Aliou, qui l'avait reçu d'un autre Hammadou Konaté, qui l'avait reçu de Mohammadi, qui l'avait reçu de Ambadou-Rammani (Abderramane)[606] qui l'avait reçu de Oualidou qui l'avait reçu de Sanguialiou qui l'avait reçu de Anliou Bounikéta, qui l'avait reçu de Assiéou Amboudou Li Kadérou Guélanyaou, qui l'avait reçu de Sibana, qui l'avait reçu de Mohammadi Bouni Zakaria, qui l'avait reçu de Kasimou, qui l'avait reçu de Daouda, qui l'avait reçu de Hocéin, qui l'avait reçu de Aliou Bounambi Tualibi, qui l'avait reçu du Prophète »[607].

Nous présentons ci-dessous cette *silsila* sous une forme descendante. Nous l'avons rapprochée de celle de Lansana Bissiri (al-Ḥasana al-Baṣrī b. al-Ḥājj), le propagandiste qadiri de Kong, que nous avons longuement analysée dans la section consacrée à la « question confrérique à Kong ». Les noms entre crochets sont tirés de cette *silsila* d'al-Basrī. Ils sont placés à titre comparatif, avec le numéro de leur position dans la liste de Kong. Ils permettent de retrouver des chaînons communs et de rétablir une transcription souvent déformée.

604. A. Muhammad, 1974 : 108 n.2.
605. Tauxier, après corrections, a fixé la date de l'imamat de Kadaré entre 1832 et 1846. A. Muhammad, pour sa part, situe la fin de son imamat en 1827-1828. Sans reprendre le débat chronologique, nous retiendrons la première moitié du XIXe siècle comme période repère.
606. L'identification avec un 'Abd al-Rahman est de Tauxier lui-même.
607. L. Tauxier, 1921 : 269-270.

Silsila qadiri de l'almamy Kounandi Timité (selon Louis Tauxier)

Le Prohète Muhammad
[1. Muhammad]

Aliou Bounambi Tualibi
[2. 'Alī b. Abī Tālib]

Hocéin [Husayn]

Daouda
[4. Dāwuda al- Tā'ī]

Kasimou
[7. Abī al-Qāsimi al-Junayd]

Mohammadi Bouni Zakaria
[8. Muhammadu b. Zakariyā']

Sibana

Assiéou (= al-shaikh)
Amboudou li Kadérou Guélanyaou
[10. 'Abd al-Qādir al-Jilānī]

Anliou ['Ali] Bouniketa

Sanguialiou

Oualidou
[13. Abi al-Wālid al-Tastatanī ?]

Ambadou-Rammani (= 'Abd al-Rahman)
[18. 'Abd al-Rahmāni al-Ta'ālubī ?]

Mohammadi
[20. Muhammadu b. al-'Arabī ?]

Hammadou Konaté

Aliou ('Alī)

Hammadou Konaté (de Kong)

Kadaré (Qādir), almamy de Bondoukou

Seydou (Sa'īd), almamy de Bondoukou

Ibrahima, almamy de Bondoukou

Kounandi Timité, almamy de Bondoukou

Cette *silsila* de 19 noms passe par trois almamys précédents, Ibrahima, Seydou et Kadaré – soit les numéros 4, 5 et 6 dans l'ordre de succession des almamys. Cependant, le n° 7, Ismaïla, frère des trois précédents et prédécesseur immédiat du n° 8, Kounandi, est absent. En amont de cette série d'almamys, qui souligne le lien étroit entre la Qadiriyya et la dynastie des almamys Timité, la *silsila* passe par Kong, avant de rejoindre le Prophète par une suite de 12 noms qui mène, selon un modèle usuel, à Husayn, l'un des fils de ʿAlī, puis à son père ʿAlī b. Abī Tālib, le quatrième calife, et au Prophète lui-même. Neuf de ces noms sont communs avec la *silsila* d'al-Hasana al-Basrī. Dans cette version de Tauxier, plusieurs noms ont été transcrits d'une façon fortement déformée. Un interlocuteur Dioula est passé par là, de façon orale et/ou écrite. À vrai dire, les recoupements touchent surtout la partie haute, celle où l'on retrouve des grands noms orientaux du soufisme, tels Dāwuda al-Tāʾī, Abī al-Qāsimi al-Junayd, ʿAbd al-Qādir al-Jilānī, l'éponyme de la Qadiriyya. Nous renvoyons, pour le rappel de leur biographie, à notre section sur « la question confrérique à Kong ». Les chaînons qui suivent, en descendant, sont différents.

Marty a commenté très brièvement cette *silsila* :

> « La chaîne mystique de Karamoko [Almamy] Ibrahima s'établit ainsi : Almamy Seidou, Almamy Qadiri, Mamadou Konaté, Dioula de Kong, Aliou, Mamadou Konaté, et enfin Mohammadi, missionnaire blanc du Nord, indéterminé, sans doute un Kounti »[608].

Ce lien avec les Kounta, tout en étant de l'ordre du vraisemblable, n'est pas démontré. On ne retrouve pas, en particulier, dans cette transmission, les noms des chaînons majeurs, symboliques et historiques, qui authentifieraient une transmission Kounta et qui figurent dans la *silsila* d'al-Hasana al-Basrī, notamment al-Suyūtī, Muhammad b ʿAbd al-Karīm al-Maghīlī, Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr, ainsi que d'autres membres de la famille Kunta/Kounta (voir aussi la section sur « la question confrérique à Kong »).

Akbar Muhammad reprend les données de Tauxier. Se basant sur cette même *silsila,* il affirme que l'almamy Kadaré, « (Imām Qādir b. Muḥammad al-Abyaḍ Timitay (d. ca. 1265-6/1848-9) », fut le premier affilié à la Qadiriyya à Bondoukou : [he] « was initiated into the order by one Ḥammadu Kunaté (Muḥammad Kunatay) of Kong »[609]. Il n'a pas, par contre, retenu l'affirmation de Marty sur une transmission Kounta. Il observe que, depuis l'adoption du *wird* qadiri au cours de la première moitié du XIXe siècle, tous les almamys Timité ont été des *muqaddam* qadiri. Après avoir remarqué, comme on l'a noté ci-dessus, qu'il n'a pas trouvé de Qadiri à Bondoukou en dehors des Timité, il en conclut que ceux-ci se sont servis de leur position de *muqaddam* qadiri comme d'un instrument politico-religieux de pouvoir sur les autres musulmans, voire sur les animistes, car cette affiliation apparaissait aussi comme une des sources de leur *baraka*[610]. C'était donc une ressource ésotérique propre à la famille dominante de la cité. Dans ces

608. P. Marty, 1922 : 223.
609. A. Muhammad, 1974 : 107. Notre traduction en français.
610. *Op. cit.* : 108.

conditions, le clivage Qadiriyya/Tijaniyya à Bondoukou était clairement devenu, comme nous l'avons souligné, un clivage politique, doublé d'une dimension magico-spirituelle.

À l'intérieur même du camp Timité, la double appartenance à la famille et à la Qadiriyya n'était pas, pour autant, garante d'harmonie. Ainsi, la succession de Kounandi Timité fut disputée entre deux figures importantes de l'establishment Timité, Baba Aly Timité et Salia Ba Timité, tous deux fils d'almamys, tous deux qadiri. Nous ne reviendrons pas sur ce conflit pour nous concentrer sur la nature de leur affiliation qadiri.

Baba Aly Timité, né vers 1876, était fils de l'almamy Ibrahim. C'est lui qui allait devenir le successeur de Kounandi. Sa fiche de renseignements[611] le désigne comme « Kadria » : il a eu pour maîtres, et/ou transmetteurs de *wird,* « Almamy Brahima Timité, père ; Brahima Timité, son oncle[612] ; Almamy Kounandi Timité, ancien almamy de Bondoukou ».

Salia Ba Timité, lui, était fils de l'almamy Kadaré et il avait épousé une fille de Kounandi Timité. Dans sa fiche de renseignements[613], il est présenté comme « Kadrya ». Il a eu pour maître, et/ou transmetteur de *wird* « l'ancien almamy Brahima Timité », qui était son oncle.

Dans ces deux cas, l'almamy Ibrahim semble donc être un chaînon majeur dans la diffusion du *wird* qadiri auprès des membres de la famille Timité.

En dehors de Baba Aly et Salia Ba, et de Kounandi Timité, il n'y a pas de Qadiri distingué, à l'époque, par l'administration du cercle de Bondoukou. Nous avons noté qu'il y a même eu un Timité notoire devenu tijani, en la personne d'Abu Bakr b. al-Hasan al-Timiti, connu sous le nom de Karamoko Subruni. Celui-ci avait étudié avec nombre de maîtres Timité, mais il était devenu disciple d'al-Hajj Salih et tijani[614].

Dans le décompte, discutable, des « adhérents » aux deux confréries effectué par l'Administration en 1908 que nous avons commenté au début de cette section, nous avions 10 Qadiri contre 106 Tijani. ils n'étaient présents que dans deux quartiers/*qabila* de la ville : Timitay et Camagaya (Kamaghatay)[615]. Selon la statistique d'écoles coraniques de Bondoukou en 1910, que nous avons également citée, il y avait 10 karamokos enseignants, dont 7 étaient déclarés Tijani avec 110 élèves, et 3 Qadiri, avec 35 élèves. Sur ces 3 Qadiri, deux étaient des Timité, l'almamy Kounandi lui-même et Salia Ba, le troisième étant désigné sous le nom de Bele-Bele, inconnu par ailleurs, avec 20 élèves[616]. Le nombre des karamokos qadiri était donc nettement inférieur.

La Qadiriyya est restée cependant l'affiliation du pouvoir, et d'un pouvoir qui, comme on l'a observé lors du conflit avec al-Hājj Sālih, bénéficiait du soutien des auto-

611. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, fiche de renseignements ouverte le 30 novembre 1921 au nom de Baba Aly Timité. Cette fiche est signée par le chef de Subdivision, 30 juin 1923.
612. Il conviendrait donc de distinguer, si l'on suit ce document, deux Ibrahima : l'almamy Brahima (ou Ibrahima), père de Baba Aly, et Brahima, un oncle de ce dernier.
613. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bondoukou, fiche de renseignements s.d. [1914 ?] ouverte au nom de Salia Ba Timité.
614. A. Muhammad, 1977 : 255.
615. ANCI, XV-42-85, n°. 27, Tidjanis et Kadryas de Bondoukou, janvier 1908, cité par A. Muhammad, 1974 : 109-110. On rappellera que les Kamaghatay étaient, au nom de leur antériorité, des concurrents des Timité aux fonctions d'almamy de Bondoukou.
616. ANCI, XV-42-85, n° 27, Écoles coraniques de Bondoukou, 31 octobre 1910, cité par A. Muhammad, 1974 : 110.

rités françaises. Notre commentaire, à propos de la Tijaniyya, sur la puissance d'un réseau qui ne se mesure pas au nombre de ses membres, mais au positionnement social de ceux-ci, s'applique aussi à la Qadiriyya, à la fois numériquement déclinante et toujours en position prédominante en ce début du XXe siècle.

Ces confréries à Bondoukou, sortes de « clubs d'élite », associent, entre autres, des gens de pouvoir – à l'échelle d'un quartier, comme les Tijani, et de la ville comme les Qadiri – mais il serait difficile d'y voir des lieux de décision. Ce ne sont pas, en effet, les chefs d'orchestre du jeu social. Les décisions politiques ne se prennent pas en leur sein, en leur nom, même si leurs membres sont directement impliqués dans les rapports de force locaux. La solidarité tijani, qui s'accompagne de récitations communes, est sans doute plus dynamique. Elle réunit des personnalités actives. La solidarité qadiri/Timité vise avant tout à maintenir l'autorité et la prééminence de la dynastie imamale. Nous ne savons pas si elle s'accompagnait de rites et de récitations en commun.

Comme l'avait remarqué A. Muhammad, lorsqu'il soulignait l'absence d'écrits sur le *tasawwuf* (soufisme) à Bondoukou, les considérations proprement soufies, en dehors de certaines prières surérogatoires, semblent y avoir tenu peu de place. L'affrontement feutré entre les deux affiliations était plus lié à des positionnements de personnalités et de quartiers qu'à des débats doctrinaux. On peut supposer que les adhésions ont suivi des lignes de solidarités à l'intérieur des familles et des quartiers et ont alors été appropriées au service des intérêts des affiliés.

L'affiliation est, aussi, source de *baraka*. C'est sur le terrain de l'invisible que les partisans des deux Voies s'affrontent. L'affiliation est, on l'a dit, un signe de distinction sociale, mais c'est aussi une ressource ésotérique, que les initiés se flattent de pouvoir mobiliser à leur profit et à celui de leurs clients. Un bon exemple de recherche et de renouvellement de *baraka* est donné, du côté qadiri, par l'almamy Mahama Koudouss. À l'occasion de son second pèlerinage, en 1950, on le voit multiplier les visites aux tombeaux de saints, une démarche soufie s'il en est. Bien plus, au cours de ce périple au Proche-Orient qui le mène dans différentes capitales historiques islamiques, il se rend à Bagdad, où, comme nous l'avons signalé, il recherche un descendant de ʻAbd al-Qadir al-Jilani, éponyme de la confrérie Qadiriyya, qu'il trouve en la personne de « Nakilou al-Assiraf, petit-fils [*sic*] de ce saint ». De lui, écrit Dabila Ouattara, « il reçut directement les arcanes de cet ordre religieux. C'est donc à la source même de la Qadiriyya qu'il fit son initiation ésotérique dans cette voie »[617]. En d'autres termes, l'almamy Mahama est venu renouveler sa chaîne de transmission directement auprès d'un membre de la famille du saint fondateur. Cette démarche de *tajdid* (renouvellement) est usuelle chez les soufis, mais elle n'est pas dépourvue d'un certain mimétisme par rapport aux concurrents tijani toujours soucieux de trouver la *silsila* la plus courte avec leur saint fondateur, Ahmad al-Tijani. Dans ce cas, plus besoin d'intermédiaires Kounta ou autres : le lien direct avec la famille sainte et avec Bagdad, ville « merveilleuse » dans l'imaginaire musulman, y compris en Afrique subsaharienne, apporte une légitimité spirituelle supérieure à son titulaire. Ainsi réjuvénée, la Qadiriyya des Timité affirme son actualité et sa puissance. C'est en nouveau dignitaire confirmé de la Qadiriyya que Mahama Koudouss revient à

617. D. Ouattara, s.d. [2013] : 49.

Bondoukou : « il eut à initier nombre de fidèles dans cette voie ésotérique », ajoute D. Ouattara[618], qui signale également qu'il était souvent en prières et multipliait les *dhikr*[619].

Ce voyage à Bagdad ajoute à l'éclat et au prestige des Timité, et à celui de leur confrérie. La compétition avec les Tijanis est à lire en filigrane.

Dans le cercle

Si nous quittons la ville de Bondoukou, la situation des Qadiri dans le reste du cercle de Bondoukou est problématique. À la différence de la Tijaniyya, nous n'avons trouvé, dans les sources administratives, que des traces infimes d'affiliations qadiri dans les trois cantons du cercle. Le tour des villages et des karamokos concernés va donc être plus rapide.

Bandakagni-Tomoura : Mohammadou Traoré

Comme on l'a déjà noté, Bandakagni-Tomoura est un des villages Dioula, entièrement musulmans, du Barabo, avec une grosse centaine d'habitants. Deux noms de karamokos ont fait l'objet d'une fiche de renseignements au début des années 1920 : Mohammadou Taraoré et Soumaila Kamakaté. Le premier est qadiri, le second est tijani et almamy.

Mohammadou Taraoré[620] est originaire du cercle de San, au sud du Macina, au Mali. Il a alors environ 40 ans. Qualifié de « Soninké-Marka » et de « Kadrya ». « Son maître a été Boubakari Sidibé, un Bambara converti, qui demeurait à Ségou-Sikoro ».

Il était venu à Bouna faire du commerce. Capturé par Samori, il s'échappa et vint s'installer à Bandakagni-Tomoura. Il « sait lire l'arabe », et compte « peu d'élèves ».

L'administrateur qui a signé la fiche ne lui accorde « aucune influence » et le qualifie de « pauvre hère » – ce qui n'empêche pas Marty, dont l'information provient pourtant uniquement de cette fiche, de le qualifier de « personnage notoire » du village[621].

On admettra que ce Qadiri était un personnage mineur. On ne sait d'ailleurs pas si son maître de Ségou avait été son introducteur dans la Qadiriyya. Il n'apparaît pas, non plus, comme un diffuseur local du *wird* qadiri. Il avait, en face de lui, l'autre karamoko du village, Soumaila Kamakaté, qui, lui, était tijani et, en même temps, en 1923, almamy[622].

Madam/Mandam/Mandamou : Amadou Wattara et Karamoko Sandogo.

C'est un village du Barabo où les musulmans sont alors nettement minoritaires et ne disposent même pas d'une mosquée. Tauxier, d'après les statistiques du cercle, y compte 15 musulmans, 103 « fétichistes » et 1 maqam[623]. Les deux karamokos enregistrés par l'Administration en 1923 sont ici qualifiés de qadiri : Amadou Wattara, l'almamy du village, et Karamoko Sandogo.

618. D. Ouattara, s.d. [2013] : 108.
619. D. Ouattara, s.d. [2013] : 107.
620. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), cercle de Bondoukou, canton du Barabo, localité de Bandakagny-Tomoura, fiche de renseignements (manuscrite) ouverte le 19 juin 1920 au nom de Mohammadou Taraoré.
621. P. Marty, 1922 : 230.
622. ANS, 5 G 59, [Cercle de Bondoukou], fiche de renseignements ouverte le 6 juin 1923 au nom de Soumaila Kamakaté.
623. L. Tauxier, 1921 : 556 p.

Amadou Wattara

Amadou Wattara[624] est, comme sa famille, originaire de Madam. Il est qualifié de « Koulango » et de « Kadria ». Son maître et/ou transmetteur du *wird* a été « Issifou Wattara de Benimoro (Kong) ». « Son père était almamy de ce village » (pour 15 musulmans) et il lui a succédé. Il « ne parle pas et n'écrit pas l'arabe ». Il a environ 61 ans et n'enseigne guère.

Il était engagé dans le commerce avec Kong et Bobo-Dioulasso. Comme nous l'avons déjà souligné, sa biographie révèle l'existence d'une famille Koulango locale convertie à l'islam, qui a adopté un nom de famille Dioula, caractéristique de Kong, celui de Ouattara. Il est probable que cette affiliation qadiri venait de Kong. Il apparaît comme un personnage mineur.

Karamoko Sandogo

Karamoko Sandogo[625] est un Dafing originaire du village de Salo, dans la région de Dédougou, à l'ouest de l'actuel Burkina, où son père « Siaka Sandogo » était marabout. Lui-même est qualifié de « Kadrya ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird* « feu Lamine Coulibaly à Salo (Kadria) ».

Karamoko Sandogo « réside à Madam depuis 15 ans ». Il « est âgé » (environ 63 ans). Il « écrit l'arabe » et a 7 élèves, dont 2 « talibés ». On lui reconnaît « une influence sur trois villages de la région de Madam ».

Nous pouvons remarquer que, dans cette toute petite communauté, seule la Qadiriyya est représentée, à partir d'affiliations qui semblent venues du nord. Cette position dominante est plutôt une exception parmi ces villages de l'intérieur du cercle.

Conclusion

En effet, à part Bandakagni-Tomoura et Madam, nous n'avons pas trouvé trace de Qadiri dans le reste du canton du Barabo, ni dans celui de Nasian. Autour de ces trois karamokos que nous venons de mentionner, l'affiliation qadiri ne semble pas davantage rayonner. Dans le Barabo, les Tijani ont un certain avantage, sans que leur implantation apparaisse, pour autant, massive. En dehors de la ville de Bondoukou, bastion qadiri en cours de pénétration par les Tijani, on n'observe donc pas d'enracinement qadiri. Les relations commerciales et didactiques avec Kong et sa région, longtemps bastion qadiri, ne semblent pas avoir eu d'effet significatif sur la propagation de la Qadiriyya dans cette zone à la fin du XXe siècle. Bien plus, Kong est devenu un relais tijani, comme nous l'avons observé à travers plusieurs cas. La Qadiriyya, dans le cercle de Bondoukou, est donc restée, pour l'essentiel, une enclave Timité.

624. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, localité de Madam, fiche de renseignements ouverte le 5 (ou 8) juin 1923 au nom d'Amadou Wattara. On remarque que le cercle de Bondoukou est alors devenu une subdivision du cercle de l'Indénié.

625. ANS, 5 G 59, cercle de l'Indénié, subdivision de Bondoukou, localité de Madam, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Karamoko Sandogo.

13
Bouna

C'est sans doute à partir du XVe siècle, comme nous l'avons noté, que des musulmans ont commencé à fréquenter Bouna et à s'y installer. Ils n'ont pas cessé, depuis lors, d'y constituer une minorité active, au sein d'une région, et d'un royaume, animistes. Bouna est aussi devenu une étape connue sur une des routes du pèlerinage. « Aux XVIIe siècle et XVIIIe siècles, les flux de pèlerins pour La Mecque venant des villes dyula était devenu considérable et des places comme Kong et Bouna étaient activement impliquées dans l'organisation des caravanes de pèlerins »[1]. Ce n'était pas seulement une étape, mais aussi un lieu de savoir islamique. On a longtemps sous-estimé l'importance de Bouna comme centre d'enseignement, estime Wilks, qui donne différents exemples de cette notoriété savante, que nous allons reprendre[2].

Les lettrés musulmans de Bouna au XIXe siècle

Au milieu du XIXe siècle, H. Barth, circulant pourtant à une assez grande distance de Bouna, dans l'est de la Boucle du Niger, avait entendu parler de la cité[3] comme d'un lieu très célèbre pour son enseignement et ses écoles chez les Manding musulmans du

1. J.-L. Boutillier, 1003 : 345.
2. I. Wilks, (1975) 1989 : 316 et (1989) 2002: 86.
3. Barth l'appelle Gôna, avec un o long. À Bouna même, « les Dioula écrivent « Guna » et prononcent Gbouna », indique Marty, qui reproduit ce nom en caractères arabes, soit deux consonnes vocalisées : Gu-Na (1922 : 236). Le « g », qui est inexistant dans l'alphabet arabe, peut être rendu de différentes manières : ici, il s'agit d'un *qaf*, qui a trois points suscrits au lieu d'un ou deux (selon le style d'écriture). Le *qaf* est effectivement souvent prononcé comme un « g ». S'il a trois points suscrits, cela signale un son *'ajamī*, non arabe (ici, « gb »). Chez les Wala voisins, la ville de Bouna est aussi désignée sous le nom de Gbono (I. Wilks, (1989) 2002 : 87).

sud[4]. Autre témoignage majeur, celui d'un lettré résidant à Bouna avant d'être capturé par les Abron. Au tout début du XIXe siècle, une guerre, la seconde du genre, éclate entre le Gyaman et Bouna. Les troupes Abron victorieuses entrent dans la cité[5]. Beaucoup d'habitants s'enfuient, mais un certain nombre d'entre eux sont capturés et réduits en captivité. Tel fut le sort d'un jeune homme du nom d'Abu Bakr al-Siddiq. Revendu, d'abord à Kumasi, puis sur la côte, à un navire anglais, près de Cape Coast, autour de 1805, il fut transporté, de là, comme esclave jusqu'à la Jamaïque. Il suscita plus tard l'intérêt de certains notables locaux et fut finalement affranchi. Il avait écrit, en arabe, un récit de sa vie, qui fut traduit en anglais et imprimé, et dont il existe deux versions, qui se recoupent, publiées l'une en 1836, l'autre en 1837[6].

Cette autobiographie fournit, sur les périples des lettrés entre la boucle du Niger et Bouna, ainsi que sur cette dernière, des renseignements de première main. Né à Tombouctou vers 1790, dans une famille de sharifs et de notables[7], Abu Bakr al-Siddiq (qui porte le nom et le surnom du premier calife) fut élevé à Djenné à partir de l'âge de deux ans. C'est là qu'il commença à étudier le Coran. À la mort de son grand-père paternel, des dissensions se produisirent dans la famille et les fils se dispersèrent, l'un au Macina, le second à Kong où il aurait épousé une fille de la famille royale, le troisième, à Bouna, où il aurait épousé une fille du roi ; un seul resta à Tombouctou.

C'est là une représentation suggestive et emblématique d'une grande famille dioula, du statut social de ses membres, des liens de ces derniers avec les pouvoirs locaux, et des itinéraires et implantations familières à ce milieu où, malgré la médiocrité des moyens de transport, la mobilité était fréquente.

Abu Bakr rapporte que son père Kara Musa[8] avait d'abord beaucoup voyagé : ses activités commerciales l'avaient entraîné jusqu'au Bornou (où il épousa la mère de Abu Bakr)[9] et au Katsina, indice des contacts entre réseaux commerciaux haoussa et dioula. Après être revenu à Tombouctou, le père d'Abu Bakr repartit s'installer auprès de son frère Mahmud à Bouna, et fit fortune dans l'extraction et le commerce de l'or. Pareille entreprise employait nécessairement de nombreux esclaves[10]. Abu Bakr n'est pas avare

4. Barth, qui visite Gao en 1854, passe chez un groupe de Kel Es-Souk avant de traverser le fleuve Niger où il atteint un village nommé Gôna (Il y a effectivement un « Gaouna », sur la rive droite du Niger, à quelques kilomètres au sud-est de Gao), et il ajoute : « a name identical with that of a place of great celebrity for its learning and its schools in the countries of the Mohammedan Mandingoes to the South ».(H.Barth, 1859, III : 496, édition anglaise) ; « Die Stätte, wo ich das südwestliche Ufer erreichte, heisst Gôna, ein Name, der mit demjenigen einer, wegen ihrer Gelehrsamkeit und Schulen hoch berühmten, Ortschaft in den Landschaften der Mohammedanischen Mandingo (im Süden) identisch ist » (H. Barth, 1858, vol. 5 : 241 – édition allemande).

5. J.-L. Boutillier, 1993 : 85.

6. Ce récit a fait l'objet d'une publication commentée par I. Wilks, 1967b : 152-169. J.-L. Boutillier (1977) a repris en français ces différents éléments. Wilks use d'une translittération simplifiée des noms propres, sans mention des voyelles longues.

7. « Son arrière-grand-père paternel était un qa'id et son arrière grand-père maternel était un shâhid al-malik – témoin du roi – c'est-à-dire un juge ou un jurisconsulte ; son père était un tafsir, spécialiste de l'exégèse des Livres saints » (J.-L. Boutillier, 1977 : 18).

8. Kara est sans doute la forme abrégée du mot karamoko (I. Wilks, 1967b : 152).

9. I. Wilks, 1967b : 158.

10. « À Bouna, il a été estimé que cette main d'œuvre représentait environ 40 % de l'effectif total de la population mande » (J.-L. Boutillier, 1977 : 24).

de renseignements sur les conditions de l'extraction de l'or, « qui abonde dans les plaines, le lit des rivières, les rochers et les pierres » et l'utilisation des esclaves à cette fin dans le pays de Bouna[11].

À l'âge de neuf ans, Abu Bakr, désireux de visiter la tombe de son père, accompagna son tuteur dans un voyage de Djenné vers le sud. Il atteignit d'abord Kong, située entre quinze et vingt journées de marche de Djenné. Pendant une année, il y résida auprès d'un de ses oncles paternels, 'Abd al-Rahman. Puis il rejoignit Bouna, huit journées de marche plus loin, où son père était décédé vers 1794, cinq ans plus tôt, et où il retrouva son autre oncle Mahmud. Abu Bakr s'installa auprès de lui et poursuivit ses études islamiques sur place. Il vante l'importance de ce centre d'enseignement qui rassemblait de nombreux lettrés. Il nomme 'Abdallah b. al-Hajj Muhammad al-Watarawi (un Ouattara) qui y dirigeait une communauté de savants originaires, notamment, de l'ouest du Mali, du Macina et des deux Fouta.

Mais c'est du côté Achanti que les informations sont les plus nombreuses sur le rôle de la communauté savante de Bouna. On sait que le royaume de Bouna et l'État achanti avaient des liens privilégiés et des intérêts communs. Dans un ouvrage sur l'Achanti au XIXe siècle, Wilks souligne à quel point, pendant ce siècle là, Bouna appartenait beaucoup plus à la zone d'influence de l'Achanti qu'à celle de Kong, pourtant plus proche que Kumasi. Les lettrés de Bouna jouaient un rôle important dans les relations avec la cour Achanti. Les autorités islamiques de Bouna servaient, notamment, de médiatrices dans les problèmes qui pouvaient surgir entre le pouvoir Achanti et les voyageurs musulmans, commerçants dioula ou lettrés, traversant le territoire Achanti pour leurs affaires[12].

Wilks note, tout d'abord, que la lignée Kamagatay (Kamaghaté, Kamaraté) des grands imams de Kumasi, qui jouissaient d'un statut officiel à la cour, provenait de Bouna. Le premier repéré par Wilks s'appelait 'Uthman Kamagatay. Sans en avoir la preuve absolue, Wilks pense que cet 'Uthman avait fait ses études à Bouna. L'Asantehene de l'époque envoya Abu Bakr, le fils de 'Uthman, faire ses études à Bouna et, lorsque 'Uthman mourut vers le milieu des années 1890, une mission officielle fut dépêchée par la cour afin de ramener Abu Bakr et d'assurer la succession. Abu Bakr revint accompagné de son fils 'Abd al-Mu'min qui était né à Bouna autour de 1860 et y avait fait ses études. 'Abd al-Mu'min lui succéda à son tour en 1919 et resta en fonctions jusqu'à son décès en 1964[13]. En outre, selon Isma'il, l'arrière-petit-fils de 'Uthman, interviewé par Wilks en 1963, le Coran conservé à Kumasi, et qui est considéré comme « le Coran de la nation Achanti », avait aussi été copié à Bouna.

D'après ses entretiens, Wilks indique que cet Abu Bakr avait étudié à Bouna auprès de Sharif Ahmad, originaire « du Fouta » – « probablement (*presumably*) – ajoute-il – un tijani 'umarien »[14]. On peut, avec quelque vraisemblance, rapprocher cette information de celle concernant Karamoko Diarra, un marabout de Bouna né vers 1850, dont le maître et/ou transmetteur *wird* était « Amed Tidiani qui l'aurait reçu de Bakari venant

11. I. Wilks, 1967b : 159-160, passage traduit et cité en français par J.-L. Boutillier, 1977. : 29.
12. I. Wilks, 1989 : 315.
13. I. Wilks, 1989 : 316.
14. *Op. cit.* : 318. Notes de terrain de 1966.

du Fouta »[15]. Mais cette fiche ne dit rien d'une connexion 'umarienne. C'est Marty qui interprète les données succinctes du document : « Karamoko Diarra, né vers 1850, disciple d'un marabout toutcouleur [*sic*], nommé Bakari, venu du Fouta Toro et évidemment Omarien »[16]. Il pourrait s'agir cependant, sans autre précision, du Fouta Djalon. Quant à l'affiliation, « presumably », ou « évidemment » 'umarienne, on restera réservé.

Wilks ajoute qu'il semble bien y avoir eu à Bouna un centre d'études destiné, non seulement à la formation des grands imams de Kumasi et d'autres lettrés, mais aussi à celle de musulmans se préparant au service du pouvoir Achanti dans différents domaines (administration, correspondance, médecine et pratiques propitiatoires notamment) [17]. Il cite à l'appui le récit recueilli, en 1870, par M.-J. Bonnat, commerçant français alors retenu en résidence surveillée à Kumasi, auprès d'un musulman fraîchement arrivé dans la capitale Achanti : « Coumassie contient un grand nombre de mahométans, venus comme moi de l'intérieur. Ils remplissent généralement les fonctions de médecins du roi, qui les considère beaucoup. Ils lui donnent, ainsi qu'aux chefs, toute sorte d'amulettes, qui arrivent à avoir plus de crédit que les fétiches. Plusieurs fois par semaine, ils lavent le roi avec de l'eau préparée à cet effet. Après avoir séjourné un certain temps à Coumassie, ils retournent jouir dans leur pays de la fortune plus ou moins grande qu'ils ont ainsi acquise »[18].

Ce musulman nommé Ibrahim déclara que son village s'appelait « Bonna », comme le prisonnier français lui-même. Wilks identifie ce lieu à Bouna, mais la description géographique qui l'accompagne pourrait en faire douter. Dans l'édition du journal de voyage de M.J. Bonnat publiée par Gros, en 1884, la seule que Wilks connaissait alors, il est seulement dit que Bonnat, interrogeant le visiteur, « apprit que le pays de cet étranger s'appelait aussi Bonna et qu'il était venu en descendant le Niger »[19], mais dans l'édition complète du journal par C.-H. Perrot, qui l'a redécouvert, oublié dans des papiers de famille, l'environnement géographique du village de « Bonna » est beaucoup plus précis que le simple résumé donné par Gros : « il nous dit que le nom de son village, chose singulière, est juste mon nom : Bonnat. Il nous parle de Djenné et de Tombouctou, puis il nous dit (ce que j'avais déjà vu dans les voyages de Caillié) que, de son village et de Djenné particulièrement, il y avait d'immenses canaux qui descendent le Niger pour aller à Tombouctou ». Le village portant le nom de « Bonnat » est donc ici présenté comme un village de la boucle occidentale du Niger, proche de Djenné. Des toponymes qui évoquent ce nom sont effectivement présents dans la boucle occidentale du Niger[20].

15. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements ouverte le 8 juillet 1920 au nom de Karamoko Diarra.
16. P. Marty, 1922 : 240.
17. *Op. cit.* : 318.
18. J. Gros, 1884 : 168-169. Ce passage de Bonnat a été traduit en anglais par Wilks (*Op. cit.* : 316-317) à partir de l'édition de Gros (1884). On sait que Jules Gros a utilisé et publié des extraits du journal de captivité de J. Bonnat. Pour le texte intégral, voir C.-H. Perrot et A. Van Dantzig, 1994 : 228-229. Cette citation-là du journal de Bonnat figure d'ailleurs à l'identique dans cette nouvelle édition.
19. J. Gros, 1884 : 168.
20. Il existe un M'Bouna, village bozo sur le Niger, à proximité de Mopti, ville située à une centaine de kilomètres au nord de Djenné, et un autre M'Bouna dans l'actuel cercle de Goundam, autour du lac Faguibine, à une centaine de kilomètres à l'ouest de Tombouctou. Voir l'article « M'Bouna » sur Wikipedia en français : https://fr.wikipedia.org/wiki/M%27Bouna

Ce rétablissement du texte original de M.-J. Bonnat, que Wilks ignorait, rend, par conséquent, douteuse l'hypothèse d'une assimilation entre le village d'Ibrahim et Bouna. C'est plutôt dans le bassin du Niger qu'il convient de chercher le village d'origine de ce musulman de passage. Par contre, cela ne remet pas en cause tout le reste de la démonstration de Wilks sur les liens privilégiés entre la cour de Kumasi et les musulmans de Bouna, et sur le rôle de Bouna comme centre d'études.

La place des musulmans dans le système du pouvoir à Bouna

Il y avait une alliance structurelle entre le pouvoir politique et guerrier et le pouvoir marchand et lettré : « L'aristocratie tribale et la bourgeoisie marchande forment […] deux minorités privilégiées qui, en quelque sorte, s'appuient l'une sur l'autre pour renforcer leur prospérité. Contrairement, à ce qui se passe dans certaines autres régions, aucun impôt non plus qu'aucune taxe n'est levé ni sur les transactions commerciales ni sur les entrées et sorties de marchandises […] toute entrave au commerce ne risquerait-elle pas de détourner les marchands vers d'autres routes et d'autres villes ? […] une des constantes de la politique des souverains de Bouna, au cours de l'histoire du royaume, a été d'utiliser tous les moyens pour attirer puis retenir les membres des communautés marchandes, en particulier celles d'origine mandé »[21]. Le pouvoir Abron avait une attitude identique à l'égard des Dioula résidents ou de passage.

Cette complémentarité entre les deux élites, qui occupent des quartiers proches, s'accompagne d'alliances matrimoniales systématiques. Le clan royal donne des filles aux grands commerçants pour sceller la bonne entente entre les deux composantes qui gouvernent la cité et commandent sa prospérité. Les Mandé-Dioula étaient requis, de leur côté, de fournir des contingents de combattants aux troupes du Bouna Masa autant que de besoin, sans parler des protections magiques fort recherchées fournies par les marabouts. Cette fraternité d'armes consolidait la solidarité entre les gens du roi et ceux du monde Mandé-Dioula.

D'autres échanges de services matérialisaient cette solidarité. Les lettrés musulmans, comme dans les autres royaumes de la région, étaient en charge de la correspondance diplomatique du roi avec les souverains voisins et ils supervisaient donc les relations diplomatiques du Bouna Masa. Le roi recourait souvent aux conseils des notables Dioula, notamment du grand imam. Ce dernier jouissait du privilège d'obtenir la grâce de tout condamné à mort réfugié dans la mosquée[22].

En échange de cette protection, les musulmans participaient à différents rites animistes. Le clan royal n'était pas en reste et s'associait aux fêtes musulmanes[23]. La tradition fait remonter aux Gbane (quartier Hengbeso) et aux Grafute (quartier Komilaso), premiers résidents musulmans, avant l'arrivée de Bunkani (le héros fondateur de la

21. J.-L. Boutillier, 1993 : 336.
22. *Op. cit.* : 343-344.
23. Le Bouna Masa jeûne lui-même pendant une journée et interdit danses et tambours dans les quartiers royaux pendant la durée de Ramadan, tandis que les réjouissances qui accompagnent la fin du mois de Ramadan, qui sont également accompagnées de différents gestes royaux, sont célébrées par tous (*Op. cit.* : 348-349).

dynastie de Bouna), cette alliance entre les musulmans et le détenteur du pouvoir local, le Goro Isié. Lorqu'un souverain mourait, un membre du quartier Hengbeso versait l'eau pour fabriquer la première brique en banco de la nouvelle construction qui abritait, dans le quartier du nouveau souverain, les mânes de Bunkani. Il existait encore d'autres cas de participation des musulmans du quartier Hengbeso aux rituels royaux[24].

Une autre institution associait les différentes composantes de la cité. Il s'agit du Gbon, une société secrète dont les sorties nocturnes portent le nom de « Sourado ». C'est un vieil homme du quartier Ligbi qui dirigeait, à titre héréditaire, cette société : « Le Sourado appartient […] aux Ligbis, mais son influence n'est point limitée à leur quartier. Des hommes de tous les autres quartiers, tant musulmans que non musulmans, Dioulas que Koulangos, font partie de la confrérie, et il étend ses promenades dans tout le village »[25]. Cette société à masques, qui est chargée de combattre les sorciers et, plus généralement, de maintenir l'ordre social, est entourée des mêmes interdits que l'on retrouve dans toutes les autres sociétés du même type (ils visent notamment les femmes, sauf s'il s'agit de femmes âgées). Le Gbon est pratiqué dans la ville de Bouna et non dans le reste du royaume. Boutillier y voit une institution municipale qui transcende les clivages entre quartiers[26]. On remarquera que ce nom même de Gbon indique la proximité avec le Gbain, autre société secrète dont nous avons relevé la présence à Sorobango[27].

La communauté musulmane de Bouna était représentée, auprès du roi, par l'imam de la Grande Mosquée, dont la fonction, comme nous l'avons vu, était détenue par les Cissé, sans doute depuis le milieu du XVIIIe siècle. Les Cissé représentaient donc le pouvoir islamique officiel dans la ville. Nous avons déjà examiné, dans le chapitre 4, la liste des imams Cissé de Bouna, qui remonte au milieu du XVIIe siècle. Le premier de la liste, Issiaka, aurait exercé ses fonctions de 1744 à 1779[28]. Cette chronologie reconstituée à partir des durées de fonctions, sans être totalement sûre, est vraisemblable.

Les Cissé ont joué un rôle stratégique dans les situations difficiles. L'imam Seidu Cissé fut tué par les Samoriens, tandis qu'un autre Cissé, Saléa (ou Salia, Soualio), qui allait devenir imam à son tour, sut louvoyer en se ralliant, d'abord à Samori, puis aux Français, qui le couvrirent ensuite d'honneurs (voir le chapitre 5). On peut comparer son rôle, quoique de façon plus modeste, à celui de l'imam Kounandi Timité de Bondoukou.

Les Cissé occupaient, à Bouna, un quartier particulier, celui de l'imam (*limamso*). Aux groupes d'origine Mandé, comme les Cissé, s'ajoutèrent, au début du XVIIIe siècle, les premiers migrants Haoussa, teinturiers pour la plupart, qui se cantonnèrent très longtemps dans les métiers d'artisanat. Ils étaient concentrés dans leur quartier dénommé Malagaso (ou Malaraso), avant que les échanges entre réseaux Mandé et Haoussa prennent une certaine ampleur au cours du XIXe siècle[29].

Comme on l'a noté, les Mandé-Dioula sont issus de strates distinctes qui se

24. *Op. cit.* : 359-351.
25. M. Prouteaux, 1919 : 39.
26. J.-L. Boutillier, 1993 : 352.
27. R.A. Bravmann, (1974) 1980 : 119-128.
28. A. Kamara, 2004 : 41 et D. Ouattara, 2013 : 179.
29. J.-L. Boutillier, 1993 : 290.

regroupent dans différents quartiers. « Ceux-ci, si divers par leurs origines, leurs effectifs, leur rôle et leur composition, nient toute supériorité de l'un sur l'autre : ne reconnaissant nulle hiérarchie entre eux, ils se veulent rigoureusement égaux et n'admettent comme pouvoir supérieur que celui du roi. Cette impossibilité pour les groupements mandé-dyula de s'unir politiquement explique que, malgré l'importance du potentiel humain et économique qu'ils représentaient, ils n'aient qu'exceptionnellement constitué une force politique distincte tentant, sinon de mettre en question le pouvoir du clan royal, du moins de l'infléchir pour satisfaire leurs propres intérêts »[30].

C'est l'islam qui confère donc une certaine unité aux différents groupements de cette bourgeoisie marchande. La prière du Vendredi et les grandes fêtes, sous la direction des imams Cissé de la Grande mosquée, sont l'occasion du rassemblement de tous. Chaque quartier a aussi son imam et sa mosquée (*nuru*)[31] souvent très modeste, mais qui représente l'identité du quartier. Ces imams sont subordonnés à l'imam de la Grande mosquée qui est le chef de la communauté musulmane de la cité.

Dans la plus pure tradition suwarienne, les Dioula musulmans concourent à la prospérité du clan royal sans poser la question du pouvoir. Il s'agit d'échanges de service d'où tout syncrétisme est exclu, mais où les frontières sont parfois poreuses. Cette cohabitation ne semble pas avoir davantage entraîné de mouvement de conversions à l'islam – l'épisode du Bouna Masa Ziena, rejeté par l'histoire officielle de la dynastie, mis à part (voir le chapitre 4). Nous ne disposons, sur cette question des conversions, que d'une indication fugitive dans un document de 1920 : « Peu de traces d'islamisation chez les Kparalla [Koulango] – tout au moins chez les hommes. Quant aux femmes, celles qui se marient avec des Dioulas, elles se font musulmanes pour la plupart »[32]. Comme dans d'autres régions, le mariage de musulmans avec des femmes animistes est le principal vecteur de diffusion de l'islam, mais il est d'ampleur limitée.

Les lettrés musulmans de Bouna au début du XXe siècle)

Que reste-t-il de cette communauté savante lorsque les Français arrivent à Bouna ? L'imam Saléa (Salea, Salia, Soualio, ou encore Saliha) Cissé, celui qui avait négocié la reddition avec Sarankyeni Mori, était alors le grand homme de cette communauté sinistrée. La carrière de Saléa Cissé, on l'a dit, fut marquée par une série de virages opportuns (voir chapitre 4 et 5) jusqu'à finir sa vie entouré d'honneurs par l'administration française[33].

Saléa Cissé

« De père en fils, les [*sic*] Salea Cissé ont fourni les marabouts de Bouna. C'est une vieille famille du pays qui a toujours vécu dans l'entourage de chefs koulango de Bouna »[34],

30. J.-L. Boutillier, 1993 : 343.
31. *Op. cit.* : 301.
32. Réponses du cercle de Bouna aux questions de Marty (document manuscrit avec une colonne de questions et une de réponses) (ANS 5 G 64 (200 Mi 783), s.d. [1920]).
33. J.-L. Boutillier, 1993 : 126-127.
34. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements

écrit l'administrateur du cercle dans l'une des fiches de renseignements ouvertes à son nom.

Nous disposons, en effet, sur Saléa Cissé de deux fiches, en partie identiques, l'une ouverte le 1er juillet 1912, que nous venons de citer, la seconde sans date, probablement postérieure de quelques années[35] (on lui prête respectivement 45 et 48 ans dans l'une et l'autre).

Saléa Cissé est qualifié de Mandé Dioula. « Ne sort pas de Bouna. N'est même jamais allé à Bondoukou ». « Peu fortuné […] autorisé à partir à La Mecque en 1911, il ne put recueillir les fonds nécessaires ». Il « écrit l'arabe mais ne le parle pas » et n'a que quelques élèves (5 en 1912, 8 selon la fiche s.d.). L'autorité coloniale l'apprécie (« son attitude est empreinte de la plus grande déférence »), tout en soulignant la modestie de son influence : « Almamy de Bouna. Sa situation est celle d'un marabout ordinaire. N'a aucune influence ni relations extérieures » ; «trop peu influent pour être à craindre » (fiche s.d.). Sur la fiche de 1912 figure cette appréciation plutôt restrictive : « Le marabout de Bouna jouit d'une très grande indépendance. Il ne possède que le titre de marabout. Il ignore les autres. Il n'a aucune relation avec les autres dignitaires de son ordre. Il ne s'occupe guère de prosélytisme. Son prosélytisme ne s'étend pas au-delà des limites du territoire de Bouna ».

Ces appréciations de l'administrateur de l'époque rendent, en fait, mal compte de l'importance du personnage. Marty, tout en utilisant les informations contenues dans sa fiche, le présente d'une façon plus appropriée : « Saléa Cissé, qui est mort en novembre 1918[36], était le personnage le plus important du cercle de Bouna. Il appartenait à une famille établie depuis plusieurs générations à Bouna (deux siècles environ), et qui a toujours fourni les almamys à la communauté musulmane et des conseillers aux chefs fétichistes Koulango de Bouna. Saléa était né vers 1870 ; il n'avait qu'une instruction moyenne et son école de 5 à 6 élèves n'était guère brillante, mais c'était un homme droit, ouvert, et qui jouissait d'une grande autorité à la cour du chef Koulango, Koffi Ouattara, et jadis à celle de son père Ndari. [Le lieutenant] Chaudron le jugeait en1903 "actif, intelligent, ouvert et qui fait très peu de prosélytisme" ; il n'en fit pas plus par la suite »[37].

Marty avait, d'autre part, annoté la fiche de renseignements de Saléa Cissé avec des questions posées à l'administrateur de Bouna, notamment sur la *silsila* tijani de l'imam. D'après les réponses de celui-ci, reportées, en retour, Saléa Cissé aurait reçu le *wird* tijani de son père, « Diarra Ouaré ». Ce dernier le tenait de « Karamoko Saliha », qui le tenait d'un nommé « Sano Moin ». Saléa Cissé ignore « de qui Sano Moin le tenait[38]. Sur la fiche de renseignements de son frère et successeur Moro Moussa (ou Moromoussa) Cissé, il est indiqué, de façon concordante, que celui-ci a reçu le *wird* de « Karamoko Saliho » qui le tenait de « Sano Moin », lequel venait de Djenné[39].

ouverte le 1er juillet 1912 au nom de Saléa Cissé.

35. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements s.d. [v. 1915 ?] au nom de Saléa Cissé.

36. Cette date est empruntée à la fiche de 1912 sur laquelle elle a été ajoutée, de façon manuscrite.

37. P. Marty, 1922 : 239. Le lieutenant Chaudron est l'auteur des premiers travaux monographiques sur Bouna et sa région.

38. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements s.d. [v. 1915 ?] au nom de Saléa Cissé.

39. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements

En reprenant ces informations, Marty ajoute des éléments supplémentaires, parlant d'une chaîne de transmission qui remonte « aux *zaouïa* [tijani] de cette ville et à celle de Tombouctou »[40]. Ni les fiches de renseignements des deux frères Cissé, ni les réponses de l'administrateur de Bouna aux questions de Marty ne parlaient de semblables *zāwiya,* et pas davantage de Tombouctou. On peut douter de l'exactitude de ce qui n'est, peut-être, qu'une construction théorique.

La mosquée de Bouna

À Saléa Cissé est attribuée, d'autre part, la reconstruction de la Grande mosquée : « La mosquée existant avant l'occupation française fut détruite par Saranké Mory. La mosquée actuelle fut construite en 1901 sous la direction de l'almamy de Bouna, Saléa Cissé, par les musulmans de Bouna aidés par quelques Koulangos. Elle est entretenue et réparée par les musulmans sur l'ordre de l'almamy »[41].

Pour répondre à la demande de Marty, l'administrateur décrit cette mosquée, avec un petit croquis du bâtiment vu de face : un quadrilatère avec quatre piliers coniques d'angles et cinq petits piliers en forme d'ogives en façade. Cette mosquée fait 10 mètres de large, 15 mètres de long et sa hauteur est de 8 mètres. « L'intérieur est divisé par des cloisons. Dans un compartiment se trouve l'escabeau du muezzin. Á droite de la porte d'entrée se trouve un escalier donnant accès sur la terrasse. Les pièces sont complètement sans aucun ornement »[42].

Moro Moussa Cissé

Moro Moussa Cissé, né à Kong, a succédé à son frère Saléa Cissé à la fin de 1918. Selon sa fiche de renseignements, il est « âgé d'environ 55 ans » en 1920[43]. La même source le qualifie de « Mandé Dioula » et de « Tidiani ».

Il est indiqué que « les Cissé seraient installés dans le pays depuis deux cents ans environ. La famille est originaire de [illisible] (Haute Côte d'Ivoire) et, depuis, fournit les marabouts de Bouna. Ont toujours [vécu ?] près des rois de Bouna et en très bons termes avec ces derniers »[44]. Cette chronologie de deux cents ans est d'ailleurs fluctuante car, dans les réponses de l'administrateur de Bouna aux questions de Marty,

ouverte le 8 juillet 1920 au nom de « Moromoussa Cissé ».

40. P. Marty, 1922 : 240.

41. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Réponse du cercle de Bouna à une demande de renseignements de Marty, s.d.[1920]. L'administrateur souligne aussi la position centrale du monument : « Le centre de Bouna est occupé par la case du roi Bouna-Mansa, le marché et la Grande Mosquée (Missira Ba) ».

42. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Réponse du cercle de Bouna à une demande de renseignements de Marty, s.d. [1920].

43. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements ouverte le 8 juillet 1920 au nom de Moromoussa Cissé. Voir la notice de Marty, entièrement tirée de cette fiche (1922 : 240).

44. Soit vers 1720 Marty a repris cette indication à partir de cette fiche (1922 : 239) – ce qui n'est pas très éloigné de la chronologie fournie par la liste des imams de Bouna, dans laquelle le premier Cissé, Issiaka aurait exercé cette fonction, de 1744 à 1779. (Adama Kamara, 2004 : 41)

« La mosquée historique "diamiou" de Bouna ».
On reconnaît les « cinq petits piliers en forme d'ogives en façade »
et trois des « piliers coniques d'angles ».

Source : http ://www.rezoivoire.net/picture/ville/_bouna_mosquee.jpg

Mosquée contemporaine de Bouna, construite à côté de l'ancienne.

Source : http://mapio.net/a/15985408

datées de la même année 1920, il est écrit que « le grand-père de Moro Cissé, colporteur, vint à Bouna au cours de ses voyages et s'y installa il y a une centaine d'années »[45].

La description qui est donnée de Moro Moussa est celle d'un personnage sans importance : « Almamy de Bouna. En dehors de Bouna, n'est pas connu. Ne s'occupe à Bouna que de ses fonctions religieuses et ne possède qu'une petite influence sur les musulmans de Bouna ». Il est « peu fortuné, vivant de ses cultures ». Sa valeur intellectuelle est jugée « presque nulle ». Il « ne parle pas et ne connaît pas l'arabe ». Il n'a que « 4 élèves ».

Il est qualifié de « Tidiani ». On a rapporté plus plus haut, ce qui est dit de sa *silsila* : transmission du *wird* « par Karamoko Saliho qui le tenait de Sano Moin qui venait de Dienné ». Comme son frère Saléa, il « ne sait pas de qui Sano Moin tenait l'ouirdou ».

L'administrateur a cependant une bonne opinion de lui : « Très bon esprit ». « Attitude toujours très correcte. Très déférent. S'efforce d'être utile en fournissant des travailleurs au commandant, les porteurs musulmans dont l'administration a besoin ».

Marty a, pour sa part, résumé les données biographiques contenues dans cette fiche[46].

On a encore de Moro Moussa Cissé une autre fiche, datée de 1923[47], qui complète le contenu de la précédente, mais la contredit aussi sur la question de son affiliation confrérique :

À la question du formulaire sur l'« ordre » auquel il appartient, il est répondu en effet : « Musulman. Rien de plus ».

« A quitté Kong tout jeune. Est à Bouna depuis plus de cinquante ans.
Sa famille vient de Kong. Origine obscure ».
« Assez pauvre. Cultures.
« N'a aucune influence en dehors de Bouna. Très respecté. La dignité de sa vie en impose. Obéit aux Dioulas de Bouna. Sa renommée s'arrête là ».
« Était avant sa nomination chef d'école coranique.
Arabe : un peu
Élèves [non chiffrés]. Viennent de Bouna ou de Kalamou[48]. Parents : cultivateurs et commerçants de Bouna ».
« Aucune difficulté avec l'administration.
Attitude : très bonne ».
« Valeur morale : excellente. Il n'y a rien à craindre de lui mais c'est tout ce qu'il est permis d'affirmer actuellement ».
« Proclamé almamy à Bouna le 6 décembre 1918. Jouit d'une bonne réputation ».

De façon inhabituelle, l'administrateur du moment ignore son affiliation confrérique et ne fournit pas le nombre de ses élèves. La réponse « musulman, rien de plus »

45. ANS 5 G 64 (200 Mi 783), s.d. [1920], réponses du cercle de Bouna aux questions de Marty (document manuscrit, avec une colonne de demandes (D) et une de réponses (R).
46. P. Marty, 1922 : 240.
47. ANS, 5 G 59, [cercle, canton et localité de Bouna], fiche de renseignements ouverte le 30 juin 1923 au nom de Moro Moussa Cissé.
48. Kalamou est un village à 80 kilomètres au nord de Bouna, à proximité de la frontière du Burkina.

est, en tous cas, une formule fréquente chez ceux qui ne sont pas affiliés, ou ne veulent pas répondre à la question.

Karamoko Diarra

Karamoko Diarra était alors âgé. Sa fiche de renseignements lui donne « environ 70 ans » en 1920[49]. « Les Karamoko Diarra originaires de La Mecque sont établis à Bouna depuis trois cents ans environ. La famille fournit des marabouts et des cultivateurs », est-il indiqué à la suite.

Marty a recopié fidèlement cette information : « Les Diarra se disent originaires de La Mecque (?), et établis à Bouna depuis trois siècles. Ils sont, de père en fils, marabouts et cultivateurs » [50].

Le profil décrit par la fiche de renseignements est celui d'un karamoko de faible volée :

« Cultivateur. Pas de fortune.
Petit marabout n'ayant qu'une petite influence sur son entourage immédiat.
N'a aucunes relations extérieures. N'est pas connu en dehors de Bouna.
Attitude : satisfaisante.
Valeur intellectuelle : presque ignorant. Ne parle et ne comprend pas l'arabe.
Pas d'élèves.
Vieillard dont les facultés déclinent ».

Marty, fidèle au texte de la fiche, conclut à son propos : « Karamoko est un vieillard dont les facultés déclinent et qui perd le peu de science et d'influence qu'il avait ».

En ce qui concerne son affiliation confrérique, sa fiche indique, comme nous l'avons déjà mentionné, qu'il serait « Tidiani, par Amed Tidiani, qui l'aurait reçu de Bakari venant du Fouta ». Marty en a donné une interprétation qui prête à discussion, en considérant que Bakary venait du Fouta Toro (et non du Fouta Djalon) et qu'il était « évidemment Omarien »[51]. Les preuves manquent à l'appui.

Les maîtres d'écoles de Bouna

Nous employons ce sous-titre pour désigner des karamokos qui, sauf exception, n'ont pas fait l'objet de fiches de renseignements et occupent donc un rang moins important aux yeux de l'Administration. Selon sa démarche habituelle, Marty complète sa liste des karamokos par une énumération de ces enseignants qu'il juge secondaires :

> « Les autres marabouts de Bouna sont des personnalités sans grande importance : Amadou Bamba, né vers 1858 ; Malou Kaouté, né vers 1870 ; Marna Ouattaré, né vers 1880 ; Kasourouma Ouattara, né vers 1862 ; Gaoussou Karissia, né vers 1882, tout qadrïa. Ces maraboutaillons ne sont jamais sortis

49. ANS 5 G 64 (200 Mi 783), [cercle, canton et localité de Bouna], fiche de renseignements ouverte ouverte le 8 juillet 1920 au nom de Karamoko Diarra.
50. P. Marty, *op. cit.* : 240. Le point d'interrogation après « la Mecque » est de Marty lui-même, qui signale ainsi son scepticisme devant une telle prétention.
51. P. Marty,1922 : 240.

de Bouna ; ils ont reçu sur place leur instruction élémentaire et leur affiliation ; ils s'honorent d'être en possession de 4 à 5 ouvrages : Coran, Rissala, Dalail al-Khairat ; leur école comprend 3 à 5 enfants à la morte-saison, 8 à 9 quand les champs sont au repos »[52].

Les livres signalés sont les classiques de base que l'on connaît dans toute la zone. Malgré leur petit nombre, le fait qu'on les trouve à Bouna entre les mains de ces « maraboutaillons » indique que la « bibliothèque islamique » n'a pas disparu sur place. Par contre, le nombre total d'élèves est faible : au maximum une quarantaine pour cinq karamokos. Nous allons trouver dans les sources administratives des chiffres nettement supérieurs. Une confrontation entre ces sources et le texte de Marty va souligner les décalages et les inexactitudes.

Les Statistiques des écoles coraniques du cercle de Bouna pour les années 1916 à 1918, dont Marty offre ici un bref résumé, vont nous permettre d'évaluer cet encadrement scolaire avec plus de précision.

Statistiques de l'école coranique de Bouna. Année 1916

N°	Nom	Âge	Confrérie	Nom de son maître	Nombre d'ouvrages	Nombre d'élèves	Commentaires
1	Salia Cissé	50 ans	Tidjania	Fétigui	3 (Coran)	9	Assez influent, douteux
2	Nourou Moussa	55 ans	Tidjania	Mama	1 (Coran)	11	
3	Yarana	50 ans	Tidjania	Fétigui	Id.	10	
4	Amadou Cissé	50 ans	Tidjania	Fétigui	Id.	45	
5	Amadou Bamba	65 ans	Tangali	Kosua	Id.	12	
6	Abou Kanté	35 ans	Tangali	Tammo	Id.	5	
7	Méma Ouattara	70 ans	Tangali	Aboudou	Id.	7	
8	Kotoroma Ouattara	55 ans	Tangali	Bassiri	Id.	25	
9	Gaoussou Diabarhaté	35 ans	Tangali	Tombo	Id.	12	
10	Ibrahima Taraoré	35 ans	Tangali	Tombo	Id.	14	

La colonne de commentaires, ou d'"observations", ne comporte qu'une note personnalisée : celle concernant Salea Cissé. Les autres karamokos sont tous crédités de la formule : « influence nulle », et sont considérés comme « favorables ».

En 1916, il y a donc 10 maîtres d'école et 150 élèves à Bouna[53].

Nous pouvons comparer ce tableau avec celui établi pour l'année suivante, 1917.

52. P. Marty, 1922 : 241.

53. ANS 5 G 63, Fonds ancien, Affaires musulmanes 1906-1918, 5 G 63, cercle de Bondoukou, Subdivision de Bouna, Statistiques des écoles coraniques, pour l'année 1916, Bondoukou, l'administrateur du cercle (illisible), 6 janvier 1917.

Statistiques de l'école coranique de Bouna. Année 1917

N°	Nom	Âge	Confrérie	Nom de son maître	Nombre d'élèves	Commentaires
1	Salia Cissé	51 ans	Tidjania	Fétigué	11	Assez influent à Bouna, études à Bouna
2	Mourou Moussa	36 ans	Tidjania	Mama	8	Études à Bouna
3	Yasana	51 ans	Tidjania	Fétigué	13	
4	Amadou Cissé	31 ans	Tidjania	Fétigué	12	
5	Amadou Bamba	66 ans	Tangali	Kosua	13	
6	Abou Kanté	36 ans	Tangali	Tamono [?]	8	
7	Fima Ouattara	71 ans	Tangali	Aboudou	6	
8	Kotoroma Ouattara	56 ans	Tangali	Bassiri	22	
9	Gaoussou Diabarhaté	36 ans	Tangali	Tombo	15	
10	Ibrahima Taraoré	36 ans		Tombo	18	

Le total des enseignants de Bouna est identique au précédent. Les noms et les numéros correspondent. Le n° 7, Mema Ouattara, est devenu Fima Ouattara. Le n° 4, Amadou Cissé, qui était classé « Tangali » en 1916, est devenu « Tidjania » en 1917. Le nom des maîtres est également stable. Il y a quelques variations dans l'orthographe des noms, qui peuvent être dues au copiste ou à notre propre lecture (le tableau de 1916 est manuscrit). La colonne existante sur le lieu des études a été supprimée car tous ont fait leurs études sur place. On note l'importance du maître nommé Fétigué, ou Fétigui, qui revient trois fois, en 1916 et 1917. Le rapport entre Tangali et Tijani, qui était de 6 pour 4 en 1916, est passé à 5 pour 4 en 1917 – le n° 10, Ibrahima Taraoré, n'ayant plus d'attribution confrérique.

Mema Ouattara est le plus âgé (71 ans en 1917), avant Amadou Bamba (66 ans), Kotoroma (56a) et Salia Cissé et Yasana/Yarana (51 ans), qui viennent ensuite. Les cinq autres sont dans la trentaine.

À eux dix, ces enseignants totalisent 126 élèves pour l'année 1917, soit un peu moins qu'en 1916 (150).

Il existe une nouvelle statistique au titre de l'année 1918. Il n'y a plus que 8 noms. On y retrouve seulement 5 des 10 noms de 1916 et 1917 : Salia Cissé, Amadou Bamba, Mema Ouattara, Katourouma Ouattara, Mourou Moussa, auxquels s'ajoutent trois noms nouveaux :

– Matou Kaouté, 51 ans, Quadrya. Son maître est nommé Samoussa, à Bouna.
– Gaoussou Karisia [?], 38 ans. [sans attribution confrérique]. Son maître est nommé Samba, à Bouna.
– Yaraoue Cissé, 51 ans, Tidjania. Son maître est nommé Fétighé, à Bouna.

La seule différence importante, par ailleurs, est le passage d'Amadou Bamba de l'attribution confrérique de « Tangali » en 1916 et 1917 à celle de « Quadrya » en 1918.

Marty a visiblement utilisé cette statistique de 1918 pour établir sa liste finale de « maraboutaillons », que nous avons reproduite au début de cette présentation des

maîtres d'école de Bouna. On y retrouve, en effet, les noms d'Amadou Bamba, Mama Ouattaré [Mema Ouattara], Malou [Matou] Kaouté, Kasourouma [Katourouma] Ouattara et de Gaoussou Karissia. Mais, de façon surprenante, il les qualifie de « tout [*sic*] qadrïa »[54]. Ses affirmations ne sont donc pas fiables, au regard de ses propres sources. La Qadiriyya, s'il tant est qu'elle ait été l'affiliation dominante auparavant, apparaît laminée à Bouna. Elle est totalement absente des Statistiques de 1916 et de 1917 et n'apparaît que pour deux enseignants au titre de l'année 1918 (dont Amadou Bamba, ce Tangali « reconverti » administrativement).

La présence de 6 « Tangali » en 1916, et 5 en 1917 – soit la moitié des noms du corpus – constitue le fait remarquable de ces Statistiques. Nous allons en débattre ci-dessous.

L'exploration de ces sources coloniales a fait surgir peu de grandes figures en dehors des frères Cissé. On peut penser que les destructions samoriennes ont beaucoup affaibli le milieu lettré de la ville de Bouna, désormais réduit à un nombre relativement restreint de membres, dont le rayonnement hors de la ville est faible. À la différence de Kong où l'establishment islamique a subi des destructions analogues, puis a été fortement dispersé, celui-ci a gardé, à Bouna, en dépit des disparitions ou des départs, une partie de ses positions, notamment autour de la famille Cissé. Mais c'est Bondoukou, préservée des ruines les plus graves, qui a conservé une position prééminente dans le paysage islamique du nord-est de la colonie au début du XXe siècle.

Les villages et les karamokos de la subdivision de Bouna

Ces états statistiques font aussi apparaître, quoique de façon marginale, plusieurs villages de la subdivision de Bouna.

– Sapouta :

Dans ce village, situé sur la route de Bobo-Dioulasso, au nord de Bouna, en 1916, son karamoko est : « Mema, 50 ans », « Tidjania », « Fétigui » (son maître), « 7 élèves ».

En 1917, il est nommé : « Mama Kaouti, 31 ans » [*sic*], classé cette fois comme « Quadrya », « Fétighé » (son maître) à Bouna.

En 1918, sous le même nom de Mama Kaouti, son âge est rétabli à 51 ans, avec 10 élèves. Son attribution confrérique est absente.

Son cas est exemplaire : il est classé tijani en 1916, qadiri en 1917 et sans appartenance confrérique en 1918.

Les Statistiques de 1918 citent deux autres villages[55] :

54. P. Marty, 1922 : 241.

55. C'est aussi la source de Marty pour les villages de l'intérieur et leurs enseignants qadiri (P. Marty, 1922 : 241).

– Yérégo[56], dont le karamoko est « Ibrahima Taraoré, 36 ans, Quadrya », qui a eu pour maître « Bamba, à Bouna ».
– Kinta[57], sur la route de Bondoukou, au sud de Bouna, dont le karamoko est « Bakary Bamba, 51 ans, Quadrya », « Fétigué » (son maître), « 10 élèves ».

À la différence de Bouna, Il apparaît que la Qadiriyya est restée l'attribution confrérique dominante dans plusieurs de ces villages. On remarque aussi le nom de Fétigui, déjà plusieurs fois mentionné à Bouna, et qui est désigné comme le maître de deux de ces karamokos hors Bouna.

La qualification de « Tangali », absente de ces villages, est une spécificité urbaine propre à une partie de la classe cléricale de Bouna. La Tijaniyya, à laquelle l'autre grosse moitié des karamokos est affiliée à Bouna, semble aussi avoir le même statut essentiellement urbain. Un karamoko classé tijani n'est mentionné qu'à Sapouta en 1916. Il est d'ailleurs classé qadiri en 1917.

Marty a fait une synthèse de ces éléments d'information et en a ajouté quelques autres, ce qui rend sa notice utile : « En dehors de la cité de Bouna, peu de centres méritent une mention. D'abord Yérégo, qui comprend une vingtaine de musulmans et où IbrahimaTaraoré, d'affiliation qadrïa, préside à la prière du village et fait l'école à 5 ou 6 enfants.

Ensuite Kinta, étape de la route de Bouna à Bondoukou, non loin de la rive droite de la Volta ; Bakari Bamba, né vers 1868, fait l'école aux 2 ou 3 enfants des 25 Mandé-Dioula du village ; Kalamou[58] a 30 musulmans et pas d'école ; Vafali [Vagalé, Varalé][59], 40 musulmans et pas d'école ; Dansa [Danoa][60], une dizaine de musulmans à peine.

Enfin, à l'autre extrémité du cercle… [au nord-ouest], on trouve dans le Nzan les villages à colonies Mandé-Dioula Tighéta, Loveta et Sapouta ; Tighéta et Loveta sont de modestes hameaux de 20 à 26 cases, rondes ou carrés, et recouvertes de paille, où les musulmans ne comptent pas.

Sapouta, sur la grand'route de Bouna à Bobo-Dioulasso, comprend un petit centre de commerce mandé-dioula. Il a pour almamy et marabout maître d'école (3 à 8 élèves), Mama Kaouté, né vers 1867, d'affiliation qadrïa et qui a fait ses études à Bouna. Il a peu d'envergure.

En résumé, il n'y a, dans toute l'étendue du territoire de Bouna, aucun village entièrement musulman. Éloignés des centres importants de la région, ces indigènes sont en même temps forgerons, tisserands, agriculteurs. Leur religion est un mélange de fétichisme et de coutumes musulmanes : ils boivent notamment du dolo »[61].

56. Yérégo est un vilage du « canton de Danoua » (L. Tauxier, 1921 : 469 n.). Pour Danoua, voir la note ci-après.
57. Kinta est à 94 kilomètres au sud de Bouna.
58. Rappelons que Kalamou est un village situé à 80 kilomètres au nord de Bouna, à proximité de la frontière du Burkina.
59. Il s'agit de Vagalé (ou Varalé), à 60 kilomètres au nord-ouest de Bouna, comme il apparaît dans une confrontation avec la source utilisée par Marty (voir ci-dessous).
60. Il s'agit de Danoa, ou Danoua, à 60 kilomètres au nord de Bouna, comme il apparaît dans une confrontation avec la source utilisée par Marty (voir ci-dessous).
61. P. Marty, 1922 : 241-242.

Nous avons à notre disposition un autre type de source : un « tableau des villages islamisés » de la subdivision de Bouna en 1920[62], selon lequel il y aurait 559 musulmans à Bouna – chiffre au moins douteux puisqu'un rapport du début du XXe siècle décomptait « 1 355 Dioulas » dans la ville[63]. Ce tableau compte aussi 8 écoles et 45 élèves à Bouna – soit une grosse chute depuis les 10 karamokos des années 1916 et 1917, et surtout les 126 élèves de l'année 1917 et les 150 de l'année 1916. Le même tableau signale six autres villages islamisés dans la subdivision, chacun doté d'une mosquée et d'une école coranique, dont le nombre d'élèves ne dépasse pas 5. Le plus important est Sapouta, sur la route de Bobo-Dioulasso qui compte 60 musulmans[64]. « Il n'y a pas dans la subdivision de Bouna de village entièrement musulman », conclut le rapport.

La question Tangali/Sandiali

Nous avons mis de côté les cas particuliers de Katourouma Ouattara[65] et d'Abdoulaye Diabadjaté, détenteurs d'un *wird* inhabituel dans ces régions.

Nous avons relevé, dans les Statistiques des écoles, 6 karamokos en 1916 et 5 en 1917 auxquels l'affiliation confrérique attribuée était celle de « Tangali ». L'un de ceux-ci, Katourouma Ouattara, a fait l'objet d'une fiche de renseignements, que nous analysons ci-dessous. Un autre « Tangali », du nom d'Abdoulaye Diabadjaté, qui, lui, est absent des Statistiques des écoles de 1916 et 1917, a également fait l'objet d'une fiche de renseignements.

Nous nous intéresserons aussi à un nommé « Aboudou Ba Diabaraté », dont l'affiliation confrérique est inconnue, mais qui est le frère de « Gaoussou Diabarhaté », qualifié de Tangali dans les Statistiques des écoles.

Katourouma Ouattara

Katourouma Ouattara[66], « né à Bouna », a « environ 55 ans » en 1920.

Il est qualifié de « Bego Dioula ». Il est précisé plus loin que « le grand-père Abdoulaye, du village de Bego [Begho] (Gold Coast), vint à Bouna comme colporteur et s'y établit il y a environ cent ans. La famille compte actuellement 30 membres ».

62. ANS 5 G 64 (200 Mi 783), cercle de Bondoukou, « Subdivision indépendante de Bouna », « Tableau des villages islamisés (totalement ou partiellement) de la subdivision », Bouna, le commandant de subdivision, le 8 juillet 1920.

63. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), trois pages dactylographiées, intitulées « Bouna, par Chaudron 1902-1906 », annotées et signées par le commandant de la circonscription de Bouna, le 1er juillet 1920.

64. Ces six villages sont : « Sapouta : 60 musulmans, 5 élèves ; Yerego, 20 musulmans, 5 élèves ; Kalamou : 30 musulmans, 5 élèves ; Vagalé : 40 musulmans, 5 élèves ; Kinta : 25 musulmans, 2 élèves ; Danoa : 10 musulmans, 2 élèves ». C'est là la source directe de l'énumération des villages hors de Bouna par Marty (1922 : 241). Cela permet aussi de corriger les coquilles, dans l'ouvrage de Marty, sur les noms : « Vafali » est à lire Vagalé (ou Varalé), à 60 kilomètres au nord-ouest de Bouna et « Dansa » est à lire Danoa (ou Danoua), à 60 kilomètres au nord de Bouna.

65. Sur la même page, Marty distingue un « Kasourouma Ouattara, né vers 1862 » parmi les « maraboutaillons » et un « Katourouma Ouattara, né vers 1865 ». Tout porte à penser qu'il s'agisse du même. C'est donc un doublon.

66. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements ouverte le 8 juillet 1920 au nom de Katourouma Ouattara.

« Non fortuné. Profession de colporteur.
Ne possède aucune influence. Ne vit que de son négoce. Inconnu à l'extérieur au point de vue religieux.
Attitude : satisfaisante.
Ne parle et n'écrit pas l'arabe. Valeur intellectuelle moyenne. Sait lire, écrire le dioula. 5 élèves, de Bouna. Parents : colporteurs.
Se rend assez fréquemment pour son commerce à Bobo-Dioulasso et à Bolé (Gold Coast) ».
Son affiliation confrérique : « Sandialia [transmission] par Alagui Adama venu de Bobo Dioulasso. Ignore de qui ce dernier le tenait ».

Dans ses réponses aux questions de Marty, la même année, l'administrateur de Bouna écrit, de façon concordante : « Il n'y a pas d'ordre qadri à Bouna. Deux ordres : Sandiali et Tidiani. Chaîne apostolique de Katourouma Ouattara (Sandialia). A reçu l'ouirdou du nommé Alagui Adama venu de Bobo Dioulasso. Ignore de qui Alagui le tenait »[67].

Plus que celui de karamoko, c'est le métier de colporteur qui prime dans son profil. Rien n'indique, en tous cas, un engagement soufi particulier.

Il est maintenant question de « Sandiali ». On admettra que « Tangali » et « Sandiali » sont des variations dans la transcription administrative.

Aboudoulaye Diabadjaté

« Aboudoulaye Diabadjaté[68] », « né à Bouna », a « 50 ans environ » en 1920[69]. Il est qualifié de « Dioula » et de « "Sandialia", [transmission par] Alagui Adama – Ignore qui l'a donné à Alagui Adama ».

« Il s'occupe surtout de commerce et n'a aucune influence ». « Sait à peine lire. Ne sait pas bien écrire ». « Ne donne aucun enseignement ». L'administrateur le trouve « très respectueux » et conclut : « Aboudoulaye s'occupe surtout de commerce. Les questions religieuses ne viennent pour lui qu'en dernier lieu. Ne fait pas de prosélytisme ». C'est donc, lui aussi, plus un colporteur qu'un karamoko. Rien n'indique davantage que ce soit un soufi pratiquant.

Aboudou Ba Diabaraté

Nous avons placé en réserve une dernière fiche de renseignements, datée de 1923, sur un personnage musulman de Bouna, nommé Aboudou Ba Diabaraté. Nous nous sommes demandé s'il avait un lien quelconque avec Aboudoulaye Diabadjaté, voire s'il s'agissait du même. D'autre part, sa fiche fait mention d'un frère nommé Gaoussou,

67. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Réponse du cercle de Bouna à une demande de renseignements de Marty, s.d. [1920]. L'expression « chaîne apostolique » pour désigner la *silsila* figurait dans le questionnement de Marty. L'administrateur de Bouna l'a donc reprise.
68. La lecture de ce nom manuscrit n'est pas sûre. Il peut, d'autre part, s'agir d'une variation du diamu Diabakaté. C'est cette dernière lecture qu'a retenue Marty (1922 : 421).
69. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), cercle, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements ouverte le 8 juillet 1920 au nom d'Aboudoulaye Diabadjaté.

lequel est vraisemblablement celui qui figure, dans les Statistiques des écoles de 1916 et 1917, sous le nom de « Gaoussou Diabarhaté », et qui y est enregistré comme « Tangali ».

« Aboudou Ba Diabaraté »[70], né à Bouna « vers 1870 », est qualifié de « Dioula ». Il n'est pas question de son affiliation confrérique.

« Sa famille vient de Kong il y a très longtemps. Famille très riche. Son père retiré à Kong. Très riche. Commerce très important. Grandes plantations. Situation très assise. Est en relations avec Bobo, Gold Coast, Sikasso, Bondoukou, Bouaké pour ses affaires ». Lui-même « ne se déplace jamais, mais ses frères et et son fils lui servent d'intermédiaires pour ses affaires ».

« Influence religieuse limitée à Bouna ».

Il connaît l'arabe « assez bien », mais n'a pas d'élèves. « N'enseigne pas lui-même. Son frère Gaoussou enseigne ».

L'Administration est réservée à son endroit : « Admet difficilement notre autorité », « caractère très indépendant mais assez franc ». Le chef de subdivision le qualifie de « notable lettré ».

C'est finalement un grand commerçant, tête d'un réseau qui couvre toute la région, et un riche planteur, plus qu'un karamoko, mais c'est aussi un arabisant, dont on ignore s'il a fait ses études sur place ou ailleurs.

Nous avons été tenté, en raison d'une certaine homonymie, d'y reconnaître « Aboudoulaye Diabadjaté ». Il y a cependant un réel décalage entre un « Diabadjaté » modeste qui écrit et lit péniblement l'arabe et un « Diabaraté », grand commerçant, qui le connaît assez bien. Le premier est qualifié de « Sandialia » et le second présenté sans affiliation confrérique, mais son frère Gaoussou, on l'a noté, est classé « Tangali ».

Tangali et Sandiali : une transmission shadhili ?

Que recouvrent ces termes de « Tangali » et « Sandiali » ? Tout d'abord, à titre de précaution préalable, il convient de rappeler que des erreurs de la part des interprètes et des administrateurs sont toujours possibles : à Touba, on l'a vu, l'administrateur avait inventé une appartenance fictive de plusieurs Fadiga à la « secte des Dalaid », confondant le nom du livre de piété, très répandu, le *Dalā'il al-khayrāt,* avec celui d'une confrérie[71].

En est-il de même ici ? Un certain doute est d'autant plus justifié que la transcription du mot est fluctuante : en 1907, il est question de « Sandjalia »[72], en 1916 et 1917, de « Tangali » et, en 1920, de « Sandalia » ou « Sandialia » et « Sandiali ». Du moins est-il clair que, de 1907 à 1920, il y a une constante dans la mention d'une affiliation particulière et qu'il s'agit apparemment des variantes d'un même nom.

70. ANS, 5 G 59, cercle, canton et localité de Bouna, fiche de renseignements ouverte le 30 juin 1923 au nom d'Aboudou Ba Diabaraté.

71. ANCI, XIII-45-2/30, Gouverneur général de l'AOF, Service des Affaires musulmanes, au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, 18 août 1915). Une minute de ce courrier figure également aux ANS (5 G 63, 5 août 1915).

72. ANS 5 G 63, Fonds ancien Affaires musulmanes 1906-1918, Administrateur du cercle de Bondoukou au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 20 juin 1907 : « Les musulmans de Bouna sont de la secte des Sandjalia ».

Marty en fait des Shadhili. « Pour la première fois en Côte d'Ivoire – écrit-il –, on rencontre sur son chemin des marabouts d'obédience chadelïa[73]. Ils se rattachent à la zaouïa de cette Voie de Bobo Dioulasso, par l'intermédiaire d'un de ses missionnaires, Alagui Adama »[74]. Suit la mention des deux karamokos affiliés dont nous venons de parler. L'existence d'une véritable *zawiya* shadhili, extrapolée et interprétée à partir de la ville d'origine d'Alagui Adama, n'est pas vraiment démontrée et nous ne la retiendrons pas en l'état.

Marty a néanmoins de bonnes raisons d'ouvrir la piste shadhili, mais il faut aller chercher dans un autre de ses ouvrages pour trouver la clef de la question. Marty a publié, en effet, un an avant celui sur la Côte d'Ivoire, un ouvrage sur l'islam en Guinée. Bien qu'il n'en fasse pas état, il a certainement rapproché ce nom, trouvé à Bouna, de celui dont il a noté l'utilisation par les Peul du Fouta Djalon pour désigner les adeptes de la Shadhiliyya.

Selon Marty, « l'active propagande d'un mystique et illuminé […] devait attirer au chadelisme une bonne partie des Foula ». Il précise, en outre, qu'il s'agissait d'un Peul de la région de Labé qui avait rapporté cet enseignement après des études à Fès. La Shadhiliyya aurait ainsi recouvert une vieille appartenance régionale qadiri. Cela se passait dans la première moitié du XIXe siècle. Ensuite, sous l'effet du mouvement ʿumarien, le Fouta était devenu massivement tijani à la fin du XIXe siècle. Cependant, souligne Marty, trois groupements étaient restés shadhili : « sadialïa ou sadialanke, comme disent les Foula »[75]. Il y a donc une grande analogie entre la désignation vernaculaire des Shadhili du Fouta et celle de ces « Sandiali » de Bouna. Faute d'autres éléments, notamment des précisions sur la chaîne de transmission d'une telle affiliation à Bouna, nous retiendrons l'assimilation de Marty à la Shadhiliyya en laissant la question ouverte.

On se souvient que, parmi les régions dont provenaient les lettrés fréquentant Bouna au XIXe siècle, et sans doute auparavant, Abu Bakr al-Siddiq, l'esclave de la Jamaïque, nommait les deux Fouta. On a aussi relevé plus haut une affiliation tijani qui venait du « Fouta » sans autre précision. Bouna se trouvait d'ailleurs sur une des routes du pèlerinage à La Mecque. Une connexion shadhili venue du Fouta guinéen n'est donc pas invraisemblable. Une telle transmission, par l'intermédiaire éventuel de Bobo-Dioulasso, pourrait expliquer la diffusion du terme relevé par Marty chez les Peul du Fouta.

L'influence shadhili s'est diffusée au sud du Sahara, surtout grâce à la circulation d'ouvrages des auteurs de cette Voie. Elle est ainsi attestée, entre autres, dans les bibliothèques de Mankono (voir le chapitre 14). Nous y reviendrons à cette occasion. Par contre, une appartenance organisée, revendiquée comme telle, est exceptionnelle, en dehors de ce que Marty dit sur sa présence dans le Fouta guinéen.

73. La Shadhiliyya tire son nom de Abū al-Hasan al-Shādhilī (1196-1258), né au Maroc, mort en Égypte. Il n'a pas laissé d'œuvre écrite. C'est un de ses disciples, Ibn ʿAtāʾ Allah (m. 1309), qui a popularisé sa doctrine par ses écrits, lesquels ont connu une large circulation : on les retrouvera à Odienné et Mankono. Le *Dalāʾil al-khayrāt* est l'œuvre d'un shadhili marocain, al-Jazūlī (voir le chapitre 14). Conformément à notre usage, et sauf citation ou exception, nous n'indiquons pas les longues sur les voyelles des noms de confréries et de leurs affiliés.

74. P. Marty, 1922 : 240.

75. P. Marty, *L'islam en Guinée…*, 1921 : 56-57. Marty consacre un long développement aux « groupements chadhelïa » du Fouta (*Op. cit.* : 56-104). Il apparaît que Tangali est aussi le nom d'un village peul du Fouta, à l'est de Labé, mais il peut s'agir d'une simple coïncidence.

L'affaire Amara Paroukou

En marge du milieu lettré de Bouna, on relèvera un incident local[76], rapidement évacué vers le chef-lieu de la colonie, qui témoigne des activités mal connues de prédicateurs itinérants, et qui illustre également les spéculations toujours en éveil de l'Administration. « Le huit août [1905] était arrêté à Bouna le toucouleur Amara Paroukou natif de Sokoto. Depuis longtemps, on attendait sa venue à Bouna. C'était un disciple d'un grand marabout, Karamoko Moussa, alors établi à Salaga. Le but de Karamoko était, paraît-il, de se rendre à Tombouctou, point terminus de sa mission, tout en recrutant de nouveaux adeptes à l'islam. […] Amara Paroukou fut dirigé sur Bingerville. Des renseignements obtenus près de l'Almamy [de Bondoukou] en août, septembre et octobre, il résulte que Karamoko Moussa de Salaga se dirigea vers Oua [Wa][77] et, de là, remonta vers le nord. Son prosélytisme fut particulièrement brutal et la chicotte fut le grand argument de ses prédications. Plusieurs indigènes qui mettaient une certaine tiédeur à se convertir furent roués de coups. Chose extraordinaire, cette étrange prédication n'émut pas outre mesure les fonctionnaires anglais qui se bornèrent à inviter Karamoko à quitter au plus tôt Oua et la région voisine.

Or les renseignements que j'ai pris près de l'almamy et qui, je le crois, sont exacts, me permettent de dire maintenant que Karamoko Moussa n'agissait point pour son propre compte mais devait avoir des relations suivies avec Mohamadou[78] et n'était autre, lui aussi, qu'un émissaire de Si Madhi ». Marty reprend entièrement ce texte à son compte[79] comme exemple de ces marabouts itinérants soumis à surveillance.

L'allusion de l'almamy de Bondoukou au mahdisme est bien informée. Karamoko Moussa commence alors ses prédications en Gold Coast et il est l'une de ces figures qui, dans le nord de la colonie britannique, et tout particulièrement à Salaga, militent pour un réveil de l'islam aussi bien par les prêches que par des actions violentes. Il est précisément connu sous le nom de Mahdi Musa. C'est un Peul originaire du Nord Nigeria, qui s'inscrit dans la tradition mahdiste soudanaise (Khartoum)[80], relayée au Nord Nigeria, notamment, par shaikh Hayatu b. Said[81], qui fut emprisonné, déporté puis exilé sans procès par les Britanniques de 1924 à 1959.

Le personnage de Mahdi Musa a notamment fait l'objet d'une contribution de Jack Goody (1970). Il est évoqué également dans deux Ph. D. (Bruce M. Haight, 1981 et A. Iddrisu, 2009). A. Iddrisu présente ce mouvement de réveil et de purification de l'is-

76. ANS, Fonds ancien, Affaires musulmanes 1906-1918, 5 G 63, Réponse à une demande de renseignements du Gouverneur de la colonie au sujet de la propagande musulmane dans le cercle de Bondoukou, par l'administrateur adjoint Le Campion, commandant p.i. le cercle de Bondoukou au Gouverneur, Bondoukou, le 19 mars 1906 (signé).

77. Wa, en Gold Coast/Ghana, est au nord-est de Bouna, à une distance de 200 kilomètres en passant par Bole.

78. Un autre suspect passé dans la région dont nous parlons à propos de Bondoukou.

79. P. Marty, 1922 : 70.

80. Muhammad Ahmad ibn Abd Allah (m. 1885) s'était proclamé Mahdi, en 1881 au Soudan (Khartoum). Son mouvement, d'abord victorieux (prise de Khartoum en janvier 1885), fut finalement écrasé par les Britanniques en 1898.

81. Sur le mahdisme nigerian, voir notamment M. Z. Njeuma, 1971.et A. G. Saeed, 1985.

lam[82], en dépit de positions doctrinales différentes, comme une sorte de précurseur et de préparateur du terrain pour le wahhabisme qui se diffusera ensuite, dans les mêmes régions du Ghana, à partir des années 1920. I. Wilks, J. Hunwick, et M. Sey signalent une lettre en arabe par laquelle les autorités musulmanes de Wenchi informent celles de Banda (Fugula), un village fréquenté par les karamokos de Bondoukou, du passage de deux disciples du Mahdi Musa : « Letter written on behalf of the people of Wenchi to those of Banda (Fugula), warning them against two *ghulām*[83] who had just left Wenchi on their way to Banda. They were presumably followers of Mahdi Musa, some of whom entered northern Asante in 1905 »[84]. Wenchi est un carrefour à 90 kilomètres de Sampa, le poste frontière sur la route de Bondoukou, et Banda (ou Fugula) est un foyer islamique à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Sampa.

Mahdi Musa commença son action en 1904 avec sept disciples[85]. C'était un lettré de haute stature, qui impressionnait son monde en prêchant le retour à un islam authentique, appelait à la conversion et à la repentance et créait des mosquées de fortune partout où il passait, annonçant la venue du Mahdi et, de façon subliminale ou plus directe, l'expulsion des Européens[86]. Les Britanniques firent peu de cas des représentations françaises mises en avant précisément en 1905, dans les débuts du mouvement, en arguant que le personnage et son mouvement n'étaient pas alors menaçants et restaient sous contrôle[87]. Les autorités islamiques en place, notamment à Salaga, ne voyaient pas, par contre, son action d'un bon œil. Il en était de même à Wa où ses prédications en direction des simples gens remettaient en cause la légitimité des dirigeants musulmans[88]. Les Britanniques se firent alors plus fermes à son égard. Nous retrouvons donc à Bouna, en la personne d'Amara Paroukou, venu lui aussi du Nord Nigeria, un de ces missionnaires de Mahdi Musa qui sillonnaient alors la Gold Coast /Ghana, débordant la frontière de la colonie.

Envoyé à Bingerville, Paroukou y fut interrogé et nous avons, dans les archives, un procès-verbal de ses déclarations : « Oumarou Paroukou, arrêté à Bouna (cercle de Bondoukou) comme agitateur musulman. Interrogé à Bingerville le 10 septembre 1905 »[89]. Le prisonnier raconte sa vie. Sur ses pérégrinations, il indique qu'il avait quitté Sokoto douze ou treize mois plus tôt et avait rencontré à Salaga un grand marabout nommé Karamoko Moussa venant de Tunisie. Cette origine entraîne les spéculations de l'enquêteur qui note que « karamoko » est pourtant un nom mandé, tout en ajoutant « qu'il n'y a rien d'impossible à ce qu'un nègre d'origine mandé, après un temps plus ou moins long passé en Tunisie, revienne à Salaga ».

Puis Paroukou évoque l'accueil bienveillant réservé par l'émir de Sokoto et la population à Amadou Cheikhou, le fils d'al-Hajj Omar, venu se réfugier avec les siens hors de portée des Français. Alors âgé de 10-15 ans, Oumarou Paroukou en avait été le témoin

82. Voir A. Iddrisu, 2009 : 42-49.
83. *Ghulām* est plutôt dépréciatif : c'est un garçon, un jeune, un esclave, un serviteur, un gars, un type.
84. I. Wilks, J.O. Hunwick et M. Sey, 2003 : 564 (Ms., s.d., Legon, 391).
85. B. M. Haight, 1981 : 112 ; A. Iddrisu, 2009 : 43.
86. A. Iddrisu, 2009 : 44.
87. B. M. Haight, 1981 : 101 ; A. Iddrisu, 2009 : 44.
88. A. Iddrisu, 2009 : 46-47.
89. ANS, Fonds ancien, Affaires musulmanes 1906-1918, 5 G 63, Clozel, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Note (manuscrite) pour le Bureau politique, Dakar, 1er décembre 1905.

oculaire. Il parle alors du fils et successeur d'Amadou, « Amadani », dont il avait entendu dire que « parti pour le pèlerinage de La Mekke, [il] aurait été poursuivi et tué par les Anglais ». Cela impressionne son enquêteur qui relève que cette information « qui peut avoir une certaine importance pour nous mériterait d'être contrôlée ». Ces rumeurs plus ou moins fantaisistes occupent deux paragraphes.

Tout le récit de Paroukou est, en effet, confus. Ahmadou Cheikhou (Ahmad al-Kabir), fils d'al-Hajj 'Umar, mourut peu avant d'atteindre Sokoto à la fin de l'année 1897 et n'entra donc pas dans la ville. C'est Muhammad al-Bashir, autre fils d'al-Hajj 'Umar et frère d'Ahmadou Cheikhou, et non Madani, fils d'Ahmadou Cheikhou, qui reçut la succession[90]. Selon les traditions, les Omariens/'Umariens furent bien accueillis, et avec compassion, par le sultan de Sokoto. D'autres parlent seulement d'une réception polie sans enthousiasme. Quant à Madani, il s'était installé à Hadejia (Nigeria), qui devint un foyer omarien. M.S. Umar parle de cette implantation en bonne intelligence avec les autorités locales puis, passé le temps de la surveillance, avec l'administration britannique elle-même. Madani était devenu une personnalité écoutée dans le pays[91]. Il y a donc peu de choses exactes dans le compte rendu d'Amara Paroukou, qui s'est contenté de colporter des rumeurs ou de se jouer de l'enquêteur. Il apparaît donc que le prisonnier n'a pratiquement rien dit à son interlocuteur sur ses activités et ses motivations récentes, ni sur celles de « Karamoko Moussa ». Il y va sans doute de la médiocre compétence de celui qui l'a interrogé et croit trouver une information utile dans le sort du fils d'Amadou Cheikhou, et de la capacité de dissimulation d'Amara Paroukou lui-même. Nous ignorons ce qu'il advint ensuite de lui et s'il fut expulsé.

On retiendra donc l'existence de ces circuits de prédicateurs. Salaga, la base de départ, était un carrefour et une place marchande Haoussa de première importance, ainsi qu'une ville d'islam[92]. Bouna était précisément située sur un grand axe commercial qui, partant de Djenné, menait à Kong, puis de Bouna à Salaga, en passant ou non par Kumasi et en remontant vers Salaga et Sansanné-Mango, et de là vers les villes Haoussa.

Conclusion

La position de Bouna, proche de la frontière de Gold Coast/Ghana, a fait de celle-ci un enjeu de la rivalité franco-britannique au moment du partage colonial. L'affaire Amara Parakou montre combien cette frontière est restée une zone sensible pour l'administration française, toujours à l'affût de la découverte d'un « mauvais coup » pouvant venir du côté britannique.

Les confrontations entre les sources ont montré les limites de la documentation administrative sur Bouna. D'un document à l'autre, d'une année à l'autre, ces sources peuvent livrer des chiffres discordants et discontinus. En dépit de ces contradictions, on peut distinguer une certaine vitalité du personnel islamique, sous la direction des alma-

90. Voir J. Hanson et D. Robinson, 1991 : 261.
91. Voir M.S. Umar, 200 : 345-347.
92. Sur Salaga au XIXe siècle, voir N. Levtzion, 1966 : « Salaga. A Nineteenth-Century Trading Town in Ghana».

mys Cissé, malgré la destruction de la ville par les troupes samoriennes de Sarankye Mori. Comme à Kong, une relève existe donc.

Il ressort aussi de ces documents que la ville de Bouna fait figure d'îlot d'islam dans une zone (la « subdivision » de l'époque coloniale) restée largement animiste. Seuls quelques groupements Dioula sont installés le long des routes. Même à Bouna, les musulmans, qui ne constituent qu'une composante de la population, doivent compter avec un pouvoir animiste Koulango.

Après avoir été, au XIXe siècle, un centre d'études islamiques jouissant d'une certaine renommée, la Bouna musulmane est devenue une place beaucoup plus modeste, surtout face à Bondoukou. Il reste de cette enquête cette inhabituelle affiliation confrérique, tangali ou sandiali, d'une partie des karamokos de la ville. Marty semble avoir bien identifié ce nom. S'agit-il, pour autant, d'une affiliation à une branche shadhili ou d'une simple sensibilité locale nourrie par des écrits d'origine shadhili, éventuellement diffusés par un soufi venu de Bobo-Dioulasso, voire du Fouta ? La seconde hypothèse est plausible car, à part cet étiquetage effectué par l'Administration au début du XXe siècle, nous n'avons pas d'autre trace d'une véritable organisation sous cette enseigne.

4e partie
Signes culturels dans le nord ivoirien

Scolarisation, arabisation, bibliothèques arabo-islamiques et mosquées

Sur les bibliothèques du Nord ivoirien, Marty est l'auteur d'un texte, tout à fait approprié et bien venu, qui va nous servir d'introduction générale.

« Tout marabout possède une bibliothèque ; le plus souvent cette bibliothèque consiste en 3 ou 4 volumes imprimés et surtout en ouvrages manuscrits : le Coran, les Dalail al-Khairat, etc. Mais un certain nombre de marabouts possèdent de véritables bibliothèques au sens même où nous l'entendons ; 50, 100, 200 volumes imprimés ou manuscrits, ce qui constitue un véritable tour de force et témoigne d'un singulier amour des livres. Ces bibliothèques sont à peu près semblables, et ne diffèrent que par quelques rares ouvrages. Comme toujours, elles sont conservées dans des caisses : huit malles, dix malles, douze malles, de taille, de confection et de couleurs variées. Elles sont fort bien soignées et certains ouvrages sont d'une écriture vraiment remarquable. La langue en est assez pure et les altérations ou erreurs de copistes relativement rares. On trouvera en annexe les catalogues de plusieurs de ces bibliothèques (Odienné, Timé, Sambatiguila, Touba, Férentela, Mankono, etc.). Dans cette nomenclature on a respecté les titres arabes, tels que les présentent les copistes de ces ouvrages.

Ces manuscrits sont composés de feuilles volantes, en papier fort, vendu par les maisons de commerce, dit « papier marabout ». Ils sont écrits en gros caractères, le plus souvent en deux encres ; les caractères en encre noire, les points diacritiques, en encre rouge ; souvent les trois points séparant les phrases sont indiqués en jaune. À la mode arabe, on trouve des enluminures assez ingénieuses aux fins de chapitre, avec une inscription [,] toujours tirées du Coran.

Les commentaires, placés dans les marges, expliquent, commentent ou complètent le texte. Certains de ces commentaires sont en quelque sorte classiques et portent un nom d'auteur. D'autres sont l'œuvre des marabouts locaux. Enfin, les feuillets réunis les uns auprès des autres sont placés dans un étui en cuir, souvent assez recherché comme travail. Certains de ces manuscrits ont été payés jusqu'à 500 francs par leurs propriétaires […].

Le nombre et la richesse des bibliothèques étaient jadis bien supérieurs à leur état actuel. Les luttes de la fin du siècle dernier ont provoqué d'innombrables incendies de villages, où ont péri beaucoup de bibliothèques. Ce fut d'abord et surtout Samory. Il est responsable de l'incendie des bibliothèques de la plupart des villes du Kong et de la cité elle-même. Ce fut ensuite le colonel Combes, qui, au dire des indigènes, faisait sur la place publique un magnifique autodafé des papiers arabes qu'il trouvait. Disons, pour son excuse, que Samory, se posant en conquérant musulman, ses ennemis se croyaient le droit de détruire ses munitions spirituelles comme les autres. Disons encore que les coloniaux ont toujours eu une sorte de phobie de l'islam, et que tout papier arabe leur paraît une machine de guerre effroyablement dangereuse »[1].

1. P. Marty, 1922 : 274-276.

14

Les bibliothèques islamiques du nord-ouest ivoirien : le cas de Mankono

Sur les treize annexes de l'ouvrage de Marty que nous avons signalées plus haut, et dont Marty a fait ci-dessus un bref rappel, sept d'entre elles, qui, en fait, concernent toutes le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, fournissent des listes de titres d'ouvrages arabo-islamiques détenus dans les bibliothèques des lettrés de cette région, à Odienné, « Tiéné » [Tiémé], Samatiguila, Touba, Férentéla, Guentéguéla et Mankono[1]. Chacune contient, en facsimilés, des titres d'ouvrages en arabe sans commentaire. L'intitulé de chacune de ces annexes en précise la localisation. Les six premières listes ne sont pas nominatives. Elles mentionnent la ville ou le village où elles ont été relevées, sans que l'on sache dans quelles bibliothèques privées se trouvaient ces ouvrages, ni qui les possédait. Nous avons reproduit et analysé plusieurs de ces listes lorsque nous avons présenté ces localités. Ce sont, au chapitre 7, la « Bibliothèque des marabouts de Samatiguila » (annexe V) et la « Bibliothèque des marabouts d'Odienné » (annexe III) ; au chapitre 8, la « Bibliothèque des marabouts de Férentéla » (annexe VII).

S'y' ajoutent celles qui figurent dans les Archives (ANS) et qui n'ont pas été reproduites par Marty, à savoir, au chapitre 8 : la « Bibliothèque des marabouts de Koro », la

1. « Annexe III : Bibliothèque des marabouts d'Odienné ; Annexe IV : Bibliothèque des marabouts de Tiéné [Tiémé] ; Annexe V : Bibliothèque des marabouts de Samatiguila ; Annexe VI : Bibliothèque des marabouts de Touba ; Annexe VII : Bibliothèque des marabouts de Férentéla (Touba) ; Annexe VIII : Bibliothèque des marabouts de Guentéguela (Touba) ; Annexe IX : Catalogue des bibliothèques d'Alimamou Fofana et de Said Karamoko à Mankono (Ouorodougou) ». On remarquera que ces lieux correspondent, pour l'essentiel, à la liste des principaux centres de savoir du Nord-Ouest ivoirien déjà cités, avec une sur-représentation, probablement conjoncturelle, de Touba et de sa région.

« Bibliothèque des marabouts de Ganhoué », la « Bibliothèque des marabouts de Sokouralla » et la « Bibliothèque des marabouts de Madina ». Nous les avons aussi analysées dans les sections correspondant aux villages en question.

Seule l'annexe IX de l'ouvrage de Marty, composée de deux listes d'écritures différentes, est attribuée explicitement aux deux personnalités musulmanes de la ville de Mankono autour de l'année 1920, l'imam Fofana, et Saïd Karamoko, dont nous avons déjà décrit et commenté la biographie. C'est cette annexe là que – pour cette raison, et aussi pour la position de pôle islamique qu'occupe alors Mankono au Ouorodougou – nous avons choisi de traiter séparément. Ces deux bibliothèques de Mankono vont nous servir de modèles pour illustrer le niveau de diffusion des écrits arabo-islamiques dans le Nord Ivoirien au début du XXe siècle.

Cette annexe se compose de quatre pages, qui reproduisent quatre folios[2].

Une analyse des ouvrages conservés à Mankono au début du XXe siècle

Les deux listes comptent un total de 139 titres sur sept colonnes, dont l'intérêt tient, notamment, aux fortes caractéristiques de leur structure interne et aux éléments de comparaison qu'elles offrent entre elles. Sauf lorsqu'il fait partie du titre de l'ouvrage, le nom de l'auteur n'est pas mentionné. Le nombre de folios des ouvrages n'est pas davantage indiqué. Ce n'est pas l'usage. Nous ne savons donc pas quelle est la longueur de ces ouvrages, ni s'ils sont complets ou en fragments (ce qui est assez souvent le cas dans ces bibliothèques). Il est aussi possible que des pièces d'un seul feuillet et autres documents brefs, plus représentatifs d'une production locale, savante ou profane, aient été écartés de l'inventaire.

Chaque page de l'annexe IX (sauf la dernière) comporte une colonne de droite (dite, ci-après, liste 1, en respectant cette fois, l'ordre arabe, de droite à gauche) et une colonne de gauche (dite liste 2), dont les scripteurs sont différents. Il est probable que l'on a demandé à des lettrés en arabe, aux propriétaires des fonds eux-mêmes, ou à des interprètes, de copier ces titres. On ne peut être certain que les listes fournies soient complètes, mais nous les accepterons comme telles. Nous sommes donc en présence de deux inventaires, en colonnes parallèles verticales, soit quatre colonnes pour la liste 1 (qui se poursuit sur le dernier folio), et trois colonnes pour la liste 2.

Nous avons effectué ailleurs un travail systématique de classement des titres et auteurs et d'identification du contenu des ouvrages ainsi recensés[3]. Nous reprenons ici les principaux résultats de cette recherche et nous renvoyons le lecteur à l'analyse détaillée de ce corpus dans la publication citée.

Il n'est pas indiqué à qui, de l'imam Fofana ou de Saïd Karamoko, mentionnés dans

2. L'ensemble de l'ouvrage de Marty, y compris cette annexe, est accessible en ligne. www.archive.org/stream/tudessurlislam00mart#page/476/mode/2up. L'annexe IX correspond aux pages 477-480. Sur le volume imprimé, la pagination de ces annexes hors texte n'est pas indiquée, mais elle est comptabilisée dans la pagination générale.

3. J.-L. Triaud, « Deux bibliothèques arabo-islamiques en Côte d'ivoire au début du XXe siècle », 2013. Cet article, comme l'ouvrage dans lequel il est publié, est en ligne : https://books.openedition.org/ifpo/5720

« Annexe IX : Catalogue des bibliothèques d'Alimamou Fofana et de Saïd Karamoko à Mankono (Ouorodougou) » (P. Marty, 1922)

Les reproductions des quatre folios, non numérotés ni paginés [477-480], sont présentés dans l'ordre de succession des pages choisi par Marty, qui est l'ordre de lecture occidental. Ils sont regroupés ici en une seule page (folio 1, en haut à gauche, folio 2 en haut à droite, folio 3 en bas à gauche, folio 4 en bas à droite). On distingue, sur 3 des folios, les deux colonnes.
Les écritures, différentes, résultent de deux rédacteurs distincts.

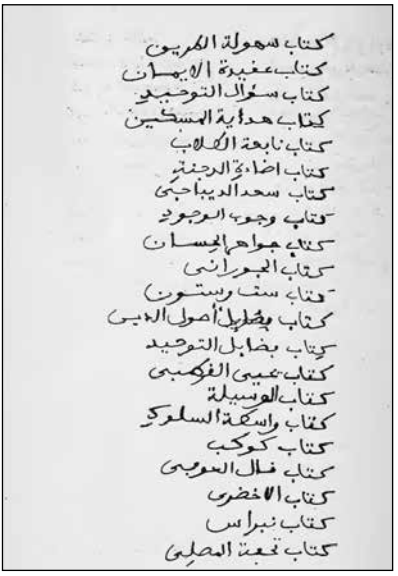
ANNEXE, IX

Catalogue des bibliothèques d'Alimamou Fofana et de Saïd Karamoko a Mankono (Ouorodougou).

كتاب مجلس ذكر القيامة. كتاب الرسالة
كتاب خزينة الاسرار كتاب بن الجلاب
كتاب الحارمين. كتاب المنهاج
كتاب معدن الذهب. كتاب التلقين
كتاب شجرة اليقين كتاب خليل
كتاب برهان الدين. كتاب مقدمة الدين
كتاب حديث الاربعين صغرى وكبرى كتاب شهاب الدين
كتاب تنبيه الغافلين. كتاب منديل
كتاب المراعة كتاب الباجي
كتاب برابن خميس كتاب علم الزكاة
كتاب صبة رمضان كتاب الارشاد
كتاب صبة الجنة. كتاب تحفة الحكام
كتاب مكارم الاخلاق كتاب سنة الشراح
كتاب مصباح المنير كتاب مقامات الحريري
كتاب الانوار المحمدية كتاب وحلى الدنيا
كتاب الشمايل المحمدية كتاب مقصورة
كتاب نزهة المجالس كتاب اباتش
كتاب بدايع الزهور كتاب تعوت
كتاب الجواهر الزوائد كتاب الدالية
كتاب بانت سعاد

كتاب اخبار الزمان كتاب ابن دريد
كتاب قرة الابصار كتاب منكرم
كتاب المدح واسماء النبي الجليل كتاب عيب النفس
كتاب كسب العفير كتاب ابن بكيس
كتاب الرقية كتاب زهرة العفير
كتاب الهمزية كتاب تحفة المودود
كتاب سفر كسي: العربي - العلاني كتاب المنبهة
كتاب العجمي والعربي كتاب مدود صغير
كتاب الوترية كتاب لامية العرب
كتاب بن هيب كتاب لامية العجم
كتاب الشفاء كتاب العسارة
كتاب خلاص الكبرى كتاب ابن مكاد اللبو
كتاب تطريف الميداني كتاب التنوير
كتاب الالعبية. كتاب تاج العروس
كتاب الاجروميه. كتاب ابن عاشر
كتاب بلجة الاعراب كتاب الدر المكنون
كتاب فكر الندى كتاب تفسير البيضاوي وحاشية
كتاب عمرغم كتاب تفسير الجلالين وحاشية بيبي
كتاب مرية الطالب
كتاب عوامل تفسير سيدي محي الدين النسفي

كتاب خالد حاشية الجمل على الجلالين
كتاب درر اللوامع تفسير سورة الحشر
كتاب البسملة متن الجامع الصغير
كتاب صبة العشرين شرح الشنوري على الاربعين النووية.
كتاب الوغليسي صغرى وكبرى
كتاب العقايد شرح التسريحي على الاربعين وبهامشه السبحات
كتاب النصيحة
كتاب سليم صغرى وكبرى شرح ابن جبلي الاربعين النووية.
كتاب البرهان
كتاب المقدمة مصابيح السنة للامام البغوي
كتاب الوسطى
كتاب صغرى الانوار المحمدية
كتاب ابن عمر كبرى فتوح الشلم
كتاب اناوجوناله الافتصاد في الاعتقاد
كتاب الجزايري الغزالي
كتاب شامية الفلقب الفصول بعة الامور الشرعية.
كتاب ايد
كتاب منهل الهادي احياء علوم الدين للغزالي وبهامشه عوارف المعارف
كتاب منهج الاصول
كتاب سبل المعروف تخميس الهمزية.
كتاب وهي انفسكم



كتاب سهولة الكريم
كتاب عقيدة الايمان
كتاب سؤال التوحيد
كتاب هداية المسكين
كتاب نابغة الكلاب
كتاب اضاءة الرحمة
كتاب سعد الدين باجي
كتاب وجوب الوجود
كتاب جواهر الحسان
كتاب الجوراني
كتاب سف وستون
كتاب بطايل اصول الدين
كتاب بضايل التوحيد
كتاب عيسى الفكسي
كتاب الوسيلة
كتاب واسكة السلوك
كتاب كوكب
كتاب فال العوبي
كتاب الاخضري
كتاب نبراس
كتاب تحفة المصلي

l'intitulé de l'annexe, correspond chacune des deux listes. Sans preuve absolue, mais avec de fortes probabilités, nous avons cru pouvoir affecter un détenteur à chacune des deux listes.

Rappelons ce que nous savons de leurs propriétaires. Les Fofana et les Karamoko sont les deux grandes familles cléricales de Mankono, d'ailleurs en compétition pour la direction de la Grande mosquée (voir le chapitre 10).

Bakary Fofana, nommé « Bokéri Fofana, dit Gbouéké », ou « Gbouékeri Fofana » selon les fiches de renseignements, est l'almamy de Mankono. Nous disposons sur lui de deux fiches de renseignements, toutes les deux de 1913 (12 mai et 10 juin 1913), qui se complètent, non sans quelques contradictions[4]. Gbouékéri, considéré comme « Mandé Dyoula », était né à Mankono vers 1856 ou 1860, selon l'une ou l'autre source. La fiche ouverte le 12 mai indique qu'il était almamy depuis 1895, tandis que celle ouverte le 10 juin énonce simplement que « Nahoualé Fofana[5] mourut en 1898 et Gbokéri devint almamy »[6]. On sait qu'à cette date il était en train de devenir aveugle. Selon la fiche du 12 mai, il aurait été « Khadri ». Son père Bokéri Fofana, « marabout très renommé, mort vers 1895 », aurait été son maître et/ou transmetteur du wird. Selon la fiche du 10 juin, par contre, il n'était ni qadiri, ni tijani.

Saïdi Karamoko, fils d'un grand « marabout » local, qui avait, lui aussi, atteint un certain niveau de notoriété, était plus jeune. C'était alors un karamoko influent. Sa bibliothèque, présentée, par Marty, comme « la plus belle de la Côte d'Ivoire », aurait dépassé les 200 volumes[7].

Tels sont ces deux notables de Mankono, issus de familles savantes, et dont le capital intellectuel ajoute à la notoriété et au rayonnement de la cité. L'étude de leurs bibliothèques permet de mieux comprendre la nature et les bases de ce capital.

Liste 1

Nous attribuons, à titre d'hypothèse, les ouvrages de cette liste à Saïdi Karamoko.

Sur un total de 83 titres, 34 ne sont pas, ou sont insuffisamment, identifiés. Il en reste donc 49 qui sont des ouvrages connus par ailleurs.

Cependant, les intitulés permettent d'élargir l'analyse et de reconnaître, dans un certain nombre de cas – que l'ouvrage soit identifié ou non – la thématique de son contenu. Nous avons ainsi pu déterminer le thème dominant de la grande majorité de ces ouvrages, soit 70 au total. Ces titres sont affectés d'un numéro par nos soins en suivant leur ordre d'énumération dans chaque liste. Le lecteur peut les identifier au moyen de cette indication. Ces numéros n'ont pas été reportés sur les copies de l'inventaire.

Nous avons ensuite effectué un classement de ces titres par thèmes. D'ailleurs, sans

4. ANS, 5 G 64, fiches de renseignements, ouvertes le 12 mai et le 10 juin 1913, au nom de « Bokéri Fofana, dit Gbouéké » (12 mai) et de « Gbouekeri Fofana » (10 juin). Les deux fiches sont identiques, sauf sur plusieurs points que nous signalons.

5. Nahouélé, son prédécesseur comme almamy, était son frère aîné.

6. C'est la version retenue par Marty : « Il [Nahoualé] mourut en 1898 laissant la place à son frère Bokéri » (P. Marty, 1922 : 160).

7. P. Marty, 1922 : 161-163. La liste que nous attribuons à la bibliothèque de Karamoko n'en compte, en réalité, que moins de cent, mais c'est effectivement la plus importante des deux. Il est d'ailleurs possible que cette liste ne soit pas complète.

être absolument strict, l'inventaire semble avoir opéré un certain regroupement par thèmes, suivant peut-être, en cela, un ordre de rangement du propriétaire de la bibliothèque : ainsi, tout ce qui concerne le Prophète vient vers la tête de liste alors qu'une série de titres de *fiqh* sont regroupés à la fin. Le résultat auquel nous sommes parvenu reste imparfait car ces thèmes peuvent se chevaucher ou se cumuler : ainsi *tawḥīd* et *fiqh,* ou *tawḥīd* et exhortations. Nous avons donc dû faire des choix en pareil cas, notamment à partir de renseignements complémentaires éventuels quand il y en avait. On retiendra surtout de ce classement l'indication de grandes tendances.

Thèmes principaux	Nombre de titres
Coran, Sourates du Coran	6
Tawḥīd, Uṣūl al-dīn	25
Modèle Prophétique Louanges du Prophète *Sīra*	13
Hadīth	2
Fiqh, ᶜIbādāt	8
Grammaire	8
Littérature arabe	1
Divers : Conseils et exhortations : 3 cas. *Asrār* (« Secrets ») : 1 cas. Eschatologie : 1 cas. Invocations : 1 cas. Histoire de l'Égypte : 1 cas.	7

L'ensemble *tawḥīd* (enseignement de l'unicité de Dieu et énoncé doctrinal) – *uṣūl al-dīn* (fondements de la foi) constitue la discipline dominante avec le tiers du total, soit 25. Le *tawḥīd* est notamment représenté par 7 versions de la *ʿAqīda* d'al-*Sanūsī* (n° 46, 49, 50, 51, 52, 53, 64)[8], qui est le « manuel de base » de cet enseignement.

Vient ensuite tout ce qui concerne la *sīra* (vie du Prophète), le modèle prophétique et les louanges du Prophète, avec 13 titres. Parmi ces ouvrages, on relève deux titres importants qui jouissent d'une grande popularité dans le monde musulman : le *Kitāb al-Shifāʾ* « Le livre de la guérison » (n° 30), du cadi marocain ʿIyāḍ (m. 1149), un ouvrage d'éthique qui célèbre les mérites du Prophète, fait de celui-ci un modèle et traite des règles de bonne conduite sur la base de l'étude de sa vie, et *Kitāb al-Burda,* « Le livre du manteau » (n° 32), un poème fameux consacré à la louange du Prophète. L'auteur, Muhammad b. Saʿīd al-Busīrī, un shadhili vivant en Égypte (m. 1294), avait été guéri d'une paralysie par le Prophète qui lui était apparu dans un rêve et l'avait enveloppé dans un tissu de laine appelé *al-burda* – un mot généralement traduit par « manteau » en français.

8. Ce titre évoque un ouvrage très connu au sud du Sahara, *Al-ʿAqīdat al-Sanūsiyya*, bref traité qui a acquis une grande notoriété dans le monde malikite où il n'a cessé d'être étudié et commenté dans ses trois versions ṣughrā, wusṭā et kubrā (courte, moyenne et longue). L'ouvrage traite des attributs et qualités de Dieu, des preuves de son existence, des attributs et qualités de ses envoyés et il explicite le contenu de la *shahāda*. Il est désigné comme *ʿaqīda*, ou par son pluriel *ʿaqāʾid*, avec le même sens de doctrine, croyance, affirmations dogmatiques, articles de foi. Son auteur est Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 892 H./1486, à Tlemcen).

Un troisième bloc rassemble la grammaire la lexicologie, la syntaxe, ainsi que la littérature, arabe, soit 9 titres. Marty dit de Saïd Karamoko qu'il faisait « parfois un petit cours de grammaire […] aux plus âgés »[9]. C'est là un des indices d'identification que nous avons retenu pour attribuer cette liste 1 à la bibliothèque de Saïd Karamoko.

Le *fiqh*, notamment les *'ibādāt* – c'est-à-dire les applications pratiques – est représenté par 8 ouvrages. C'est une place apparemment modeste par le nombre de titres, contrairement à l'image que nous avons d'un islam subsaharien où le *fiqh* (malikite) serait la discipline principale. Il est d'ailleurs question des *'ibādāt*, et non des *uṣūl al-fiqh,* des applications et non des fondements théoriques. On ne peut cependant mesurer la place du *fiqh* de cette façon purement comptable. De grands manuels de *fiqh (al-Mudawwana* (n° 17)[10], *al-Waghlīsiyya* (n° 45)[11], le *Kitāb al-Akhḍarī* (n° 81)[12], *Tuḥfat al-muṣallī* (n° 83)[13] sont présents dans cette liste, et plusieurs ouvrages orientés vers le *tawḥīd* ont une composante de *fiqh.* Des manuels de base, comme la *Risāla,* et le *Mukhtaṣar* de Khalīl, manquent cependant à l'appel. Nous les retrouverons dans la liste 2.

Si l'on regroupe, de façon transversale, les ouvrages qui concernent la morale et l'exécution des obligations religieuses (conseils, bonnes manières, bonne conduite, exhortations morales, en y intégrant également les *'ibādāt*), nous obtenons une quinzaine de titres qui correspondent à l'enseignement spécifique des valeurs morales et des obligations quotidiennes. Ces ouvrages représentent aussi l'un des points forts de cette liste : le *wa'z,* c'est-à-dire la prédication, l'exhortation aux bonnes actions. Le rappel des exigences morales imprègne d'ailleurs plus largement les autres ouvrages, notamment ceux de *tawḥīd* et de *sīra* et, comme nous allons le voir, ceux qui traitent de sourates du Coran.

Ces constatations recoupent les observations faites ailleurs sur la diffusion et les usages de cette littérature.

Tout d'abord, sur les écrits moraux, les observations de Hunwick sont concordantes :

«A not inconsiderable portion of Arabic writings of this region falls under the

9. P. Marty, 1922 : 163.

10. La *Mudawwana* est une des ressources fondamentales de l'école malikite dans l'Occident musulman. C'est un commentaire explicatif *du Muwaṭṭa'*, la somme juridique de Mālik b. Anas, le fondateur du madhab malikite. Son auteur, Sahnūn (m. en 240 H./ 854-5) est un juriste malikite de Kairouan. Son ouvrage, facile à lire, contribua, de façon décisive, à la diffusion du malikisme en Occident. La *Mudawwana* fait partie des trois ouvrages majeurs de la transmission des enseignements malikites, avec la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H/ 996) et le *Mukhtaṣar* de Khalīl b. Isḥāq (m. 776 H./1374), présents dans la liste 2.

11. Le *Kitāb al-Waghlīsī,* ou *al-'Aqīda al-Waghlīsiyya,* ou encore *al-Muqaddima al-fiqhiyya,* est un important traité de *fiqh* malikite composé par un jurisconsulte connu de Bedjaia (Algérie), 'Abd al-Raḥmān b Aḥmad al-Waghlīsī (m. en 786 H./1384). Ce traité, longtemps ouvrage de référence pour étudiants débutants, a fait l'objet de nombreux commentaires.

12. *Mukhtaṣar fi'l-'ibādāt* (« Abrégé sur les *'ibādāt* » – les pratiques prescrites) est un manuel de base malikite très connu, souvent appris par cœur, et qui contient les instructions relatives aux ablutions et à la prière. Son auteur est Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Akhḍarī, né en 920 H./1514 à Biskra (Algérie).

13. « Le cadeau de celui qui prie ». Son titre complet est : *Tuḥfat al-muṣallī 'alā madhab al-imām Mālik b. Anas* (« … selon le *madhab* de l'imām Mālik »). Son auteur est Abū'l-Hasan 'Alī b. Nāṣir al-Dīn b. Muḥammad al-Manūfī al-Malikī al-Shādhilī (m. en 939 H./1532 au Caire).

broad heading of devotional and pietist literature. First, there was a constant emphasis on proper observation of Islamic commands and prohibitions – the "commanding of good and the forbidding of evil" (*al-amr bi'l-maʿrūf wa'l-nahy ʿan al-munkar*) – and the scrupulous emulation of the Prophet through his Sunna. The way to salvation was considered to be through right conduct, in both ritual and social acts, as well as in moral conduct […] Such themes can be found in this literature in almost every time and place, and are given expression most frequently through verse compositions »[14].

Sur les places respectives accordées au *tawḥīd* et au *fiqh,* les remarques de R. Seesemann viennent éclairer la question :

« Selon les régions, la priorité était donnée au *fiqh* ou au *tawḥīd.* Dans le premier cas, c'est la *Risāla* [absente de cette liste, mais n° 1 de la liste 2] qui servait de base, dans le second cas, c'était la *ʿAqīda* d'al-Sanūsī [dont il y a effectivement sept versions dans cette liste] qui servait de base de référence »[15]. Cette liste 1 correspondrait donc au second cas : le *tawḥīd* comme base initiale et discipline prioritaire de l'enseignement.

Ce que cette bibliothèque de Mankono ne contient pas est aussi significatif que ce qu'elle possède. Le Hadith est faiblement représenté, mais il en est apparemment de même du Coran. Cette liste ne comporte pas, notamment, d'ouvrage de *tafsīr* (explication du Coran), comme si le *tafsīr* était seulement transmis, dans ce cas, par des récits édifiants autour de trois sourates du Coran et par quelques autres rappels. La liste 1 comporte, en effet, 6 occurrences de titres faisant référence à ces trois sourates. Elle s'ouvre d'ailleurs sur l'une d'entre elles, et non des moindres :

– n° 1[16] : *Kitāb*[17] *majlis dhikr al-Qiyāma* (« La séance de récitation de [la sourate] al-Qiyāma »).

Il s'agit de la sourate LXXV : *Al-Qiyāma* (« La Résurrection »). La récitation de cette importante sourate qui annonce le Jugement et la Résurrection est une pratique connue et commune dans le monde musulman.

Récitations et commentaires de sourates constituent une forme de *tafsīr* (explication coranique) mis à la portée de différents publics. Francesco Zappa parle de « tafsir sessions », et donne l'exemple, puisé dans la thèse d'Andrea Brigaglia, d'une séance de récitation au nord Nigeria[18], dans laquelle un jeune élève récite les versets tandis qu'un lettré habilité (le *mai tafsiri,* en hausa, le « maître » du *tafsīr),* raconte l'histoire et en fait une mise en scène édifiante, « the highly dramatized narration of the relevant story, embellished with colourful details »[19]. C'est là une pratique assez générale, y compris au Maghreb.

14. J. O. Hunwick, « Overview », *Writings of Central Sudanic Africa,* 1995 : 12.
15. Observations de Rûdiger Seesemann (Paris, EHESS, séminaire de Marie Miran, juin 2010).
16. La numérotation est la nôtre. Elle suit l'ordre d'énumération des titres.
17. Ce mot, qui signifie « livre », ponctue l'énumération des ouvrages par le rédacteur. Il ne fait pas partie, le plus souvent, du titre proprement dit.
18. Andrea Brigaglia, thèse de doctorat, 2005 : 166-183.
19. Francesco Zappa, 2009 : 394-395.

Dans le cas de la sourate *al-Qiyāma*, une telle séance devait donner l'occasion au prédicateur de préparer les fidèles à la mort, d'annoncer la fin funeste réservée aux personnes incroyantes ou négligentes et la promesse de la résurrection aux croyants assidus. La lecture régulière de cette sourate était réputée préparer heureusement le fidèle aux épreuves du Jugement.

Nous sommes encore dans le registre du *wa'z* (prédication édifiante). Il n'est sans doute pas anodin que cette sourate vienne en tête de la liste.

On trouve ensuite des références à des questions et à des expressions coraniques, et notamment à deux autres sourates du Coran.

– n° 42 : *Kitāb Durar al-lawāmi'* (« Les perles brillantes »), un poème connu et largement diffusé du Marocain Ibn Barrī (m. 730/1330 à Taza) sur le *tajwīd,* l'art de réciter le Coran.

– n° 43 : un *Kitāb al-Basmala,* non identifié.

La *basmala* (*bismi Allāh al-raḥmān al-raḥīm*) est l'expression qui se trouve au commencement du Coran et de toutes les sourates, sauf la sourate IX : « Au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. ». C'est une invocation prononcée par le fidèle dans tous les moments importants de la vie quotidienne. Son enseignement relève aussi des conseils de bonne conduite.

– n° 55 : *Kitāb Innā wajadnāhu* (« Nous, nous l'avons trouvé… ») [20]. C'est une expression coranique qui figure dans la sourate XXXVIII, *Ṣad*, verset 44. Cette sourate célèbre le prophète Ayyūb (Job), modèle de patience. : « Nous, nous l'avons trouvé endurant. Quel excellent serviteur ! ».

L'histoire d'un prophète sert à illustrer une ou plusieurs valeurs islamiques dans le cadre d'une séance orale devant des publics non lettrés. Selon une pratique assez générale, le *tafsīr* est ainsi « mis en scène ». L'analyse de Brigaglia, développée par Zappa, nous apporte une clé supplémentaire : « the *mai tafsiri* usually concludes a "narrative *tafsir*" session with the selling of a talisman that is credited with containing and conveying an intrinsic quality of the prophet whose story he has just narrated ».[21] L'explication coranique en public permet d'établir le lien entre deux fonctions habituelles de ces lettrés : la prédication (*wa'z*) et la fabrication de talismans.

– n° 58 : *Kitāb Aydin* (« Le livre des mains »).

Le mot fait penser à une référence coranique : « Supporte ce qu'ils disent, et mentionne notre serviteur Dāwūd, doué de force (*dhā aydin*) et plein de repentir » (XXXVIII, *Sad,* verset 17). Ici, le prophète célébré est Dāwūd (David) comme modèle de puissance.

– n° 52 : *Kitāb wa fī anfusikum* (« Le Livre de : "et en vous-mêmes" »)

20. Nos remerciements à Lahcen Daaif et Saadou Traoré qui nous ont aidé à identifier cette référence coranique et les suivantes.
21. F. Zappa, 2009 : 395.

Ce titre reprend aussi une citation coranique : « Il y a sur la terre et en vous-mêmes des signes pour ceux qui croient fermement. Ne les voyez-vous pas ? » (sourate LI, *Al-Dhāriyāt*, verset 20). La leçon de ce verset est que les signes de l'existence de Dieu sont présents en nous-mêmes. Cet argument fait partie des enseignements des fondements de la foi : les miracles de la création et ceux du vivant comme preuves de l'existence de Dieu. Cet ouvrage s'intègre à son tour dans cette pédagogie du *tafsīr* et du *tawḥīd* à un plus large public.

Si l'on éclaire ces références coraniques par les observations de Brigaglia et Zappa, les livres, ou opuscules qui leur étaient consacrées servaient probablement à des séances de ce *tafsīr* « raconté » à un public illettré ou peu versé dans les études.

On ne trouve pas, non plus, de trace évidente de *taṣawwuf* (soufisme), contrairement, encore, à l'image commune d'un islam subsaharien qui serait dominé par le soufisme et les confréries. Cependant, la place réservée à la vénération du Prophète est importante et cela constitue une assise pour une culture soufie. Mais, même dans ce domaine du panégyrique du Prophète, un ouvrage, célèbre dans tout le monde musulman, et très répandu au sud du Sahara, le *Dalā'il al-khayrāt* (« Les guides des bonnes actions »), recueil de prières en l'honneur du Prophète, écrit par le soufi marocain Muḥammad al-Jazūlī (m. 1465), dont la présence est signalée de façon récurrente dans le Nord ivoirien, est absent, de façon insolite, de cette bibliothèque de Mankono.

Plus globalement, Il n'y a pas trace, ni dans cette bibliothèque ni dans l'autre, du corpus tijani et ʿumarien, pas plus que des ouvrages, soufis ou jihadistes, de l'« école de Sokoto » – pourtant les deux grands pôles de production militante et doctrinale du XIXe siècle subsaharien –, ni, non plus de la littérature Kunta du vaste foyer saharien centro-occidental – comme si cette bibliothèque Dioula du nord de la Côte d'Ivoire ignorait l'historicité islamique récente, et s'en tenait aux manuels et traités médiévaux consacrés par un large usage dans les disciplines fondamentales de l'enseignement arabo-islamique classique. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant pour des bibliothèques de lettrés qui se consacrent d'abord à l'enseignement des « fondamentaux » et dont la culture "suwarienne" est étrangère et hostile aux jihads. Ces absences méritent cependant d'être soulignées : on peut s'interroger ainsi sur les limites de la diffusion, dans le Nord ivoirien, des ouvrages de ceux (auteurs Kunta, tijani et de Sokoto) qui ont marqué l'histoire intellectuelle et théologique du XIXe siècle en Afrique de l'Ouest. La diffusion des écrits de Sokoto, portée jusqu'en Gold Coast/Ghana voisin par les réseaux commerçants haoussa ne semble pas avoir été relayée ici par les réseaux dioula.

Liste 2 :

Cette liste compte 56 titres sur trois colonnes. Nous attribuons, à titre d'hypothèse, la possession des ouvrages qu'elle contient à l'imam Fofana.

Cette bibliothèque est donc plus petite que la précédente d'environ un quart. Il s'agit également d'un fonds assez différent du précédent, avec très peu de titres communs. En revanche, il contient plusieurs titres majeurs qui font défaut dans la liste 1.

Pour traiter cette liste, nous allons reprendre la même méthode d'analyse, en tirant parti de l'intitulé des ouvrages quand cela est possible. Sur ce total de 56 titres, 21 sont

inconnus ou insuffisamment identifiés, soit près d'un tiers. Cependant, l'étude des intitulés permet d'améliorer le résultat et de reconnaître, dans un certain nombre de cas – que l'ouvrage soit identifié ou non – la thématique de son contenu. Le total des ouvrages ainsi classables passe de 35 à 47 titres.

La répartition entre les domaines d'études est la suivante :

Thèmes principaux	Nombre de titres
Coran (*tajwīd*)	1
Tawḥīd	3
Hadīth	5
Fiqh	11
Grammaire – Philologie	3
Tafsīr (dont le *tafsīr* d'une seule sourate).	6
Littérature	6
Taṣawwuf	7
Modèle prophétique et louanges du Prophète	2
Divers : *Iḥyā' 'ulūm al-dīn, Futūḥ al-Shām,* et un récit de voyages	3

La comparaison avec la liste 1 est significative. Les thèmes dominants sont disposés différemment.

Tout d'abord, le *tafsīr* et le *taṣawwuf,* absents de la liste 1, font ici leur entrée en force : respectivement 6 et 7 titres, auxquels on ajoutera *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (n° 54), l'ouvrage majeur d'al-Ghazālī, difficile à classer, qui recoupe ces deux thèmes et d'autres. Par contre, les titres concernant la lecture du Coran ou l'explication spécifique de sourates ou de citations coraniques (6 dans la liste 1) font ici presque défaut. Une seule sourate fait l'objet d'un commentaire : n° 43, *Tafsīr sūrat al-'Asr*[22]. Les *ḥadīth* et le *fiqh* sont également nettement mieux représentés. Nous allons considérer successivement ces différentes spécialités.

Le *tafsīr* (pl. *tafāsīr*)

La liste 2 nomme quatre *tafsīr* (n° 38, 39, 40 et 41), qui faisaient précisément défaut dans la liste 1. Ils sont présentés sur quatre lignes successives de la manière suivante :

n° 38 – *Kitāb tafsīr al-Khatīb wa bi-hāmishihi* (« et, dans sa marge »)
n° 39 – *Kitāb tafsīr Al-Bayḍāwī, wa bi-hāmishihi* (« et, dans sa marge »)
n° 40 – *Tafsīr al-Jalālayn* ».

puis, à la suite, mais de façon distincte,
n° 41 – *Kitāb tafsīr Sayyidī Muḥyī* [*sic*] *al-Dīn al-Nasafī*

Cette énumération concentrée de titres de tafsīr, qui vient à la suite d'autres séries regroupées (*fiqh*, *tawḥīd*, *taṣawwuf*), montre, comme nous l'avons observé précédemment, que les titres des ouvrages recensés sont souvent rassemblés par thèmes, comme ils l'étaient probablement dans les rangements du propriétaire de la bibliothèque.

22. Sourate CIII, *Al-'Asr,* Le Temps, ou L'Instant.

Selon un mode de présentation qui n'est pas exceptionnel, les trois premiers *tafsīr* étaient matériellement emboîtés les uns dans les autres sur les mêmes pages de l'ouvrage : celui d'al-Khatīb au centre, entouré de celui d'al-Bayḍāwī, puis de celui d'al-Jalālayn. L'économie de papier est l'une des raisons de ce dispositif, outre l'intérêt qu'il y a, pour l'utilisateur, à pouvoir comparer et cumuler l'explication des sourates par plusieurs auteurs.

Le premier ouvrage a pour auteur Muḥammad b. Aḥmad al-Sharbinī al-Khatīb (m. 968 H./1560). Son *tafsīr* est effectivement connu sous le nom de *Tafsīr al-Khatīb*, ou encore sous celui d'*al-Sirāj al-munīr* (« La lampe brillante »).

Le second est celui d'Abū al-Khayr Nāṣir al-Dīn Al-Bayḍāwī (m. 1286), qui est l'auteur d'un *tafsīr* intitulé *Anwār al-tanzīl wa asrār al-tā'wīl* (« Les lumières de la Révélation et les secrets de l'interprétation »). Avec ce tafsīr, al-Bayḍāwī a inauguré la série des manuels qui ont été utilisés pendant plusieurs siècles pour l'enseignement dans les grandes mosquées du monde arabe central. Ce commentaire du Coran figurait ainsi en bonne place au programme des étudiants d'al-Azhār[23].

Quant au *Tafsīr al-Jalālayn,* il s'agit d'un commentaire coranique très répandu, notamment en Afrique de l'Ouest[24]. Il est généralement considéré comme un des commentaires les plus accessibles, en raison de son style simple et du fait qu'il est relativement court par rapport aux autres. Il a souvent servi d'introduction aux autres t*afsīr*, plus développés.

Le *Tafsīr al-Jalālayn* a pour auteurs Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (né au Caire, m. 864 H./1459) et, après sa mort, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 901 H./1505), un Égyptien également, disciple du premier, qui en a achevé la rédaction en 870 H./1465. Son titre signifie précisément le « Tafsīr des deux Jalāl ».

Le nom d'al-Suyūṭī n'est pas ici indifférent. Celui-ci a joué un rôle particulier dans la diffusion du savoir islamique au sud du Sahara, où son nom était connu et célébré comme celui du savant modèle. L'Askia Muhammad, le souverain du Songhaï, l'avait rencontré au Caire lors de son pèlerinage en 1496-1497. Dans son autobiographie, *al-Taḥadduth bi ni'mat Allāh* (« L'éloge des bienfaits de Dieu »), présentée et commentée par E.M. Sartain, al-Suyūṭī mentionne les liens privilégiés qui s'étaient noués entre lui et les pèlerins originaires du Takrūr[25] de passage au Caire. À cette occasion, ces pèlerins venaient écouter ses enseignements et rapportaient des livres chez eux. Al-Suyūṭī mentionne ainsi un pèlerin *takrūrī* qui, vers 882 H./1477-1478, avait emporté dans son pays, plusieurs de ses écrits dont il cite les titres. Le *Tafsīr al-Jalalayn* n'est pas du nombre, mais al-Suyūṭī désigne par ailleurs, dans cette même autobiographie, ce *tafsīr* parmi ses œuvres le plus largement connues hors d'Égypte[26].

À l'autre bout de la chaîne de transmission, Wilks mentionne le *Tafsīr al-Jalalayn* parmi les trois ouvrages de base – avec *al-Shifā'* du cadi 'Iyāḍ (présent dans la liste 1 : n° 30) et *al-Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas – qui servaient à la formation des karamokos Dioula en Afrique de l'Ouest. L'utilisation de ces trois ouvrages est attribuée à al-Ḥājj

23. Jacques Jomier, 1976 : 259-260.
24. Sur l'influence de ce *tafsīr* au Nigeria, voir M. Sulaiman, 2000.
25. Vu d'Orient, le nom Takrūr représente, à cette époque, l'ouest de l'Afrique de l'Ouest.
26. E. M. Sartain, 1971 : 194.

Sālim Sūwarī Sissay (Cissé), que l'on situe au XVe siècle également, un savant des « savanes du sud » en bonne place dans les *isnād* de transmission du savoir des lettrés Dioula et qui avait, lui aussi, effectué le pèlerinage à La Mecque[27].

Enfin, à la suite, mais de façon distincte, figure le *Tafsīr Sayyīdī Muḥyī al-Dīn* [*sic*] *al-Nasafī*, dont le nom de l'auteur est inexact[28].

D'après ce que l'on sait de la longueur de ces ouvrages, la présence de copies complètes à Mankono est problématique.

Les versions imprimées contemporaines de ces ouvrages comptent souvent plusieurs volumes.

En ce qui concerne le *Tafsīr al-Jalālayn*, on peut faire une comparaison utile avec les copies qui figurent dans la bibliothèque d'al-Ḥājj 'Umar (« Bibliothèque 'umarienne de Ségou »). Elles sont au nombre de trois : les deux premières ne sont que des fragments (ms. n° 5386, « 58 folios » ; ms. 6111 : « 66 folios en mauvais état »). La troisième (ms. n° 6135) compte « 868 folios »[29].

Une édition arabe imprimée très récente du *Tafsīr al-Jalālayn* (Resalah Publishing, Beyrouth, 2014) comporte, d'autre part, 706 pages[30].

Bien que nous n'ayons aucune indication sur le nombre de folios des ouvrages manuscrits conservés à Mankono, il est probable que, comme dans la bibliothèque d'al-Hājj 'Umar, une partie des œuvres recensées étaient fragmentaires et ne comptaient que certaines sections ou chapitres, voire des folios dépareillés, et non la totalité du texte.

Même s'il s'agit de fragments de plus ou moins grande importance, cette liste offre la preuve que les titres de ces *tafsīr* étaient, en tous cas, connus à Mankono et, avec eux, au moins une partie de leur contenu. Ces *tafsīr* commentent, dans l'ordre, différentes sourates du Coran[31]. Tout fragment est donc bon à prendre et enrichit le savoir du lecteur. Ce genre d'accès fragmenté à la connaissance des livres est une des caractéristiques de la culture islamique dans ces régions aux siècles passés. Toute statistique basée sur les titres, comme celle que nous avons élaborée, doit en tenir compte pour une évaluation d'ensemble.

Le *taṣawwuf*

C'est dans cette liste, et non dans l'autre, qu'on trouve des ouvrages soufis, mais ce sont des ouvrages tout à fait spécifiques, indépendants des affiliations confrériques connues par ailleurs. Il s'agit de trois titres de Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī (m. 709 H./1309), un personnage essentiel dans la diffusion d'une première vague d'idées et d'écrits soufis, et shadhili, vers l'Afrique maghrébine et saharienne. Ce sont *al-Ḥikam* (« Les sentences ») (n° 33), un recueil d'aphorismes et de sentences mystiques, le *Kitāb al-tanwīr fi isqāt al-tadbīr* (« Le livre de l'illumination par l'abandon de la décision per-

27. I. Wilks, 1968, rééd. 1975 : 168-169 et 178.

28. Son nom exact est Abū'l-Barakat 'Abd Allāh b. Ahmad al-Nasafī.

29. N. Ghali et al., 1985 : 401.

30. Fiche descriptive de l'édition (en anglais) : « Suyuti, Jalaluddin (al-Suyuti) / Mahalli, Jalal al-Din Publisher : Resalah Publishing,Beirut, 2014. Language : Arabic Format : Hardcover | 706 pp. indexed ». http://www.alkitab.com/40825.html

31. Il ne s'agit en aucune manière d'un commentaire critique ou distancié. D'après le sens de la racine du mot, il s'agit d'une explication, d'une élucidation des termes du Coran. Cela ressemble à ce que nous appellerions une explication mot à mot ou une paraphrase.

sonnelle ») (n° 34), qui est une invitation au détachement des pensées égotiques et des calculs personnels, et le *Tāj al-ʿArūs* (n° 35), un ouvrage fondamental de *taṣawwuf*, qui parle aussi de la manière de discipliner le *nafs*, l'âme spirituelle aux prises avec l'ego. Ici encore, ces trois titres, cités à la suite, ont été regroupés.

À ces trois œuvres d'Ibn ʿAtāʾ Allāh, s'ajoute un quatrième titre, qui se place dans la même filiation spirituelle, le *Kitāb al-Dāliyya* (n° 19) d'al-Yūsī (m. 1691), un soufi marocain bien connu[32], qui, dans cette œuvre, fait l'éloge de son maître, le shaikh Muḥammad b. Nāṣir al-Darʿī, le fondateur de la confrérie Nasiriyya de Tamgrut, dans le sud marocain, un foyer de diffusion des enseignements shadhili au Maroc et au Sahara.

Le *taṣawwuf* est donc présent dans ce corpus, mais sous une autre forme que les catégories confrériques, Qadiriyya et Tijaniyya, dont on a usé, et peut-être abusé, à propos de l'Afrique subsaharienne. Le soufisme, tel qu'incarné dans ces deux grandes confréries historiques, n'a aucune place dans ces deux bibliothèques. Les ouvrages de référence tijani sont totalement absents. Il en est de même, on l'a dit, de la littérature des fondateurs du califat de Sokoto, ces « soufis jihadistes », et de leurs enseignements, qui semblent bien être ignorés en ce lieu[33], alors qu'ils sont représentés, par exemple, dans la bibliothèque d'al-Ḥājj ʿUmar[34] (mais il y a de bonnes raisons à cela, car al-Ḥājj ʿUmar avait séjourné à Sokoto[35]), ou dans les bibliothèques du Ghana (mais là les commerçants hausa assuraient le lien avec Sokoto[36]).

Les livres shadhili, venus d'Égypte par le Maghreb, dont on sait qu'ils ont pénétré au sud du Sahara au cours du XVIIIe siècle[37], sont donc un des principaux vecteurs de cette diffusion d'un soufisme qu'on pourrait qualifier de « générique ». Ils enseignent les attitudes de discipline de l'esprit et de dévotion personnelle. Les lettrés les ont intégrés dans leurs lectures à l'égal des manuels malikites. Cette littérature, qui représente, pour eux, une sorte de « propédeutique » à la discipline soufie, leur fournit des connaissances et des méthodes complémentaires dans leur formation intellectuelle et spirituelle. Mais cela ne signifie nullement une affiliation à une voie organisée shadhili.

Entre temps s'est effectué le passage à la Qadiriyya. Bokéri Fofana, l'almamy de Mankono, et Saïd Karamoko appartiennent à la Qadiriyya (bien que les sources administratives, en ce qui concerne le premier, ne soient pas unanimes).

Les appartenances individuelles de lettrés aux confréries organisées correspondent à une autre démarche. Elles ne s'accompagnent apparemment pas de l'acquisition d'un bagage de livres analogue à celui qu'offre cette circulation d'œuvres shadhili. C'est pour-

32. Son nom complet est Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī. Sur al-Yūsī et son temps, voir Jacques Berque, *Al-Yousi : Problèmes de la culture marocaine au 17e siècle*, Paris, Mouton, 1958. – repr. 2001.

33. Mankono est située à environ 1 600 km à l'ouest de Sokoto.

34. Voir Noureddine Ghali, Sidi Mohamed Mahibou et *al.*, *Inventaire de la Bibliothèque ʿumarienne de Ségou*, Paris, 1985.

35. Al-Hājj ʿUmar avait séjourné à Sokoto à son retour du hajj et y avait beaucoup appris, notamment sur la question du jihad. Mais, dans cette ville Dioula de Mankono, la culture du jihad est absente, comme, d'ailleurs, dans la majeure partie du monde Dioula des savanes.

36. Sur les manuscrits arabo-islamiques du Ghana, voir K.O. Odoom et J.J. Holden, Arabic Collection, Institute of African Studies (University of Ghana, Legon), *Research Review*, 1965, vol. 4 (1) ; *Research Review*, 1966, vol. 2 (3) ; *Research Review*, 1967, vol. 4 (1) : 30-73 ; *Research Review*, 1968, vol. 4 (2) : 66-102.

37. Voir Constant Hamès, 2013.

quoi il convient de retenir deux registres distincts dans la pénétration des influences soufies, celui de la littérature shadhili, d'une part, et celui des initiations par transmissions personnelles à la Qadiriyya ou à la Tijaniyya, de l'autre.

Il faut aussi rappeler ce qui constitue une autre composante essentielle de la démarche soufie : la louange du Prophète, sa célébration, son imitation qui, elles, trouvent une large place dans la liste 1. Il y a, à cet égard, une sorte de partage des tâches entre les deux bibliothèques, la première qui contient une douzaine d'ouvrages de dévotion muhammadienne, parmi lesquels quelques grands classiques, et la seconde, qui rassemble des ouvrages théoriques fondamentaux, notamment de source shadhili. Nous avons déjà noté, cependant, l'absence du *Dalā'il al-Khayrāt,* cet ouvrage phare de la dévotion à l'endroit du Prophète, qui fait, lui aussi, partie du corpus shadhili, et qui était largement diffusé dans le Nord ivoirien, où il est fréquemment attesté. L'absence de ce titre n'en est donc que plus remarquable.

Al-Ghazālī

Deux titres de Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī (m. 1111), un auteur emblématique dont l'œuvre encyclopédique couvre un vaste champ, avec des composantes soufies importantes, figurent dans ce fonds, *al-Iqtiṣād fī 'l-i'tiqād al-Ghazālī* (n° 52), ouvrage de *fiqh,* mais surtout le *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (« La revivification des sciences religieuses »), son œuvre maîtresse (n° 54), véritable récapitulation du savoir islamique de son temps, qui traite du dogme, des devoirs du croyant et des règles de vie. Il est de ceux qui ont fortement contribué à l'intégration du soufisme au sunnisme. Cet ouvrage compte 4 parties et 40 chapitres. Une édition arabe imprimée complète très récente (Jeddah, Dar al-Minhaj, 2011) comporte 10 volumes (dont un d'introduction)[38]. Il est donc peu probable qu'il ait été détenu dans son intégralité à Mankono. Il y a d'ailleurs eu des abrégés et résumés composés à différents moments. Dans ce cas, il ne devait y avoir à Mankono que des parties de l'ouvrage.

Les Hadith (*ḥadīth*)

Trois commentaires de *ḥadīth* (n° 7, 45 et 46), portant tous les trois sur la sélection bien connue des « Quarante d'al-Nawāwī » (*al-Arba'īn al-nawāwiyya*)[39], figurent dans cette liste, alors qu'ils sont absents de la liste 1. Mais ces *ḥadīth* ne sont donc connus qu'à travers les « Quarante », ainsi que par un « Petit recueil » (n° 44) d'al-Suyūṭī – de la littérature de seconde main, par conséquent – et non par les grands recueils classiques comme ceux de Bukhārī et de Muslim.

Le *fiqh*

La liste 2 s'ouvre par un ensemble significatif d'œuvres de droit malikite, soit 9 ouvrages sur les 12 premiers titres. On trouve notamment trois titres familiers, la *Risāla* (n° 1), le *Mukhtaṣar* de *Khalīl* (n° 5) et le *Tuḥfat al-ḥukkām* (n° 12), résumés et manuels de droit malikite, bien connus en Afrique subsaharienne comme au Maghreb. Ils font

38. L'éditeur, Dar al-Minhaj, est basé à Jeddah et à Riyadh. Voir http://blog.ghazali.org/archives/11.
39. al-Nawāwī (m. 676 H. /1278) est l'auteur de ce recueil de *hadīth* bien connu.

défaut dans la liste 1, qui contient certes les titres d'ouvrages de *fiqh,* mais pas ceux de ces manuels de base.

Cette primauté spectaculaire du *fiqh* – près du quart du total – et la disparition corrélative du *tawḥīd,* semblent bien suggérer une différence de méthode et d'approche dans l'enseignement de ces matières par le propriétaire de cette bibliothèque, en l'occurrence l'imam Fofana si c'est bien lui. Priorité est donnée au *tawḥīd* dans la liste 1, à la jurisprudence islamique dans la liste 2. Nous avons rappelé ci-dessus les observations de Seesemann au sujet des deux méthodes d'enseignement dont l'une commence par le *fiqh,* et l'autre par le *tawḥīd*. Il semble bien que l'on retrouve cette distinction entre les deux listes.

La littérature arabe

La dimension littéraire, presque absente de la liste 1, est aussi représentée par plusieurs œuvres renommées :

- *Kitāb Sitta al-Shuʿarā'* (« Le livre des six poètes »), un classique de la poésie pré-islamique (n° 13) ;
- *Maqāmāt al-Ḥarīrī* (« Les séances ») (n° 14), considéré comme un des chefs d'œuvre de la langue arabe[40]. Tal Tamari, a étudié la transmission des *Maqāmāt* en milieu bambaraphone du Mali, donc dans la même aire culturelle Mandé. Les *Maqāmāt* sont souvent mémorisées chez les lettrés maliens, et elles font aussi l'objet de commentaires oraux en bambara[41] ;
- *Bānat Suʿād* (n° 20), une *qasīda* célèbre d'un poète pré-islamique, qui se conclut par un éloge du Prophète, et qui est considérée comme un des chefs d'œuvre de la poésie arabe ;
- et *Lāmiyyat al-ʿArab* (n° 30), un autre poème anté-islamique célèbre. La poésie anté-islamique fait partie des cursus d'étude de la langue arabe.

On note encore, dans la liste 2, les *Futūḥ al-Shām* (« Les conquêtes du pays de *Shām* (« Grande Syrie ») (n° 51). Les livres de *Futūḥ* (« Conquêtes ») – conquêtes des pays occupés par les troupes musulmanes aux débuts de l'islam – constituent aussi un genre important de la littérature arabo-islamique.

Par contre, grammaire et philologie occupent une place moindre. L'éthique (conseils moraux, exhortations) ne compte plus qu'une seule référence explicite (n° 37). Il en est de même de la catégorie « louanges du Prophète, modèle prophétique », qui passe de 13 titres à 2 (n° 50 et 56).

Le bloc qui représente le noyau dur de cette liste est donc sensiblement différent : *tafsīr* (6) + *fiqh* (11) + *ḥadīth* (5) + *taṣawwuf* (7) + l'*Iḥyāʿ* d'al-Ghazālī.

De cet ensemble de comparaisons, on peut conclure que la liste 1, quoique plus importante par le nombre de titres, apparaît plus modeste et « scolaire » que la liste 2. Cette dernière contient, même de façon éventuellement fragmentaire, de grandes œuvres représentatives de la culture arabo-islamique qui faisaient nettement défaut

40. Son auteur est un Iraqien, Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī al-Ḥarīrī (m. 1122).
41. Tal Tamari, 2005 : 431-449).

dans la première. Des titres majeurs du *fiqh,* de la littérature arabe, du commentaire du Coran, d'Ibn 'Atā' Allāh et al-Ghazālī sont présents, qui donnent à cette seconde bibliothèque une supériorité intellectuelle sur la précédente. Ces bibliothèques apparaissent, à la fois, très différentes et, en même temps, tout à fait complémentaires (3 titres seulement sont communs aux deux fonds), mais elles correspondent sans doute à des niveaux et des besoins différents : une bibliothèque plus académique et savante (celle de la liste 2, que nous attribuons à l'imam Fofana)), et l'autre (celle de la liste 1, que nous attribuons à Saïd Karamoko), plus pratique et tournée vers les exigences immédiates de la prédication, de l'exposé des bases fondamentales et de l'inculcation des règles et des modèles, de l'autre. On peut tirer de ces constatations un argument, parmi d'autres, pour conforter l'hypothèse selon laquelle la liste 2 rassemble les titres des livres détenus par l'imam Fofana, figure de proue de l'élite islamique de Mankono, et la liste 1, celle de Saïd Karamoko, personnage en vue, mais plus tourné vers l'enseignement.

Nombre de ces ouvrages sont sous forme versifiée, une fonction didactique propice à la mémorisation : au moins 23 sur 49, soit près de la moitié, dans la liste 1, et au moins 12 sur 35, soit plus du tiers dans la liste 2 – un décalage qui renforce la vocation didactique de la première bibiliothèque.

Au total, on peut considérer que les ressources bibliographiques disponibles à Mankono constituent un corpus diversifié d'ouvrages de référence dans les différentes disciplines des études arabo-islamiques et représentent, dans cette ville carrefour, mais ville moyenne, qui est à la frontière du *dar al-islām* ouest-africain, un capital digne d'intérêt.

À titre de comparaison, la bibliothèque d'al-Hājj 'Umar, conservée à la Bibliothèque Nationale de France, compte, à elle seule, environ 4 100 titres, ce qui représente, évidemment, une bibliothèque d'une tout autre stature, incluant une bien plus grande variété de textes[42]. On sait aussi que la bibliothèque d'Ahmad Baba, le grand savant de Tombouctou, lorsqu'il fut arrêté par les Marocains en 1593 et envoyé en résidence forcée à Marrakech, avait une bibliothèque de 1 600 volumes[43].

Les 139 titres de ces deux bibliothèques de Mankono restent donc très modestes au regard de ces grands exemples. Cependant, la différence d'échelle rend la comparaison artificielle. Dans le cadre du Nord ivoirien, loin des grands centres, ces deux fonds témoignent de la pénétration significative d'ouvrages représentatifs de la culture arabo-islamique. Cependant, comme dans la bibliothèque d'al-Hājj 'Umar elle-même, il y a des ouvrages qui ne sont pas complets et sont seulement sous forme de fragments. Les titres mentionnés ne doivent donc pas faire illusion. Les livres sont chers. Ils ne contiennent pas toujours des textes intégraux, mais, même amputés et incomplets, ils constituent un bagage de références et d'autorités. Ces ressources qui étaient à la disposition des deux grandes familles de lettrés de la place ont contribué à faire de Mankono, un lieu d'enseignement réputé dans le Ouorodougou et au-delà. Nous avons pu observer, au chapitre 10, son pouvoir d'attraction sur les élèves de la région au début du XXe siècle.

42. N. Ghali et S. M. Mahibou, *Inventaire de la Bibliothèque 'umarienne de Ségou,* Paris, 1985.
43. Voir John Hunwick, 1999 : LXI.

15

Les mosquées du nord ivoirien

Au fil des chapitres, nous avons été amené à parler de différentes mosquées locales. Elles contribuent souvent à caractériser l'identité d'un village, ou d'un quartier. Il n'était pas souhaitable de renvoyer toute l'information les concernant à ce chapitre de synthèse. Pour cette raison, nous avons choisi de présenter plusieurs de ces mosquées locales dans leur propre contexte. Dans ce chapitre 15, nous traitons, de façon plus globale, des mosquées du Nord ivoirien, à partir de rapports généraux et de travaux de recherche. Nous prendrons, à ce titre, des exemples, qui pourront parfois recouper des notices antérieures. Nous avons ainsi cherché un équilibre entre une présentation localisée et une approche plus globale.

Pour cette présentation, nous utilisons les sources d'archives, notamment les réponses des administrateurs sollicités à ce sujet par Marty et dont celui-ci a fait, partiellement ou complètement, usage dans son livre. Marty a également utilisé un rapport substantiel de Ripert sur les mosquées du Ouorodougou qu'il cite assez longuement et que nous allons reprendre à notre tour. Une spécialiste de l'architecture « soudanaise », Labelle Prussin, replace les mosquées du Nord ivoirien dans une chaîne de transmission évolutive. Nous analyserons ses arguments. Nous disposons encore du document présenté, en 2006, par le gouvernement ivoirien à l'Unesco en vue de l'inscription des « Mosquées de style soudanais du Nord ivoirien » au Patrimoine mondial de l'humanité.

Nous allons ainsi recourir successivement à ces trois séries de sources : les enquêtes de Marty, la démonstration de Labelle Prussin et la présentation à l'Unesco. Ce sont trois regards différents qui vont se recouper, mais que nous avons préféré exploiter séparément. Nous restons là fidèle à notre principe, qui est de mettre les sources, dans leur diversité, à la disposition du lecteur. Ce sont donc trois « couches » successives d'informations, échelonnées sur près d'un siècle, que nous allons solliciter. Nous pourrons observer, de cette manière, l'évolution des descriptions et des problématiques.

Pour la clarté de l'exposé qui va suivre, rappelons la localisation des mosquées qui ont déjà fait l'objet de mentions ou de notices plus ou moins détaillées de notre part. Selon les cas, leur présentation s'est accompagnée, ou non, de photographies ou de reproductions :

– chapitre 3 : les mosquées de Kong ;
– chapitre 7 : les mosquées de Samatiguila et d'Odienné ;
– chapitre 8 : les mosquées de Touba, Férentéla, Ganhoué, Guentéguéla, Dioulabougou (Man) et Koro ;
– chapitre 9 : les mosquées de Tingréla et de Kouto ;
– chapitre 10 : les mosquées de Toumono, Boron et Mankono ; l'ancienne mosquée du village de Gbogolo (au sud de Massala) ;
– chapitre 11 : les mosquées de Koko (Korhogo), M'Bengué, Nambira et Kaouara ;
– chapitre 12 : les mosquées de Bondoukou ; la répartition des mosquées « diamiou », des mosquées ordinaires et des maqams dans le cercle de Bondoukou ; les mosquées de Yérébodi, Sorobango, Syé-Koyo (cercle de Bondoukou) et de Bouna.

Selon les cas, nous renverrons à ces notices ou nous leur emprunterons des éléments, avec le souci d'éviter, le plus souvent possible, les redites.

Pas plus que pour les bibliothèques, nous ne cherchons à réaliser un bilan exhaustif de ces mosquées du Nord ivoirien. Du moins allons-nous essayer d'en souligner les caractéristiques particulières. La liste de leurs principales implantations recoupe, en grande partie, celle des centres islamiques que nous avons recensés dans les chapitres précédents. Les destructions samoriennes sont aussi passées par là, qui en ont ruiné plusieurs, et non des moindres.

Ces mosquées, de style « soudanais », du Nord ivoirien, ont un trait commun : elles sont construites en briques de terre crue maçonnées (à base d'argile mélangée à divers déchets végétaux, paille etc.)[1]. Elles s'inspirent, en plus modeste, des mêmes modèles que ceux des mosquées de Djenné, de Djingéréber et Sankoré, à Tombouctou, et de Gao au Mali. Ces mosquées du Nord ivoirien sont, en général, de forme trapue avec un ensemble de contreforts dans le même matériau qui soutiennent le bâtiment. Les façades sont le plus souvent aveugles.

Une de leurs caractéristiques est la présence de rondins en bois, généralement d'acacia, fichés dans la structure – ce qu'on appelle, en architecture, des torons – lesquels donnent au bâtiment une apparence hérissée ou « épineuse ». Ces torons ont une fonction pratique : ils constituent un échafaudage permanent qui permet d'effectuer les travaux, souvent annuels, de réfection, de replâtrage, de la partie haute des bâtiments, la nature friable des matériaux exigeant des rénovations périodiques après les pluies.

1. Ce matériau est appelé « adobe » en français (on dit aussi « pisé » pour qualifier ce type de maçonnerie) ou, plus généralement, en Afrique de l'ouest, « banco ».

Les enquêtes de Marty

Marty s'est intéressé aux mosquées du Nord ivoirien et leur consacre un chapitre de son ouvrage[2]. Il a utilisé les rapports qu'il avait à sa disposition, et dont il nomme, ou non, les auteurs, et il en a suscité de nouveaux de la part de plusieurs administrateurs en poste, en leur envoyant des questionnaires spécifiques.

Il évalue le nombre total de ces mosquées, dans le Nord ivoirien, à « 300 environ », dont « une cinquantaine dans la subdivision d'Odienné » et autant dans celles de Touba et du Ouorodougou (Mankono-Séguéla), « une vingtaine dans la subdivision de Boundiali », « 60 au moins dans le cercle de Kong, une vingtaine dans le Dabakala musulman », « 40 dans le Bondoukou » et 30 dans les « États de Bouna »[3]. À première vue, le grand Nord-Ouest semble la région la plus fortement pourvue.

Sur ce total de 300, Marty compte « une quarantaine » de mosquées du Vendredi (« diamiou », ou « mosquées-cathédrales »). « Les célèbres – dit-il – sont celles d'Odienné, de Samatiguila et de Tiéné [Tiémé], en Odienné[4] ; de Koro, de Sokourala, de Férentéla, en Touba ; celles de Mankono, de Bouandougou, de Boron et de Gomanako, en Ouorodougou, de Dabakala, Darhala, M'Borla Dioulasso, Sokoura et Sokoro, aux Tagouana ; celles de Bondoukou et Yorobadi [ou Yérébodi][5], en Bondoukou ; celles de Bouna dans le cercle du même nom »[6].

Marty distingue trois sortes de lieux de prières : les « grandes mosquées-diamiou », mosquées du Vendredi, qui sont en style soudanais ; « les mosquées ordinaires dites *miséjidi* [Ar. *masjid*], et plus vulgairement *misséri* ou *missiri*[7] », souvent de simples cases, circulaires ou non, aux toits de paille, et les simples « hangars à prière » (*seritongo*)[8]. On peut ajouter à sa liste les lieux de prières à ciel ouvert, les maqams (Ar. *maqām,* pl. *maqāmāt* : litt. « place, endroit » – de la prière) – que Tauxier appelle aussi, on l'a dit, « bourou »[9].

Comme pour l'histoire des « Douze pèlerins » fondateurs, Marty a utilisé un rapport de l'administrateur Ripert[10], auquel il emprunte une présentation détaillée de l'ar-

2. Livre III, « La savane soudanaise », chapitre 2 : « Mosquées, Sanctuaires, et Lieux de prière » (P. Marty, 1922 : 243 sq.).
3. P. Marty, 1922 : 243.
4. Pour la circonscription d'Odienné, Marty s'est sans doute inspiré d'un rapport de Le Campion daté de 1917. Celui-ci avait, en effet, dressé la liste des « mosquées cathédrales » dans son ressort administratif. On retouve les mêmes noms de part et d'autre. Dans le rapport de Le Campion, on trouve, en outre, la mosquée de « Feregouba » – peut-être Féréfougoula à 45 kilomètres au sud-ouest d'Odienné (Archives privées Yves Person, 4 B, cercle d'Odienné, Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917).
5. L'ouvrage de Marty contient une photo de la mosquée de « Yorobadi », un beau monument de forme carrée, de style soudanais, surmonté d'un minaret massif en forme d'ogive (1922, h.t. : 216). Nous l'avons reproduite au chapitre 12 ci-dessus.
6. P. Marty, 1922 : 243.
7. Les termes *misiri* et *misidi,* en bamana (bambara) et dans les langues de la région, désignent une mosquée. Ils sont issus, comme *misejidi,* du mot arabe : *masjid* (litt. « l'endroit où l'on se prosterne »). Cf. Maurice Delafosse : « mosquée, *misiri* (Ar., mesdjid) » (1901 : 103). Voir aussi S. Baldi, 2008 : 238.
8. P. Marty, 1922 : 244. Le mot *sali, seli, seri* désigne la prière en bambara-dioula, et *togo, tongo* une case en paille.
9. L. Tauxier, 1921 : 554 : « maqam se dit bourou en dyoula ».
10. Ripert est cité à deux reprises par une ouverture de guillemets, mais on cherche vainement leur ferme-

chitecture de ces mosquées. La description est suffisamment précise et méthodique pour mériter d'être reproduite ici longuement :

> « Les mosquées-diamiou, dit Ripert[11], sont construites en pisé : elles constituent des parallélépipèdes de maçonnerie grossière à base carrée, généralement de 15 à 25 mètres de côté ; les murs, hauts de 6 à 8 mètres, au sommet crénelé, dentelé ou pointé […] sont soutenus par de lourds contreforts en pisé, atteignant le sommet du mur et reliés entre eux par des morceaux de bois horizontaux, qui servent en même temps d'échafaudages permanents, d'échelles et de barres de consolidation. La toiture est constituée par une très épaisse, mais très lourde argamasse[12], soigneusement battue, à deux pans principaux, divisés eux-mêmes en un certain nombre de pans secondaires, dont les intersections inférieures aboutissent chacune à une gouttière ou gargouille, en poterie grossière ou en bois, perçant le mur et servant à l'écoulement des eaux pluviales. L'argamasse est supportée par quatre rangées de piliers à base rectangulaire, disposés perpendiculairement à la qibla, divisant par suite l'édifice en cinq compartiments. Le sommet des piliers soutient les poutres sur lesquelles viennent s'appuyer les lattes épaisses d'un bois spécial (somo), léger et imputrescible. Ces lattes sont très régulièrement disposées en arête de poisson et l'effet produit est assez agréable à l'œil.
> Les minarets sont généralement au nombre de deux ou de trois, dont un au-dessus du mihrab et les deux autres le flanquant au nord et à l'est. Lorsqu'il n'existe qu'un seul minaret, celui-ci surmonte le mihrab et indique par suite la direction de la qibla. Les minarets sont rarement de forme carrée, mais plutôt d'une forme pyramidale, trapue et massive. Le minaret, placé au sud-est du minaret central, est évidé afin de permettre au Mouadjinou (muezzin) l'accès de la terrasse au moyen d'une grossière échelle. Cet escalier ne donne accès qu'à la terrasse, d'où le Mouadjinou lance l'appel à la prière. En effet, les minarets se terminent en ogive : ils sont hérissés de poutrelles et de rondins de bois dur, disposés régulièrement, servant d'escaliers et d'échafaudages permanents. Les minarets sont surmontés toujours d'un œuf d'autruche[13], mais pour éviter

ture (voir pp. 244 et 245). La première partie du chapitre 2, consacrée aux « Édifices » (pp. 243-249) et à leur description, doit être largement basée sur le rapport de Ripert, en citation directe ou indirecte.

11. L'ouverture de guillemets (‘), qui figure au début de cette citation de Ripert, n'est pas suivie, comme indiqué ci-dessus, de leur fermeture. Nous ne savons donc pas où s'arrête la citation, mais on peut penser que l'ensemble du texte est emprunté à Ripert, en citation directe ou libre.

12. Terme d'architecture désignant une plate-forme, une terrasse, au sommet d'un édifice.

13. Toutes sortes d'explications ont été avancées pour expliquer la présence de ces œufs, qui n'ont rien d'islamiques. L'œuf est lui-même un symbole de vie, donc de fertilité et fécondité. Remarquables par leur taille, ces œufs d'autruche étaient chargés de significations esthétiques, fonctionnelles et symboliques, voire magiques. Leur utilisation remonte à l'époque préhistorique (voir H. Camps-Fabrer, « Coquille d'œuf d'autruche », *Encyclopédie berbère,* Aix-en-Provence, Edisud, 1994, t. XIV : 2093-2100).On trouve de longue date l'œuf d'autruche comme ornement ordinaire dans les églises chrétiennes orientales, y compris en Éthiopie, puis dans différentes mosquées du Proche Orient, du Maghreb et du Sahara, où ils sont souvent suspendus aux plafonds. L'architecture ottomane les utilise comme éléments de décoration à l'intérieur des mosquées (*The Cambridge History of Turkey,* 2006 : 453).

> le ruissellement intensif au sommet des eaux pluviales, cet œuf d'autruche est prosaïquement précédé ou surmonté d'une cuvette, servant de capuchon à l'ogive du minaret […]. On retrouve le même ornement décoratif au sommet des coins de la mosquée. Une enceinte en pisé cerne l'édifice, ménageant ainsi une sorte de cour circulaire »[14].

Ces mosquées « soudanaises » du Nord ivoirien suivent les mêmes modèles et ne diffèrent entre elles que par leur étendue et le nombre de leurs minarets. Aucune ne comporte de bassin d'ablutions (celles-ci sont effectuées à domicile). Les salles sont basses, obscures et exiguës.

Marty décrit les matériaux utilisés pour le revêtement de ces constructions en banco : « Les mosquées sont grossièrement enduites à l'intérieur de bouse de vache. À l'extérieur, un revêtement plus épais de bouse de vache, mélangée d'argile grasse, suffit le plus souvent à éviter les érosions pluviales. Aucun ornement ne vient récréer l'œil dans ces salles obscures que la dimension des piliers rend exiguës et mal commodes. Point d'ex-voto, point d'inscriptions, point de tableaux. Trois portes percent les murs qui ne contiennent pas le mihrab. Elles sont plus ou moins mal fermées au moyen de simples clayonnages en bambou »[15].

Pour la description du dispositif intérieur de ces mosquées, Marty a également recours à Ripert. Après avoir souligné l'absence d'ornements intérieurs, il poursuit : « il convient pourtant, rapporte Ripert, de citer l'ornementation assez originale des portes des mosquées du Dierré dans l'Ouorodougou (Bouandougou, Tiénigbé et Ouédala), constituées par des cloisons de fromager bien dressées ; ces portes sont couvertes de dessins géométriques assez réguliers et d'une conception originale assez agréable. Elles présentent même des traces d'ornementation picturale à demi effacées par les pluies. Le mihrab est constitué par une petite niche percée dans le mur situé vers la qibla au-dessous du minaret central. Il contient une "fitina", lampe grossière indigène, simple coupe en fer, portée par une tige acérée permettant de la fixer dans le mur. Du beurre de karité y est brûlé au moyen d'une mèche en coton tressé. Par mesure d'économie et parce que l'entretien en serait pénible, car il exigerait auprès de la lampe la présence continuelle d'un veilleur, la lampe n'est allumée qu'au moment des prières du crépuscule et de la nuit et éteinte aussitôt. […]

Face au mihrab se trouve une plate-forme en terre battue, où se tient l'imam pour la prière et le prône : cette plateforme constitue le minbar ou chaire ; il est naturellement recouvert d'une natte. Dans les grandes prières du Ramadan, cette natte est remplacée par une "kassa" ou couverture du Macina. Derrière le minbar et dans la même travée, à droite et à gauche de celui-ci, se trouvent également des nattes : c'est là que se placent, immédiatement derrière l'imam, les chefs de familles musulmanes, eux-mêmes almamys dans leurs propres quartiers […] et les musulmans notables de passage, que l'on veut honorer. Dans les trois travées suivantes, garnies de nattes, placées perpendiculairement à la qibla, à droite et à gauche de l'allée centrale, se trouvent également des nattes

14. Voir P. Marty, ap. Ripert, 1922 : 244-245.
15. P. Marty, 1922 : 245.

réservées aux hommes. La cinquième et dernière travée, la plus éloignée du mihrab, est réservée aux femmes ayant passé l'âge où leur présence pourrait distraire les regards ou les pensées et troubler la prière »[16].

Tels sont les points forts du chapitre de synthèse de Marty, avec de larges emprunts à Ripert, qui est dûment cité au fur et à mesure. Marty a traité auparavant, au cas par cas, dans le chapitre précédent (chapitre 1 du livre III), consacré à « la savane soudanaise », plusieurs des mosquées qu'il a citées comme les plus importantes. À titre d'exemple, nous nous arrêterons sur quatre d'entre elles.

Tout d'abord, celle(s) de Kong

Marty parle de l'existence de deux mosquées et il note que la reconstruction de la « mosquée cathédrale » est alors récente : « grand bâtiment carré de 20 mètres de côté environ, étayé par de nombreux contreforts en terre battue »[17]. Il ajoute qu'on ne trouve pas de maçons capables de construire de tels édifices : « il faut y employer des maçons de Dienné qu'on se passe de village en village »[18] – une indication intéressante sur le mode de diffusion des modèles soudanais. « Aux quatre coins de la mosquée on aperçoit des lampes tempêtes, soudées dans le banco, et qu'il est naturellement impossible d'allumer. C'est un simple ornement qui remplace les œufs d'autruche du Soudan ou les vases de nuit droits ou renversés d'autres pays Dioula »[19].

S'agissant de la mosquée de Mankono, Marty suit aussi une notice de Ripert[20] qui retrace l'histoire de la mosquée du Vendredi de Mankono. Il parle d'une « élégante mosquée-cathédrale (Diamiou) dans le style soudanais », alors vieille d'un siècle, d'où il ressort que c'est un personnage religieux, Ladri Kassama, venu du Fouta Djalon, installé à Koro, qui décida de l'emplacement de la mosquée, en indiquant comme modèle celui de la mosquée de Djenné, et en désignant son premier imam[21]. Nous avons développé ce point au chapitre 10.

Pour la mosquée de Boron, l'information vient des réponses qu'avait faites l'administrateur du cercle du Ouorodougou aux questions de Marty : « La mosquée de Boron est construite en briques. […] longueur : 12 mètres. largeur : 6 mètres – hauteur : 4 mètres. […] Entourée d'un mur haut de 2 m. 50 ». Elle est « en excellent état […] réparée chaque année après la saison des pluies »[22]. Marty a repris ces informations, avec, notamment, les indications chiffrées[23]. Nous en avons également fait état dans le chapitre 10.

Enfin, en ce qui concerne celle de Bouna, nous disposons à nouveau d'une réponse de l'administrateur du cercle aux questions de Marty. La mosquée du Vendredi de Bouna, « détruite par Saranké Mory », reconstruite en 1901 sous la direction de l'al-

16. P. Marty, ap. Ripert, 1922 : 245-247.
17. Cf. photographie reproduite plus haut (http://www.fatom.org/akwaba/tourisme/religion.php?fp=a2).
18. P. Marty, 1922. : 189.
19. P. Marty, 1922. : 189-190.
20. Rappelons que le lieutenant Ripert était en poste dans le Ouorodougou en 1907-1909. (ANCI, 1 EE 104, cercle du Ouorodougou, poste de Séguéla,« rapport de tournée du lieutenant Ripert (1907-1909) »).
21. P. Marty, ap. Ripert, 1922 : 163.
22. A.N. S., 5 G 64 (200 Mi 783), « Cercle de l'Ouorodougou », Demandes de renseignements, envoyées par P. Marty, de Dakar, à l'administrateur du cercle du Ouorodougou, et réponses.de l'administrateur, Séguéla, le 20 juillet 1920.
23. P. Marty reprend exactement ces indications chiffrées (P. Marty, 1922 : 170).

mamy Saléa Cissé, se présente comme un bâtiment en forme de quadrilatère (10 mètres de large, 15 mètres de long et 8 mètres de hauteur) avec « quatre piliers coniques d'angles et cinq petits piliers en forme d'ogives en façade »[24]. Nous avons utilisé cette description dans le chapitre 13 sur Bouna, avec deux photographies à l'appui. Par contre, Marty n'en a tiré que trois lignes[25].

Marty mentionne encore la mosquée de Sinématiali, à l'est de Korhogo, où les musulmans « ont construit une des plus belles et des plus gracieuses mosquées »[26].

On doit donc à l'attention et à l'intérêt de Marty des descriptions, souvent détaillées, de ces mosquées du Nord ivoirien. Ces bâtiments n'ont rien de la richesse ni de l'opulence des grandes mosquées du monde musulman central, ni même de celles de la vallée du Niger qui leur ont servi de modèles. Quelle est exactement la nature du rapport entre ces édifices du Nord ivoirien et ces modèles de la boucle du Niger ? C'est à cette question que Labelle Prussin propose une réponse.

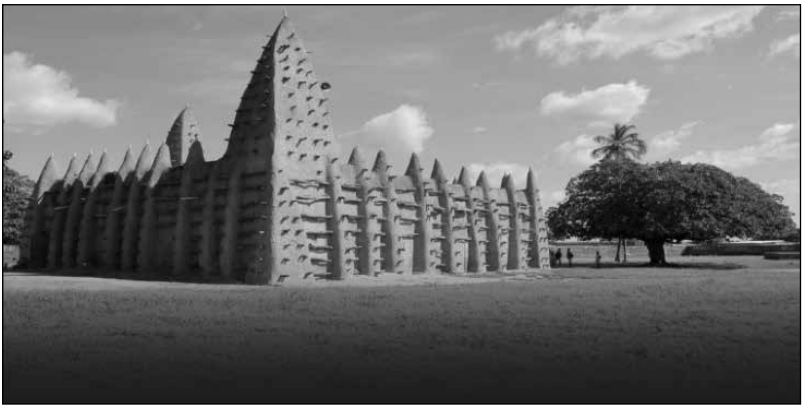
L'analyse de Labelle Prussin

On doit à cette auteure une mise en perspective et un essai de typologie des mosquées des savanes méridionales (y compris, et notamment, celles du Nord ivoirien) qui souligne à la fois la relation et la prise de distance de celles-ci avec les mosquées de la boucle du Niger[27]. Elle montre comment les mosquées de Djenné et de Tombouctou ont servi de modèles architecturaux pour les constructions méridionales, mais avec une adaptation nécessaire aux matériaux et aux conditions climatiques (notamment l'humidité plus importante dans les savanes méridionales, à l'approche de la forêt)[28]. Au fur et à mesure de cette descente vers le sud (« from the bend of the Niger River to the periphery of the rainforest »), les mosquées – indique-t-elle – ont perdu en monumentalité et en verticalité, et gagné, au fur et à mesure, en horizontalité. L'auteure distingue ainsi trois sous-types successifs dans ce mouvement progressif où elle observe une compression et un tassement des bâtiments : les mosquées de Bobo-Dioulasso, de Kong et de Kawara [Kaouara][29].

24. ANS, 5 G 64 (200 Mi 783), Réponse de l'administrateur du cercle de Bouna à une demande de renseignements de Marty, s.d. [1920].
25. P. Marty, 1922 : 240.
26. P. Marty, 1922 : 181-182.
27. L. Prussin, 1968 : 70-74.
28. L'auteure ajoute à cette démonstration une hypothèse à l'égard de laquelle nous sommes nettement plus réservé et qui voit finalement dans cette sorte de dégradation des modèles initiaux le reflet d'une dégradation spirituelle, d'un relâchement, dans la conviction et la pratique islamiques elle-mêmes : « A major part of the explanation lies rather in the less rigid adherence to the dogma and forms prescribed by Islamic doctrine », et, plus loin, « indeed the basic revisions to, and the relaxations of, Islamic dogma, are reflected in the architecture of the Sudanese mosques » (*Op. cit.* : 74). Il y a dans cette hypothèse comme un air de la théorie de l"islam noir" (un islam africanisé au point de s'être éloigné de l'orthodoxie). D'autre part, l'auteure surestime sans doute l'existence d'un modèle normatif de mosquée fixé par la doctrine islamique. S'il est vrai que le minaret et le *mirhab* orienté constituent, entre quelques autres, des composantes constantes d'une mosquée, les formes des bâtiments, les matériaux utilisés et les traits artistiques n'ont cessé de varier à travers l'ensemble du monde musulman. Ces réserves n'entachent pas l'intérêt porté à la démonstration de l'auteure.
29. L. Prussin, 1968 : 72. Elle décrit ce mouvement comme un « voyage » du modèle soudanais entre Djenné et Kaouara (« the basic form in its journey from Jenne to Kawara », *op. cit.* : 74).

Grande mosquée historique de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso).

Source : https://en.wikipedia.org/wiki/Bobo-Dioulasso#/media/File:Moschee_von_Bobo-Dioulasso.jpg



La mosquée de Kong (détruite par Samori en 1897
et reconstruite « à l'identique » au début du XXe siècle).

M. Camara souligne que cette mosquée fut reconstruite à l'identique et à la même place, la paix revenue, après la fin des destructions samoriennes. Sa dernière restauration date, écrit-elle, de 1991. Il ne s'agit donc pas du monument d'origine (2005 : 40). Un autre cliché, pris sous un autre angle, figure au chap. 3.

Source : https://www.tripinafrica.com/fr/things-to-do/abidjan/la-grande-mosquee-de-kong.
Source devenue inaccessible.

Mosquée de Kaouara.

Monument emblématique de cette architecture soudanaise en Côte d'Ivoire, souvent reproduit en cartes postales. Il avait été mis en ligne à une adresse devenue inaccessible (juin 2016) : http://www.panoramio.com/photo/40144057, (consulté le 22 mai 2011).

Mosquée de Tingréla ; timbre émis par la poste ivoirienne en 1977.
http://akwaba.bnci.ci/files/original/8768cc12461dcaa5a3312e42a19be7c0.jpg
(Site de la bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de Côte d'Ivoire).

Mosquée de Tingréla.
Source : http://www.lebabi.net/actualite-abidjan/tengrela-la-mosquee-qui-a-fait-reculer-samory-toure-13455.html. Source devenue inaccessible.

À Bobo-Dioulasso les contreforts verticaux du type de ceux de la mosquée de Djenné restent visibles, ainsi que les minarets élevés caractéristiques de Tombouctou. Mais les contreforts plus épais à la base, ainsi que la multiplication des renforts entre les parties élevées, enlèvent déjà de la verticalité au monument.

Plus au sud, la Grande mosquée (Missiriba) de Kong gagne encore en horizontalité. De nouveaux renforts sont nécessaires. Les pluies plus abondantes rendent indispensable la présence de contreforts supplémentaires ainsi qu'une maintenance annuelle soutenue[30]. Le bois est ici plus abondant, mais les poutres et les rondins fichés dans les structures sont des matériaux locaux (notamment le bois d'acacia, comme on l'a dit plus haut), aux branches torses, loin de l'aspect régulier des troncs de palmier utilisés plus au nord. Cependant, le modèle soudanais reste prégnant. Avec son plan parallélépipédique et son aspect général, la Grande mosquée de Kong apparaît « similaire à celle de Djenné ».

L. Prussin note cependant qu'un minaret plus bulbeux émerge. Désormais constitué d'une masse solide de banco, il ne contient plus d'escalier intérieur pour accéder à son sommet.

La mosquée de Kaouara, aux formes coniques arrondies avec des piquets en bois saillants de grande taille pour le le minaret et le mirhab et plus petits pour les contreforts, représente, selon L. Prussin, le « bout de la chaîne » dans cette évolution, ou,

30. Les réfections de la mosquée de Kong ont lieu après la saison des pluies avec de la bouse de vache, du beurre de karité et de la terre de termitière (M. Camara, 2005 : 40).

comme elle l'écrit, « the epitomy of a rural mosque »[31]. Étroite et basse, elle a perdu toute verticalité et monumentalité. Son plan ne suit plus le modèle classique. L'usage de l'intérieur du bâtiment à été abandonné. Les prières du Vendredi ont lieu dans un espace ouvert, contigu au bâtiment qui a valeur de rappel symbolique mais ne peut plus regrouper tous les fidèles[32]. Cette mosquée de Kaouara, que nous avons évoquée au chapitre 11, n'en représente pas moins, en Côte d'Ivoire, une construction de référence souvent citée pour sa qualité patrimoniale.

Le dossier présenté à l'Unesco et autres informations récentes

Cette mosquée et les autres mosquées de type soudanais sont, en effet, à ce point symboliques de la culture du Nord ivoirien que la Côte d'Ivoire avait demandé, en novembre 2006, leur inscription au Patrimoine mondial de l'Humanité[33]. Cette demande, intitulée « Mosquées de style soudanais du Nord ivoirien », dénombrait une vingtaine de « mosquées de style soudanais » jugées dignes d'être inscrites au Patrimoine mondial. Les plus significatives à cet égard, qui étaient mises en avant, étaient celles de Kaouara, Tengréla, Kouto, Nambira et les deux mosquées de Kong.

À l'inverse de l'analyse de Prussin qui fait de la mosquée de Kaouara une sorte de fin de série dans sa mise en perspective évolutive, le rapport déposé à l'Unesco place la mosquée de Kaouara en première place dans sa liste : « **la Mosquée de Kaouara** construite aux alentours du XVIIe siècle par Ouattara Bakouneri, se distingue particulièrement par son architecture de minaret et de contreforts en forme d'ogives. Un imam du nom de Sylla Bassandi est enterré dans la cour de la mosquée sur le côté Ouest. La mosquée est divisée à l'intérieur en trois parties, d'Ouest en Est :

– L'espace de prière des dames où se trouve l'escalier qui mène à la terrasse ;

– Le vestibule ;

– L'espace de prière des hommes.

Cette mosquée bien que communautaire n'est pas souvent restaurée. Elle est relativement mal conservée ». Nous avons déjà fait usage d'une partie de cette notice au chapitre 11.

Les deux noms cités sont probablement issus de la tradition locale. Le *diamu* Ouattara relève, notamment, de l'aire culturelle de Kong, celui de Sylla, nom d'origine Soninké, renvoie plutôt du côté de Tiémé, foyer Sylla, au Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Les Sylla ont constitué une diaspora « cléricale » influente dans la diffusion de l'islam.

La construction de la **Mosquée de Tengréla** (Tingréla) est datée de 1655 et attribuée au « maître maçon Massa Flaté qui est l'auteur de la mosquée de Magadiana[34] en Côte d'Ivoire et de celle de Djama Téné au Mali ». Sa construction aurait duré cinq ans. « Le maître de l'ouvrage est d'une famille d'allogènes[35] dioula à l'ouest du village

31. L. Prussin, 1968 : 74.

32. *Ibid.*

33. Le dossier de présentation, par le ministère de la Culture et de la Francophonie de Côte d'Ivoire, daté du 29 novembre 2006, figure sur le site de l'Unesco : http://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5088/, Les citations sans référence qui vont suivre renvoient à ce document.

34. Mahandiana, village à une quarantaine de kilomètres au S.O. de Tingréla.

35. Curieuse expression dont on ne peut s'empêcher de penser qu'elle évoque les débats politiques du début du XXIe siècle sur l'ivoirité.

sénoufo ». Elle se caractérise par une architecture compacte avec très peu de contreforts. « Le minaret se situe sur le côté est de la mosquée. Le bâtiment rectangulaire orienté d'est en ouest comprend une salle de prière à l'est et une cour à l'ouest réservée aux femmes. De celle-ci, on accède à la terrasse par un escalier en épis sur la façade sud ».

Selon ce rapport, la mosquée de Tengréla appartient à la famille Cissé, qui a le monopole de son entretien et la restaure tous les dix ans. « La mosquée est au cœur du quartier habité par la famille Cissé. Elle entretient avec le bâti et les espaces environnants un rapport "domestique" ».Avec les Cissé, réputés *maninka-mori* (« marabouts des Malinké »), nous retrouvons aussi l'une des grandes familles musulmanes « institutionnelles » de la région.

Le commentaire en ligne, qui accompagne ce cliché, enrichit et précise l'information. Cette mosquée est réputée avoir « fait reculer Samory Touré ».

> « [Samory] a dû reculer avec ses armes et ses sofas, pour revenir, seul et sans arme, dans un esprit de paix, avant d'avoir accès à la mosquée et prié. Elle portera par la suite son nom. Le grand Samory avait été bloqué net par de redoutables abeilles sorties de cette mosquée.
> Selon Konaté Idrissa qui, pour la circonstance, a fait office de guide, […] la mosquée existait déjà depuis bien longtemps avant l'arrivée de l'Almamy. Une centaine d'années, dit-on. À ce jour, elle comptabilise plus de 300 ans d'existence. Elle a résisté et continue de résister au temps, aux intempéries et autres aléas climatiques. L'entretien de cette mythique mosquée se fait tous les sept ans. Avec, révèle notre guide, de la terre de termitière mélangée à du beurre de karité.
> La mosquée Samory a une forme rectangulaire, avec des angles arrondis. De loin, l'édifice ressemble à une termitière. La façade, plus élevée que l'arrière, a une hauteur comprise entre 10 et 15 mètres. La longueur avoisine les 20 mètres. La mosquée est composée de deux compartiments : Le premier est le hall de prière. Il a deux entrées, dont une est réservée aux femmes et l'autre, aux hommes.
> Le second compartiment est une terrasse aérée. À partir de là, des escaliers protégés par une porte accèdent à la dalle qui couvre l'édifice. En haut, le bâtiment est surmonté de cônes au-dessus desquels, des casques de guerriers sont visibles. Au sommet [du] principal cône, le plus haut, est placé un œuf d'autruche. Cela donne un air pittoresque à la mosquée.
> Pour protéger la mosquée pluri-centenaire, les gardiens lui ont donné un décor particulier. Des rangées de pierres, bien disposées, encadrent le périmètre du sanctuaire, dont le cadre reste toujours propre.
> Sise au quartier Traoréla, la mosquée Samory est gérée par les familles Konaté et Cissé. Ce sont elles qui en assurent l'imamat. L'entretien du local incombe aux jeunes de ces deux familles. C'est un lieu de culte propice au tourisme religieux et au tourisme en général »[36].

36. Source : https://www.lebabi.net/actualite/tengrela-la-mosquee-qui-a-fait-reculer-samory-toure-

On retrouve à nouveau la famille Cissé à la tête de la communauté musulmane locale. On note aussi l'accent mis sur la dimension patrimoniale du monument et l'atout qu'il peut représenter pour le tourisme.

Nous avons reproduit, au chapitre 9, les descriptions faites, de cette mosquée, à près d'un siècle de distance, par René Caillié, qui y est passé en janvier 1828, et par Marty, dans son ouvrage de 1922 – le premier assez critique, le second plus positif.

La **mosquée de Kouto** est considérée comme un des monuments les plus représentatifs du style soudanais dans le Nord ivoirien.

Selon le dossier présenté à l'Unesco, « la Mosquée de Kouto a été construite au courant du XVIIe siècle dans un carré de 8 m. x 8 m. Elle est implantée sur un vaste terrain à l'entrée de la ville côté ouest. Un long mur de clôture en blocs de ciment d'une facture complètement exogène la soustrait à l'environnement urbain. Elle est composée de trois parties essentielles orientées d'est en ouest : la première est l'espace de prière des hommes avec, en appendice, l'emplacement de l'imam ; la seconde, le vestibule et la troisième, l'espace de prière des femmes dans lequel se trouve l'escalier qui mène à la toiture-terrasse ».

Dans le quotidien *Notre Voie*, un journaliste a interviewé, en 2009, un habitant de Kouto qui regrette l'arrêt du tourisme à la suite de la crise politique et présente en ces termes le monument : « Cette mosquée est la plus vieille de Kouto. Elle a été construite au XVIIIe siècle par un grand Imam venu d'Odienné. Selon les vieux, il parcourait toute la région pour sensibiliser les populations à l'Islam, rappelle Fofana Dagnogo, originaire du pays Niéné, qui nous a servi de guide pendant notre séjour dans la région, du vendredi 4 et le [au] lundi 7 juillet 2009. Selon lui, la mosquée située à Fofanadougou et dont les prières sont actuellement dirigée par l'Imam Fofana Bakary, était un site très prisé par les touristes blancs. "Chaque année, les touristes venaient visiter cette mosquée, authentique de par son architecture. Ils entraient dans la mosquée et montaient l'escalier pour se retrouver sur la toiture en vue de mieux contempler l'originalité du design et des matériaux de construction", explique notre interlocuteur »[37].

La fondation est ici datée du XVIIIe siècle. Ces flottements dans la datation indiquent que celle-ci est loin d'être sûre. Du moins les renvois aux XVIIe et XVIIIe siècles fixent-ils un horizon chronologique relativement large, mais vraisemblable. Il n'est d'ailleurs pas exclu que la chronologie fournie par Marty serve de matrice invisible à cette datation, et à d'autres. Marty parlait d'une introduction de l'islam à Kouto aux « dix-septième et dix-huitième siècle environ »[38]. Sur la base des fiches de renseignements de l'époque, il en attribuait la paternité à des Konaté venus du pays Mandé. Ce nouveau récit d'origine, qui ne fait aucune référence aux Konaté, ni au pays Mandé fait remonter la construction de la mosquée de Kouto à un imam d'Odienné – une façon, peut-être, pour ce guide Fofana, d'affirmer la primauté d'Odienné et aussi celle de son propre lignage.

13455.html, jeudi 20 février 2014. Cet article, qui est signé par Bamory Koné Isaac, n'est plus accessible sur le site de lebabi.net.

37. Ibo Cheick Oumar, « Côte d'Ivoire : Boundiali, Kolia, Gbon, Kouto – La rébellion tue le tourisme », *Notre Voie,* 16 juillet 2009. (http://fr.allafrica.com/stories/200907170215.html – consulté le 28 mai 2012).

38. P. Marty, 1922 : 124.

Mosquée historique de Kouto.

Motif central d'une carte postale. Cette carte est reproduite intégralement au chapitre 9.
On y voit des enfants dispersés devant le monument. Par contre, on n'aperçoit pas le mur de clôture signalé dans le rapport.

La **Mosquée de M'Bengué**, petite ville située à 75 kilomètres au nord-ouest de Korhogo, et à peu près autant au nord-est de Kouto, est beaucoup plus récente puisqu'elle « fut construite vers 1943 par Balamine Konaté ». Ses dimensions avoisinent celles de la précédente : « 9 mètres sur 9 ». « La mosquée fut construite sur une placette au cœur d'un quartier d'habitation. Son volume domine les maisons familiales aux alentours mais elle garde avec ces constructions un rapport de type "domestique" ».

La **Mosquée de Nambira**, village situé à 16 kilomètres plus au nord de la précédente, « est également de forme carrée d'environ 9 mètres sur 9. Le minaret est au milieu de la façade est dans une tour massive de forme conique. L'édifice comporte une salle de prière dans laquelle on entre par trois portes inscrites dans des porches : une au Nord, une au Sud et la dernière à l'Ouest, l'entrée des femmes. L'accès à la terrasse se fait par un escalier en bois le long de la façade Nord. Les contreforts sont très volumineux, de forme conique, et s'élèvent nettement au-dessus de l'acrotère[39] de la toiture-terrasse. Elle est construite sur un terrain qui se trouve aujourd'hui entre l'ancien village et l'actuel. Elle se trouve à l'écart des habitations et des autres équipements urbains ».

Selon une notice du Conseil international des musées et des sites, « la mosquée [de Nambira] fut créée par Sekou Traoré, qui avait été le premier imam. Elle est entretenue et restaurée par les fidèles de la communauté »[40].

39. Terme d'architecture pour désigner un muret situé en bordure de toitures terrasses.
40. http://www.icomos.org/risk/2001/cote2001.htm. Traduit de l'anglais. Date : 2001-2002.

On note que, pour ces trois dernières mosquées, relativement proches les unes des autres, le format est identique : plan carré de 8 ou 9 mètres de côté.

Les **deux mosquées de Kong** : « Dans la première moitié du XVIIIe siècle, la ville de Kong possédait plusieurs mosquées mais il n'en reste plus que deux : la petite mosquée datant du XVIIe siècle et la grande plus tardive. La petite mosquée n'est plus fréquentée mais elle continue d'être entretenue du fait de son statut symbolique dû à son ancienneté, […] et à sa proximité avec le cimetière des Imams. La Grande mosquée de Kong (Missiriba) fut détruite par Samory Touré aux environs de 1897 et reconstruite au début du XXe siècle à l'initiative de l'administration coloniale ». Elle a été restaurée en 1991[41].

Épilogue du dossier présenté à l'Unesco

La demande d'inscription au Patrimoine mondial de l'humanité de 2006 avait finalement été ajournée en raison de la crise politico-militaire qui frappait alors la Côte d'Ivoire, notamment au nord, coupé du sud à partir de 2002[42]. Elle a été reprise en 2015 par les autorités ivoiriennes. L'Agence ivoirienne de presse, puis les organes de presse nationaux s'en sont fait l'écho.

« Dans un communiqué transmis vendredi à l'AIP, l'OIPC (Office ivoirien du patrimoine culturel) indique qu'il procédera à un état des lieux exhaustif de ce type de mosquées, actualisera la base de données [de ?] leurs caractéristiques, sensibilisera l'opinion nationale et les populations locales à la préservation et à la sauvegarde des techniques de leur construction et de leur restauration. Ensuite, rédigera-t-il, le plan de gestion et de préservation de ces monuments religieux, élaborera-t-il le dossier d'inscription avant de soumettre le dossier d'inscription au Centre du Patrimoine mondial en 2017.

Après l'inscription de la ville historique de Grand-Bassam en 2012 sur la liste du Patrimoine mondial de l'Unesco, le ministère de la Culture et de la Francophonie a décidé de proposer les mosquées en série de type soudanais du Nord ivoirien, témoignage d'un savoir-faire ancestral, pour leur inscription sur la liste de l'Unesco.

Cette architecture vernaculaire en terre crue de grande valeur est un mode de construction séculaire bien vivant et dont le plus récent date de plus de cent ans. Ces joyaux sont menacés de destruction voire de disparition par l'action combinée du temps, des insectes, des micro-organismes, de la pluie, des sources d'abrasion et d'érosion, mais aussi par les inconduites de l'homme liées à la cupidité, la négligence, l'ignorance, les restaurations hasardeuses aux motifs de modernisme et de développement. De plus de

41. M. Camara, 2005 : 40, en ligne :,http://www.africa2009.net/common/reports/senegal05.pdf. (URL devenue inaccessible, octobre 1916).

42. La crise politique a commencé en 1999. Laurent Gbagbo est déclaré élu président de la République à l'issue d'une consultation contestée (un des candidats avait été tué et la candidature de deux autres invalidées sous des motifs qui prêtaient à discussion). En 2002, des militaires ivoiriens venus du Burkina fomentent une rébellion qui débouche sur l'occupation de la moitié nord du pays. Lors d'une nouvelle élection présidentielle en 2010, les deux partis en présence, ceux d'Alassane Ouattara et de Laurent Gbagbo, revendiquent la victoire. Les urnes donnent l'avantage au premier, en dépit des contestations juridiques du second. C'est le début d'une nouvelle crise et de violents affrontements. L'arrestation de Laurent Gbagbo, en avril 2011, met fin à la guerre civile.

trois cents dans les années 1920[43], on n'en dénombre aujourd'hui qu'à peine 19 répartis sur seize 16 localités.

L'inscription au Patrimoine mondial favorise un développement remarquable du tourisme local, une contribution notable au développement économique local par la création d'activités génératrice de revenus, la création d'entreprises qui emploient les jeunes, réduisant le chômage ou encore la réception éventuelle d'une assistance financière et technique de la part du Comité du patrimoine mondial afin de soutenir les activités de préservation de ce bien »[44].

Un autre organe de presse donne un compte rendu plus détaillé de cette dépêche et énumère les 19 mosquées dénombrées, avec les noms des villages, des régions, et parfois des préfectures : « Notamment les mosquées de Samatiguila (Kabadougou), Manhadiana au nombre de trois, Kaniasso (Folon), Kouto et Tengréla (Bagoué), Boron, M'Bengué et Nambira (Poro), Kaouara, Nafana, plus les [mosquées] de Kong (Tchologo), Bouna (Boucani), Sorobango (Bondoukou, Gontougo), Ganhoué (Ouaninou, Bafing), Tiéningboué (Mankono, Béré), Siana et Kani (Séguéla, Worodougou) »[45].

Devenues objets patrimoniaux, souvent lieux de mémoire, les mosquées « soudanaises » du Nord ivoirien, longtemps traitées en vestiges obsolètes, jouissent désormais d'une reconnaissance officielle de l'État et sont promues acteurs du tourisme.

Les tombes et lieux de pèlerinages

Il existe, dans le Nord ivoirien, des tombes qui attirent la visite de pèlerins. Elles sont souvent placées à proximité de mosquées, que le lieu de prière se soit développé à leur contact ou qu'il leur ait préexisté. Marty, qui compare avec d'autres sites prestigieux au Maghreb ou en Mauritanie, a tendance à en minimiser l'intérêt et l'importance. Il en donne une liste :

« Ici, pas ou peu de canonisation par la voie populaire, pas de souvenir et de culte au delà d'une génération, pas ou peu de visites et de pèlerinages, pas ou peu de reliques. […] On n'a donc à relever que quelques sépultures de saints personnages » : ce sont – dit-il – celles de Moussa Barhayorho à Koro, de Vakaba Touré à Odienné, de Youssoufou Kamarhaté à Bouandougou, de Salimou Morifong Bamba [sans doute Siamorifing Bamba] à Sialenga, « près de Gaouléka (cercle des Gouros) », et de cinq tombes de marabouts décédés à la fin du XIXe siècle à Bouna[46].

Les tombes les plus importantes à signaler sont celles de membres des lignages islamisateurs Baghayogho et Saghanogho. Du côté Baghayogho, Moussa Baghayogho, l'un des pèlerins fondateurs, à Koro, comme l'indique Marty ; et, du côté Saghanogho, un El-Hadji-Saghanogho (Sarhanorho), décédé à la fin du XIXe siècle, à Boron ; Muhammad al-ʿAfi, un ancêtre du lignage Saghanogho (milieu du XVIIIe siècle) à Koro ;

43. C'est une allusion implicite à l'ouvrage de Marty et à son décompte des mosquées du Nord ivoirien, au nombre de 300.

44. http://news.abidjan.net/h/535227.html : « Vers l'inscription des mosquées de type soudanais du Nord ivoirien au patrimoine de l'Unesco » (AIP, vendredi 20 mars 2015). D'après une dépêche de l'Agence ivoirienne de presse (AIP)

45. *La Voie,* 24 mars 2015 (http://fr.allafrica.com/stories/201504021397.html).

46. P. Marty, 1922 : 259-260.

Abbas (m. 1764), fils de celui-ci à Kani ; Muhammad al-Mustafa (m. 1776), petit-fils d'al-'Afi, à Boron ; Abbas (m. 1801), fils de Muhammad al-Mustafa, à Kong. Tous ces lieux suscitent, à des degrés divers, des visites locales.

Conclusion

Une analyse plus fine permettrait de développer cette carte des lieux sacrés islamiques du Nord ivoirien. Depuis Marty, une sorte de liste officielle des grandes mosquées historiques s'est pratiquement fixée, que nous avons, nous-même, reprise, et dont le rapport présenté à l'Unesco en 2006 s'inspire également. Ce rapport offre, par ailleurs, un diagnostic sur l'état des monuments et les différentes atteintes qu'ils ont subies, tels les effondrements, les abandons et les destructions (à l'époque où des bâtisses nouvelles aux toits en tôle ondulée étaient partout promues aux dépens des constructions anciennes). Cependant, l'effondrement spectaculaire du nombre des mosquées de type soudanais, qui passerait de 300 à 19, aurait besoin d'être davantage documenté. Un « état des lieux exhaustif » comme le demande l'OIPC en 2015 s'impose donc. Il y a une recherche à mener dans cette direction.

Conclusion générale sur le nord ivoirien islamique Essai de bilan

Des constantes peuvent être dégagées, en conclusion des quatre parties de ce parcours à travers l'histoire du « Nord-ivoirien » et celle des foyers islamiques qui y sont présents et actifs au début du XXe siècle. Partout, les pistes commerciales et les mobiles économiques commandent, au fil des siècles (XIVe-XXe), le mode d'installation des groupes Mandé venus s'implanter dans cette région, alors occupée majoritairement par des groupements Sénoufo[1].

Pour les populations de la boucle du Niger ou de la Haute Guinée, les terroirs du Nord ivoirien représentaient des « terres neuves » attractives. La dislocation progressive de l'empire du Mali (XVe-XVIe siècles), et les désordres qui l'ont accompagné, ont entraîné la mise en mouvement de groupes Mandé – commerçants, guerriers ou cultivateurs. Pour les commerçants à longue distance, la cola, qu'ils viennent se procurer auprès de courtiers locaux, au contact de la forêt et de la savane, constitue l'une des principales marchandises d'appel, ainsi que, dans l'est, les ressources en or (Lobi, Anno et Achanti).

1. Rappelons que le nom de « Sénoufo » est un terme exogène qui a fini par désigner, de façon générique, des populations apparentées, partageant des traits culturels communs, mais divisées en de multiples groupes, portant chacun son propre nom, et qui se distinguent aussi par des variations linguistiques. L'ensemble Sénoufo est formé de communautés rurales segmentaires, où quelques chefferies ont émergé comme celle de Korhogo. Les Senoufo utilisent, pour se désigner, le mot « Siéna ». Selon certaines traditions, ils seraient venus, eux-aussi, du Haut-Niger plusieurs siècles avant les Mandé, mais cette revendication d'origine, sur le modèle de celle des Mandé, est souvent considérée comme une construction du passé.

Ce n'est donc pas la diffusion de l'islam qui motive ces migrants – lesquels ne sont pas tous musulmans – et les met en route.

Cette circulation ouest-est, en provenance de l'espace de l'empire du Mali, en croise une autre, venue du nord. Des « échelles dioula » ont, en effet, pris leur essor sur les pistes au départ de la boucle du Niger, notamment de Djenné. En suivant la chronologie retenue par Wilks, ce sont Begho au XIVe siècle, Sya (Bobo-Dioulasso), Kong, Bouna et Wa aux XVe et XVIe, Boron et Bondoukou au XVIIe. La présence de musulmans le long de cet axe nord-sud, qui chevauche les frontières actuelles du Burkina-Faso, du Ghana et de la Côte d'Ivoire, remonterait donc, au plus tôt, jusqu'aux XIVe et XVe siècles. Les chronologies plus hautes ne sont pas sûres.

Dans ces escales et le long de ces itinéraires, les commerçants cultivent la solidarité islamique, qui est un garant pour la bonne marche de leurs affaires et un instrument de reconnaissance identitaire et de protection mutuelle, y compris face aux autres migrants Mandé non musulmans, avec lesquels ils entretiennent des relations où alternent complémentarités et échanges de services, mais aussi affrontements. C'est ainsi que des communautés musulmanes s'implantent et font souche le long des pistes, selon un modèle bien connu dans l'histoire du Soudan occidental.

Il faut attendre ensuite plusieurs siècles avant que ces premiers jalons d'islam prennent une forme plus organisée. Wilks, d'après les indications d'al-Hājj Marhabā, a montré comment, au XVIIIe siècle, les Saghanogho ont lancé un programme de rénovation religieuse le long de l'axe nord-sud, accompagné de la construction de grandes mosquées du Vendredi (« diamiou »[2]) dans les cités de la région : Kong en 1200 H./1785-6, Bouna en 1210 H./1795-6, et Bondoukou en 1212 H./1797-8. Autour de ces mosquées s'est développée une institution imamale dotée d'une autorité nouvelle.

L'aventure samorienne et la conquête coloniale entraînent une série de mutations. La ruine de Kong, à la fin du XIXe siècle et la dispersion des élites survivantes qui s'ensuit, fraye la voie à l'ascension de Korhogo, par ailleurs siège d'une chefferie Sénoufo qui s'islamise. Boron, ancien pôle de rassemblement pour les migrants et vieille métropole savante, devient un lieu de mémoire pour les lettrés tandis que Mankono prend le relais en devenant l'un des centres d'enseignement majeurs du Ouorodougou.

Du côté du Nord-Ouest, la diffusion de l'islam ne remonte guère plus haut que les XVIIe-XVIIIe siècles, mais le triangle des villes islamiques historiques, Samatiguila, Tiémé et Odienné (la dernière venue), va servir de plate-forme à un essaimage vers le sud.

Pistes du commerce et familles savantes, villes, quartiers et villages islamisés, mosquées et tombes quadrillent ainsi l'espace du Nord ivoirien et dessinent des réseaux de savoir et de sainteté. Des traditions rattachent, symboliquement et historiquement, les origines de l'islam dans la région à des pionniers dont la mémoire est célébrée, comme les Douze pèlerins, et les Baghayogho à Koro, pour le Nord-Ouest, ou les Saghanogho, notamment à Boron et à Kong, pour le Nord-Est.

De grandes familles, à la fois commerçantes et cléricales, se distinguent dans l'implantation de l'islam : ainsi, les Diabi (Diaby), les Silla (Sylla), les Touré et les Savané qui

2. Le terme arabe dont ce mot est issu est *jāmi'* (prononciation scolaire avec cas sujet final : jāmi'/u) avec la même signification.

rayonnent à partir du Nord-Ouest, tandis que les Timité dominent à Bondoukou et les Cissé à Bouna et en différents autres lieux. Plusieurs autres lignages, islamisés de longue date, jouent également un rôle actif dans l'organisation et l'encadrement des communautés : les Fofana, Kamaté (Kamaghaté/Kamaraté), Koné, Bamba, Konaté et Karamoko (à Mankono)[3]… Cette liste est loin d'être exhaustive.

Tombouctou et Djenné, voire Kairouan, représentent des villes-phares pour les musulmans du Nord ivoirien. Vers elles remontent nombre de chemins généalogiques, scolastiques, confrériques et commerciaux. Des sources d'inspirations architecturales en proviennent aussi, comme on l'a souligné. Les villes de Dia et de Djenné et la région du Macina sont fréquemment évoquées comme têtes de pont des pistes qui descendent vers le sud, comme berceaux de lignées savantes et comme points de départ de migrations familiales, de mouvements de lettrés, et aussi de maçons et de bâtisseurs de mosquées. L'islam du Nord ivoirien est donc, à certains égards, un prolongement méridional de celui de la boucle du Niger. Dafing et Marka, issus de vieilles diasporas Soninké, souvent en première ligne dans la propagation de l'islam comme dans l'essor des activités commerciales, ont servi d'intermédiaires dans ces transferts lents et progressifs de modèles culturels islamiques à travers un espace couvrant, si l'on fait référence au cadre géopolitique actuel, l'ouest de la boucle du Niger, l'ouest du Burkina Faso et le nord du Ghana et de la Côte d'Ivoire.

Au début du XXe siècle, la question confrérique est souvent posée par les sources coloniales. Nous avons observé, à partir de ces sources, une percée récente de la Tijaniyya, sans qu'il y ait, sur place, beaucoup de conflits apparents autour de cette nouvelle affiliation. La Tijaniyya est signe de *tajdīd,* de renouvellement de la foi. Elle est porteuse d'espoirs spécifiques de salut. Elle est facteur de diversification, et donc de changement et de débat dans le soufisme local. Cela n'en fait pas forcément une voie de « Jeunes Turcs » contre des « vieilles barbes » : on y trouve des notables issus de familles bien établies. Dans les situations locales, le passage à la Tijaniyya a probablement emprunté aussi à des lignes de « faille » préexistantes dans les familles et les communautés. Nous en avons noté quelques mentions fugaces. Cette implantation du tijanisme a certainement été facilitée, directement ou non, par les échos de la geste ʻumarienne/omarienne (bien que les écrits d'al-Hajj ʻUmar soient absents des inventaires de bibliothèques que nous avons analysés), mais elle emprunte aussi, comme on l'a remarqué à plusieurs reprises, à d'autres circuits. Sa propagation témoigne de l'intérêt pour une voie nouvelle dont la *silsila,* très courte, mène en quelques échelons jusqu'au Prophète lui-même et qui apporte de nouvelles assurances de salut. Au travers des différentes biographies parcourues, il semble bien que les adeptes de la Tijaniyya soient plus mobiles, plus ouverts au vaste monde et à de nouveaux horizons, notamment celui du pèlerinage à La Mecque, même s'ils n'en ont pas le monopole.

Cependant, dans nombre de cas, les musulmans du Nord ivoirien ne sont, en fait, affiliés ni à la Qadiriyya, dont la présence est plus ancienne, ni à la Tijaniyya. Les confréries, souvent simples réseaux de lettrés, ne bénéficient pas, au nord de la Côte d'Ivoire,

3. Les porteurs de plusieurs de ces *diamu* sont, le plus souvent, musulmans, mais ce n'est pas toujours le cas.

d'affiliations de masse, quand elles ne sont pas purement ignorées. Cela doit nous convaincre de relativiser, dans cette région et à cette époque, comme en d'autres, la passion administrative pour les classements confériques, et les statistiques officielles qui en découlent. C'est ce que nous avons fait en montrant les contradictions inhérentes à ces recensements, sans toutefois leur dénier toute validité. La critique des sources est ici d'autant plus nécessaire.

Tous ces lettrés sont des karamokos (enseignants) et ils tiennent école. « N'importe quel musulman, même non turbanné, peut ouvrir une école. Elle sera plus ou moins fréquentée, suivant sa plus ou moins grande réputation de science »[4]. Ces écoles transmettent aux enfants un ordre du monde, des règles sociales, des codes de bonne conduite, et elles ont, comme telles, un rôle structurant dans le groupe. Conformément aux instructions officielles, les chefs de postes et les administrateurs ont eu le souci de les dénombrer. Nous avons utilisé leurs statistiques annuelles, riches en informations diverses, sans accorder nécessairement aux chiffres une validité absolue.

Les fiches de renseignements individuelles, réservées à des personnalités qui jouissent d'une certaine notoriété, ont constitué une de nos principales ressources. L'un des faits saillants, qui apparaît à la lecture de ces notices, est le rôle d'alphabétiseurs en dioula, aujourd'hui un peu oublié, que les lettrés musulmans, ces « hussards »[5] de la culture arabo-islamique, ont joué dans les sociétés du nord de la Côte d'Ivoire. Marty y revient dans son chapitre sur l'enseignement. Il note que l'arabe parlé localement est, dans l'ensemble médiocre, et que la maîtrise de l'arabe littéraire est peu répandue, mais il souligne, en même temps, des exceptions notables : « Mamadou Soumaré, de Korhogo ; Kounandi Timité de Bondougou [Bondoukou] ; Saléa Cissé de Bouna ; Mamadi Karamorho de Mankono, et Lanzana Cissé de Tonhoulé ; ces marabouts sont arrivés à une connaissance très réelle de la langue, de sa syntaxe, de son esprit, allant même jusqu'à une explication rationnelle des textes, une recherche remarquable des racines et une véritable exégèse »[6]. Nous retrouvons, au passage, dans ce palmarès, les noms de personnalités dont nous avons détaillé la biographie.

Le développement de Marty qui suit, et qui porte autant sur la connaissance de la langue que sur l'utilisation de l'alphabet arabe, mérite d'être cité en entier. C'est l'un des rares qui fait le point de la situation linguistique dans les sociétés musulmanes du Nord ivoirien, de cette manière à la fois attentive et empathique :

[Si l'arabe parlé est souvent défectueux, au point que les gens] « n'emploient jamais l'arabe comme instrument de conversation, il n'en est pas de même – observe-t-il – de l'arabe écrit, qui est entré depuis longtemps dans la pratique courante. C'est ainsi que beaucoup de marabouts tiennent dans leur famille une sorte d'état civil et sont très exac-

4. P. Marty, 1922. : 251. Le turban est remis à ceux qui ont achevé un cycle d'études supérieures islamiques. Le titulaire porte le titre dioula de *namutigi* (litt. maître/porteur (*tigi*) du turban (*namu*).

5. Nous employons cette expression par analogie avec le surnom donné aux instituteurs laïques, en France : les « hussards de la République ». Charles Péguy, l'auteur d'une première version de la formule (1913), avait parlé de « hussards noirs », par référence à la couleur de l'uniforme des élèves-maîtres des Écoles normales d'instituteurs, en les comparant, probablement, aux « hussards noirs », qui composaient un escadron de cavalerie légère de l'histoire révolutionnaire. La couleur noire disparut ensuite de l'usage courant de cette formule.

6. P. Marty, 1922 : 266.

tement renseignés sur leur âge et celui de leurs enfants ; qu'ils enregistrent le montant des dots qu'ils versent pour eux-mêmes ou pour leurs fils. Ceux qui s'adonnent au commerce tiennent ainsi des rudiments de comptabilité. Il n'est pas rare, dit Chaudron[7], de voir certains d'entre eux porteurs de planchettes en bois, sur lesquelles ils marquent très exactement leurs itinéraires, leurs profits ou pertes, leur crédit et leur débit, les points où ils ont commercé, séjourné, et les prêts consentis ou non ; des renseignements sur les pays traversés, des noms de localités, de chefs indigènes, etc., enfin d'autres informations, dont eux seuls ont le secret, et qui expliquent si bien leur force morale dans le pays. La langue employée est généralement l'arabe, quelquefois le mandé. Les caractères employés sont toujours les caractères arabes. L'emploi de l'arabe écrit est donc constant dans la vie courante ; les marabouts s'écrivent souvent entre eux et excellent même à présenter dans des palabres, lorsqu'ils savent que l'Européen connaît la langue, des mémoires écrits dans un arabe plus ou moins correct, suivant la science de celui qui établit le document. En général, la plupart des musulmans, sinon tous, savent écrire l'arabe. Je ne veux point dire qu'ils connaissent la langue ; ils en connaissent quelques mots et lorsqu'ils sont embarrassés se servent de termes dioula, notés en caractères arabes, qu'ils font suivre de la mention « dans notre langue ». Ces mentions sont en général nombreuses, et c'est ainsi qu'on reçoit des lettres et rapports dans une langue extraordinaire, mais cependant compréhensible avec la double connaissance de l'arabe et du dialecte dioula. L'utilisation des caractères arabes pour la correspondance dioula et malinké tend d'ailleurs à se généraliser. Dans ces nombreuses lettres qu'échangent marabouts ou commerçants, il n'y a d'arabe que les formules de politesse, initiales et finales et les caractères. La langue elle-même est dioula »[8].

Ces observations, de la part d'un arabisant « fervent », sont d'autant plus précieuses que l'administration coloniale, puis les ethnologues jusqu'à une date récente, ont généralement fait le silence sur cette question de l'écriture en caractères arabes, pour des raisons de haute politique ou de choix épistémologique. On rapprochera ces constatations des travaux sur « les cultures écrites en Afrique »[9], qui viennent rappeler que, contrairement aux idées reçues et aux stéréotypes, les sociétés subsahariennes, selon des modalités qui leur sont propres, ont connu des usages de l'écriture. Jack Goody avait déjà ouvert la voie à partir du concept de *restricted literacy*[10], c'est-à-dire d'une *literacy* en arabe à caractère magico-religieux, centrée sur les actes de pouvoir et la gestion des biens et du commerce, et dotée d'un faible rôle comme instrument de communication. Ce concept était peut-être trop limitatif, ou adapté à des situations différentes. Nous sommes ici confrontés à une pratique de l'écriture beaucoup plus diffuse, d'abord d'une « écriture pour soi », de notations personnelles et intimes tout à fait profanes, liées à la vie quotidienne, qui correspondent à celles décrites par Aïssatou Mbodj à propos des

7. Le lieutenant Chaudron commandait la circonscription de Bouna en 1902. Il est le premier à avoir rédigé des travaux monographiques sur Bouna.

8. P. Marty, 1922 : 266-268.

9. C'est le titre d'un numéro des *Annales, Histoire, sciences sociales* (juillet-août 2009). Voir notamment l'introduction par Éloi Ficquet et Aïssatou Mbodj-Pouye : 751-764.

10. Voir Jack Goody, « Restricted literacy in Northern Ghana », 1958: 198-264. On peut traduire ici *literacy* par usage de l'écriture, ou niveau d'alphabétisation.

« cahiers » tenus en français par des personnes privées au Mali à une époque plus récente[11], mais aussi d'une écriture qui sert à la communication avec d'autres personnes par la voie de lettres et de messages écrits. Une telle pratique déborde alors largement l'espace réservé décrit par Goody.

Ainsi l'Afrique de l'oralité se double-t-elle, dans ces savanes, qui pouvaient pourtant sembler périphériques par rapport aux grands foyers de savoir religieux de la boucle du Niger, d'une Afrique de l'écriture en caractères arabes, dont les bibliothèques arabo-islamiques du Nord ivoirien et les usages de la vie courante signalés par Marty et les sources administratives de l'époque, portent témoignage. Nous en avons relevé de multiples exemples dans les fiches de renseignements individuelles.

En termes de bilan, il y a donc eu, sur quatre ou cinq siècles, une acclimatation des modèles islamiques à travers les savanes du Nord ivoirien. Peut-on parler de *Holy North* comme on l'a fait à propos du Nord Nigeria, héritier du califat de Sokoto ? Le Nord ivoirien est difficilement comparable. Marqués par l'héritage suwarien « pacifiste », les lettrés de la région sont restés étrangers à l'idéologie du jihad (les ouvrages des théoriciens du califat de Sokoto sont d'ailleurs complètement absents des bibliothèques que nous avons analysées). Ils ont même été, pour leur part, victimes, et non bénéficiaires, d'une sorte de jihad sans le nom ni l'appareil juridique, celui de Samori. Le califat de Sokoto avait unifié sous son autorité durable tout le nord du Nigeria actuel. Au contraire, le Nord ivoirien n'a jamais été unifié politiquement, si ce n'est par les entreprises destructrices samoriennes, et il a été constamment partagé entre plusieurs pouvoirs régionaux. Si nous considérons, plus particulièrement, les parties islamisées du Nord ivoirien, nous rencontrons des chapelets d'enclaves urbaines ou villageoises, qui communiquent entre elles le long des pistes. À la différence du Nord Nigeria, où l'islam a acquis une assise territoriale, il s'agit donc, dans le cas du Nord ivoirien, d'un dispositif de type réticulaire.

Faut-il d'ailleurs entretenir cette différenciation entre un « Nord » et un « Sud », et cela d'autant plus que ni l'une ni l'autre partie n'est homogène. On pourrait aussi bien distinguer un Nord Mandé et Sénoufo, un Sud-Ouest Krou, et un Centre et un Sud-Est Akan – puisque tels sont les grands ensembles culturels et linguistiques qui se partagent l'espace ivoirien[12]. Du point de vue de l'histoire de l'islam, il y a cependant, d'un côté, un ensemble de terres du Nord, détachées administrativement de la colonie du Soudan français (Mali) à la fin du XIXe siècle, qui avaient été exposées à de premiers contacts avec l'islam à partir du XIVe siècle, et, de l'autre, un Sud, où l'islam n'a pénétré, pour l'essentiel, qu'à la faveur de l'occupation coloniale, laquelle a joué, involontairement, le rôle de facilitateur et d'accélérateur. Ce double décalage spatial et chronologique justifie donc cette distinction faite entre Nord et Sud. On se gardera cependant de solidifier ce Nord

11. Aïssatou Mbodj-Pouye, « Tenir un cahier dans la région cotonnière du Mali. Support d'écriture et rapport à soi », *Annales, op. cit.*, 2009 : 855-885.

12. Marty avait retenu une autre tripartition. « La Côte d'Ivoire se partage géographiquement en trois grandes zones », écrit-il (p. 2) : « La région côtière, la savane soudanaise, la zone sylvestre » (pp. 2-3). Le plan de son ouvrage est articulé autour de ces trois zones, d'importance inégale, chacune correspondant à un « Livre ». Livre I. La région côtière (pp. 7-36). Livre II. La zone sylvestre (pp. 37-76). Livre III. La savane soudanaise (pp. 77-443). La « savane soudanaise » occupe la place principale. La diffusion de l'islam en « zone sylvestre » est encore très réduite.

et ce Sud comme deux entités radicalement distinctes. En dépit de la guerre civile du début du XXIe siècle, qui a revêtu certains aspects d'un conflit Nord/Sud, l'une et l'autre partie ont été mises, depuis la formation de la Côte d'Ivoire, en continuité l'une avec l'autre.

Nous allons précisément examiner de quelle manière ces « échelles dioula » et ces foyers musulmans du Nord ivoirien, placés en position d'intermédiaires avec le monde islamique soudano-sahélien, mais souvent minoritaires dans leur espace local, vont prolonger leur « toile » jusqu'au centre et au sud de la Côte d'Ivoire.

5e partie
Le passage au sud

Le passage de l'islam au sud de la Côte d'Ivoire est inséparable, à nouveau, du mouvement commercial et de la conjoncture économique et politique. Dans son entreprise de contrôle et d'exploitation du territoire, le régime colonial a renforcé les échanges entre des régions, notamment celles des savanes du Nord et de la forêt, qui entretenaient jusqu'alors des relations restrictives faites de prudence et de méfiance. Les colporteurs musulmans risquaient leur vie en s'aventurant sur les pistes du sud sans précaution[1]. La « paix coloniale », les efforts de rentabilisation économique de la colonie, le percement de grandes pistes et celui de la voie ferrée sud-nord, puis l'essor des transports routiers, eurent des effets d'accélération sur toutes les communications intérieures. Ces conditions nouvelles activèrent le mouvement des personnes.

> « Ce mouvement s'inscrit dans une histoire sous-régionale où islam et négoce ont toujours été intimement liés et se sont mutuellement renforcés. Le commerce fournissait aux clercs l'assise économique nécessaire à leur expansion tandis que l'islam apportait aux marchands un cadre idéologique communautaire qui, suivant de près les grandes routes du commerce à distance, sécurisait les échanges interrégionaux. Éloignés des foyers septentrionaux qui leur donnèrent naissance, spatialement dispersés afin de mettre en contact des aires de production complémentaires […], les groupes marchands ont fait de la religion musulmane l'élément principal, voire exclusif, de leur cohésion interne. De plus, les communautés commerçantes trouvèrent dans l'islam le signe d'une altérité qui leur permettait de s'abstraire des obligations sociales liées à l'économie rurale, et les autorisait ainsi à pratiquer l'échange »[2].

Marty souligne en outre, pour expliquer ces migrations, le désir des commerçants du Nord d'échapper au portage, une des corvées imposées aux populations par l'admi-

1. «… l'intrusion des colporteurs soudanais dans ces régions est antérieure à notre occupation. Ils parcouraient le pays dans le but de faire du commerce par échange, vendant du sel, des bœufs, contre les produits du sol. Ils redoutaient les attaques des habitants, marchaient par bandes de 150 à 200, payaient tout ce qu'ils prenaient pour vivre, même l'eau. Les indigènes en firent cependant des massacres » (P. Marty, 1922 : 61).

2. E. Grégoire et P. Labazée, 1993b : 25.

nistration coloniale, « en faisant du commerce, en voyageant, en désertant leurs villages pour s'installer au milieu de la population flottante des centres placés sur la voie ferrée. De là, la dépopulation momentanée de nos centres musulmans. Elle est énorme dans certains : à Mankono, à Kong, à Korhogo, à Bondoukou, etc., la moitié au moins de la population musulmane est en permanence absente de son village »[3]. Launay met cependant en doute l'importance de cet autre facteur pour expliquer ces déplacements des marchands du Nord[4].

Plus déterminante, comme nous l'avons déjà souligné, est la manière dont le pays Sénoufo a servi de réservoir de main d'œuvre[5] pour la première mise en exploitation de la « Côte d'Ivoire utile », celle du sud. Entre 1925 et 1930, le doublement des surfaces exploitées au sud pour les plantations de café et de cacao avait accéléré la demande privée de travailleurs du nord, qui venait s'ajouter à la demande administrative. Ces prélèvements sur la population, on l'a vu, furent particulièrement importants dans les années 1928-1930[6], avec un taux de retour inférieur à la moitié[7]. Ils se poursuivirent dans les années 1930 et s'accélérèrent au cours de la Seconde Guerre mondiale. Ceux qui se fixaient sur place trouvèrent chez les Dioula, venus, comme eux, du nord, des structures de convivialité et de solidarité, et nombre de ces travailleurs venus du Nord, qui étaient, à l'origine, animistes, allaient, dans ces conditions, devenir musulmans et grossir les effectifs des nouvelles communautés locales.

« Ces nouvelles villes, écrit Launay, engendraient l'émergence d'une culture « jula » musulmane urbaine et migrante. Elles attiraient non seulement des commerçants mais aussi des clercs […] L'échelle d'un tel mouvement pendant la période coloniale était sans précédent, et le centre de gravité de cette culture musulmane glissa rapidement des vieux centres d'enseignement aux nouvelles villes coloniales »[8].

Bien plus, cette descente de la culture musulmane vers le sud entraîna des effets en retour à partir des conversions des Sénoufo en migration.

« Paradoxalement – poursuit Launay – ce fut l'émergence des nouvelles communautés musulmanes dans le sud de la Côte d'Ivoire […], qui devait mener à l'islamisation d'un grand nombre de Senufo originaires de Korhogo. La nature composite des communautés "jula" dans les nouvelles villes permit l'assimilation relativement facile des individus. L'appartenance (ou, dans le cas des "infidèles" comme les Senufo, la conversion) à l'islam était une condition nécessaire pour l'adhésion à ces communautés, et, par là, à l'entrée dans la majeure partie du secteur du marché informel des économies urbaines bourgeonnantes […] L'islamisation des Senufo allait main dans la main avec leur urbanisation »[9].

C'est donc dans ces terres du Sud que se forge une nouvelle société musulmane, dynamique, faite d'apports multiples et de brassages, en mouvement et renouvellement

3. P. Marty, 1922 : 453.
4. R. Launay, 1997 : 427.
5. Voir le chapitre 3.
6. Voir R. P. Anouma, 2005 : 339-340, qui parle de 7 à 10 % par an.
7. *Ibid*. Désertions, décès et installations sur place expliquent ce déficit des retours.
8. R. Launay, 1997 : 428.
9. R. Launay, 1997 : 428-429.

constants. Il n'y a pas seulement flux du nord vers le sud, comme s'il s'agissait d'un simple glissement, mais recomposition, avec des effets en chaîne, d'une nouvelle frontière islamique, faisant suite à celle qu'avait constituée le « Nord ivoirien » lui-même plusieurs siècles auparavant. Comme l'écrit Marie Miran, « un islam moins empreint de variations locales, c'est-à-dire un islam moins typiquement d'Odienné ou de Korhogo par exemple, faisait place à un islam de plus en plus génériquement "Dioula". Cette nouvelle tradition islamique s'inventait en Côte d'Ivoire méridionale et influença en retour, avec un décalage dans le temps et non sans résistance, le Nord du pays »[10].

Le brassage des migrants créa un nouvel idiome islamique commun, qui dépassait les particularismes d'origine, souvent ruraux, et se fondit dans un creuset urbanisé. « À travers ce processus d'adaptation, écrit Launay, une certaine homogénéisation de la pratique se fit jour, paradigme nouveau qui affaiblit, quand il ne les élimina pas complètement, les particularités de ces différents groupes. Par exemple, les danses spéciales pendant le ramadan cessèrent d'être la marque distinctive d'une identité musulmane, alors que les sermons funéraires prononcés le quarantième jour après un décès devinrent une partie de la pratique musulmane courante, diffusée justement à Korhogo à partir de Daloa, plus au sud »[11].

Afin d'analyser les mécanismes de mise en place de ces implantations méridionales en leur donnant un cadre géographique plus précis, nous prendrons à nouveau comme repères les systèmes fluviaux et les grands axes de circulation déjà évoqués :

- à l'ouest, dans les bassins du Cavally et du Sassandra, Odienné, Mankono et Séguéla exercent leur influence sur les sociétés Dioula qui s'organisent le long des pistes menant vers le sud. Des quartiers Dioula naissent, comme à Toulépleu, Daloa et Gagnoa.
- au centre, les flux s'articulent autour du Bandama, de la voie ferrée et de la route Abidjan-Bouaké. Au nombre des principales escales en direction d'Abidjan figurent Bouaké, Toumodi, Tiassalé et Agboville. Bien qu'il soit décentré par rapport au Bandama et aux axes ferroviaires et routiers nord-sud, Korhogo est le principal pôle septentrional dans ce « compartiment ».
- à l'est, par la trouée du Comoé, axe traditionnel de passage des caravanes, se diffusent des influences venues de Bondoukou, Kong, Dabakala qui descendent vers Abengourou, Adzopé, et les premières capitales de la colonie, Grand-Bassam et Bingerville.
- enfin, ces capitales et les centres voisins (tels Dabou et Aboisso) voient arriver, par la côte, des soldats ou des commerçants musulmans venus du Sénégal, du « Soudan français » (Mali) et de Guinée, qui rayonnent ensuite vers l'intérieur et dont une partie fait souche sur place et contribue à animer les premières communautés musulmanes de cette zone.

10. M. Miran, 2006 : 49.
11. R. Launay, 1997 : 428.

Il s'agit là d'un schéma d'ensemble qui ne s'applique pas mécaniquement. Les influences s'entrecroisent et ne s'exercent pas toujours selon une logique strictement méridienne. D'autre part, l'ensemble du système est irrigué par des flux qui remontent bien au-delà du Nord ivoirien et proviennent, outre les pays que nous venons de citer, de Mauritanie, de Haute-Volta (Burkina Faso), de Gold Coast (Ghana), voire du Niger et du Nigeria. Ces flux peuvent transiter par le Nord ivoirien ou, de plus en plus, atteindre directement les nouvelles villes du Sud. Ainsi se constitue un espace méridional islamisé, qui est le réceptacle de l'ensemble de ces mouvements à moyenne ou longue distance et où se mêlent main d'œuvre pour les plantations coloniales, commerçants attirés par les nouveaux marchés, migrants à la recherche de terres à cultiver et clercs à mi- ou à plein temps qui accompagnent leurs compatriotes et parents. C'est de cette manière que ce nouvel islam ivoirien essaime au sud et fixe ses attaches dans cette partie du pays.

Cette diffusion atteint aussi, de façon plus lente, les populations autochtones. Elle se fait « de bouche à oreille », par l'exemple, la convivialité, la vente de talismans, la prière en public, les rapprochements matrimoniaux locaux, le prestige d'un marabout enseignant, et celui du colporteur ou du commerçant qui apporte des produits rares. C'est de l'humble vie quotidienne dont il est ici question et qui, par nature, laisse peu de traces.

Quelles sont nos sources sur ce nouvel islam ivoirien ?

Nous allons retrouver les sources écrites habituelles (rapports politiques périodiques, fiches de renseignements individuelles, statistiques d'écoles coraniques ou d'affiliations confrériques). Nous avons déjà dit, et démontré, l'intérêt de leur contenu, mais comme nous avons pu le constater, leur discours est porteur de jugements de valeur sur les personnes, en fonction de leur degré supposé de loyauté, quand il n'est pas dominé, dans les cas limites, par un paradigme conspiratif comme grille de lecture du fait islamique. Cela est sans doute encore plus vrai dans le Sud où les musulmans sont mobiles et où les administrateurs, faute d'une pratique habituelle des « Affaires musulmanes », sont prompts à imaginer des scénarios menaçants. Une question-clé se pose, en particulier, à l'administration coloniale dans les cercles du Sud : dans ces terres animistes, doit-elle traiter les musulmans comme les agents potentiels d'une islamisation indésirable à laquelle il conviendrait de faire barrage, ou comme des interlocuteurs utiles, à la fois auxiliaires économiques et tenants d'une religion plus « civilisée » opposable aux pratiques animistes jugées barbares ou obscurantistes ? Les deux « écoles » vont alterner, et parfois se mêler, selon les moments, et selon les gouverneurs et les administrateurs en poste, sans qu'une réponse cohérente et définitive soit trouvée. Les rapports officiels pourront s'en ressentir. Il convient donc y être attentif.

On ajoutera une autre source écrite, plus spécifique, pour ces régions non musulmanes. Il s'agit de la liste des assesseurs musulmans des tribunaux de cercles et de subdivisions, dits aussi du 1er ou du 2e degré, juridictions locales qui traitent le plus habituellement des litiges et délits mineurs (affaires civiles et correctionnelles). La présence (consultative) de musulmans dans ces organismes témoigne de l'existence d'une communauté locale suffisamment nombreuse pour que l'administration coloniale ait décidé d'en tenir compte et d'en rechercher une représentation dans ces instances. La compo-

sition de ces tribunaux permet d'identifier les notables reconnus à ce titre par les autorités. Leur nom est publié au *Journal officiel* de la colonie, ce qui donne lieu à des listes souvent fastidieuses et lacunaires, mais où le souvenir de ces personnages est conservé, avec quelques précisions éventuelles sur leurs positions locales. Ils composent ce que nous pourrions appeler « l'élite coloniale musulmane » : ses membres jouissent d'une réputation dans leur communauté, le plus souvent acquise dans la réussite commerciale, et ils participent à l'ordre colonial, en occupant un poste qui fait d'eux des intermédiaires avec les autorités françaises. Leur marge de manœuvre est faible, mais leur entregent et leur prudence consolident leur statut et leurs affaires et en font des interlocuteurs, et donc des médiateurs, désignés. Nous les retrouverons dans la plupart des cercles du sud de la colonie, occupant ces fonctions « de proximité » dans l'entre-deux du pouvoir colonial et de la société musulmane. La plupart du temps, ces assesseurs musulmans ne sont pas des hommes de religion (à l'exception de quelques almamys), mais ils assurent la représentation de leurs coreligionnaires et se font les interprètes de la « coutume musulmane » lors des affaires présentées au tribunal. Les plus importants d'entre eux ont fait l'objet de signalements dans les rapports trimestriels, ou autres, et dans les fiches de renseignements individuelles, ce qui permet d'accéder, à leur sujet, à des informations biographiques plus développées.

Le contrôle postal et douanier apporte aussi, dans les cercles du Sud, une source supplémentaire d'information. L'identification des livres imprimés en arabe reçus par les « indigènes » est une des préoccupations constantes de l'Administration. Un livre arabe n'est pas un objet anodin, car il est toujours jugé potentiellement subversif. Sa remise aux destinataires relève d'une procédure longue : entre l'identification des ouvrages, qui nécessite le recours à un interprète au chef-lieu de la colonie, voire un envoi au service des Affaires musulmanes, à Dakar, et l'acheminement final des livres, il peut s'écouler ainsi plusieurs mois. Mais cette procédure laisse à l'historien des noms de destinataires qui, pour la plupart, sont des enseignants, responsables ou « piliers » de mosquée. Ainsi apparaissent, à l'occasion de ces contrôles, des listes de personnages directement engagés dans l'enseignement et la diffusion de l'islam en différents points de la colonie, et cela plus spécialement au sud, car c'est par les ports du sud que ces ouvrages arrivent. La circulation de livres imprimés introduit une nouvelle forme d'écriture : aux manuscrits rares et onéreux dont les clercs du nord avaient l'usage venaient se substituer des ouvrages imprimés beaucoup plus accessibles par leur nombre et par leur prix, à la disposition des musulmans installés dans le sud, qui les avaient commandés par la poste, ou qui les achetaient dans les boutiques des compagnies commerciales européennes.

À côté de ces sources écrites, nous avons eu recours à des témoignages oraux. Ce sont des souvenirs personnels recueillis auprès de personnes, encore vivantes à la fin des années 1960, et qui furent engagés dans cette grande mutation, à la fois sociale et géographique, que nous allons décrire. Leurs déclarations apportent un éclairage plus fin des situations, ainsi qu'une information « de l'intérieur » sur les conditions de la naissance de ces nouvelles communautés musulmanes.

Dans ces sociétés musulmanes du Sud, à côté des Dioula, au sens large du terme[12] – qui se caractérisent, entre autres, par l'usage d'une langue mandé –, nous allons croiser des Sénégalais et des Haoussa auxquels la qualification de « Dioula », de ce point de vue, ne convient pas. On fera donc un emploi sélectif des termes en distinguant : le commerçant dioula (auquel nous n'attribuons pas de majuscule, le mot qualifiant son activité marchande)[13], le Dioula, originaire du Nord, et ethnicisé comme tel, avec lequel le Sénoufo, vu du sud, est souvent assimilé et confondu, et les musulmans d'autres origines, dont les réseaux, éventuellement concurrents, apportent une nouvelle diversification : on verra ainsi des mosquées « Dioula » s'opposer à des mosquées « sénégalaises ». Nous rencontrerons aussi quelques mosquées qualifiées de Haoussa en raison de leur origine.

12. D'abord appliqué aux seuls commerçants, le terme « dioula » est devenu, au sud, un ethnique générique englobant tous les originaires du Nord, y compris les Sénoufo. Il a fini, en outre, par devenir une catégorie politiquement « chargée » dans le contexte des luttes politiques contemporaines.

13. Nous retrouvons le même usage et la même distinction orthographique dans Marty : « Les Dioula, au sens ethnique du mot, et les dioula, colporteurs de toutes origines » (1922 : 3).

16

La diffusion des écrits arabo-islamiques en Côte d'Ivoire à partir du sud (1908-1933)

L'écrit en langue arabe va nous servir de lien avec ce qui précède. Sous cet intitulé, nous allons considérer deux types de productions assez différentes : les imprimés en langue arabe et les lettres-circulaire manuscrites en arabe. Les premiers représentent une forme moderne du livre (s'y ajoutent, au fil du temps, brochures, journaux, affiches etc.), les secondes relèvent de pratiques de type ésotérique. Les deux ont pour effet commun de renforcer la présence de la langue arabe et, par voie de conséquence, d'attirer l'attention de l'administration coloniale.

Le contrôle des imprimés en langue arabe

Le livre imprimé en arabe est, en Côte d'Ivoire, à cette époque, une nouveauté. Ce n'est plus un livre manuscrit. Il ne provient pas des pistes terrestres du commerce transsaharien et soudano-sahélien, mais des ports du sud, Assinie et, surtout, Grand-Bassam. Ces imprimés irriguent d'abord les communautés musulmanes du Sud et du Centre. L'arrivée de ces ouvrages imprimés en langue arabe introduit un nouvel accès à la culture arabo-islamique. Les imprimés sont moins chers que les copies de manuscrits. Une relative abondance fait suite à une certaine rareté de l'écrit. Ces arrivages de livres et autres imprimés (brochures, affiches, lithographies) dans une langue inconnue de l'administration locale, et, qui plus est, en concurrence avec le français, suscitent, de la part des autorités, des réactions de méfiance et une volonté de contrôle.

Les informations réunies par les administrations concernées vont nous permettre de connaître l'origine et la nature de ces ouvrages, du moins lorsqu'elle est établie, ainsi que l'identité de leurs destinataires, tous situés dans la partie méridionale et centrale de la Côte d'Ivoire. Certains de ces ouvrages, achetés par des colporteurs dans les maisons de commerce du Sud, devaient aussi remonter vers le Nord, mais nous manquons de traces à ce sujet. Pour contrôler cette diffusion, les autorités ont maintenu une forte vigilance à la source, c'est-à-dire dans les ports de la colonie.

La mise en place du contrôle administratif

Le contrôle administratif incombait au Service des Douanes, à Grand-Bassam, qui en référait aux bureaux du Gouvernement à Bingerville, et ces derniers aux services du Gouvernement général, à Dakar. Le Gouvernement général de l'AOF avait, en effet, très tôt, alerté les différentes colonies au sujet de la circulation de ces imprimés. Dans une lettre de 1908 qui va nous servir de point de départ chronologique, Nebout, alors lieutenant-gouverneur de la Côte d'Ivoire par intérim, déclare, en réponse, précisément, à une demande de Dakar à ce sujet, qu'après s'en être enquis « auprès de tous les receveurs et gérants des Postes et Télégraphes de la colonie », « aucun indigène habitant la Côte d'Ivoire, ne reçoit de publication imprimée en langue arabe »[1].

Le Gouvernement général continue à s'inquiéter d'éventuelles activités de propagande en langue arabe et diffuse une « circulaire confidentielle », en date du 16 novembre 1911, « relative aux mesures à prendre pour empêcher l'introduction dans la colonie des publications séditieuses en langue arabe »[2]. Le 26 décembre 1911, une nouvelle circulaire est envoyée par le Gouvernement général concernant « la vente de brochures arabes »[3].

La réaction de l'administration de Côte d'Ivoire est d'abord assez lente. Le 26 janvier 1912, répondant à la circulaire du 16 novembre précédent, le gouverneur de Côte d'Ivoire annonce qu'il transmet les instructions « à MM. les chefs des Services de la Poste et de la Douane qui auront à en assurer l'observation rigoureuse »[4], mais cela reste encore au stade des déclarations d'intentions. En avril 1912, en réponse à la circulaire du 26 décembre, et grâce à la remontée des rapports demandés aux services, de premières informations sont transmises par Bingerville :

> « À part quelques envois faits par la Poste […], les documents de langue arabe sont vendus dans les cercles de la Côte d'Ivoire par des marchands ambulants. Ces derniers se fournissent en général, soit à Dakar à la Maison Banouna Frères, ou chez le nommé Hadj Mohammed ben Djelloul, sujet marocain, soit à Lagos chez le nommé Hadj Ali, sujet haoussa ayant fait le pèlerinage de La Mecque.

1. ANS, 19 G 4, Lieutenant-Gouverneur Nebout au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, le 16 mars 1908.
2. ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 26 janvier 1912. Cette réponse fait mention de la circulaire du 16 novembre 1911 et en reprend les termes.
3. ANS, 19 G 25, Lettre du Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, le 22 avril 1912. Cette réponse fait mention de la circulaire du 26 décembre 1911 et en reprend les termes.
4. ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 26 janvier 1912.

> Je crois devoir vous signaler spécialement l'existence de ces deux derniers musulmans car je crains que, sous le couvert de la vente de brochures arabes, ils ne se livrent à une propagande hostile à notre influence »[5].

Cette lettre de 1912 ne contient finalement aucune indication précise sur ceux qui diffusent effectivement les ouvrages en Côte d'Ivoire. Les commerçants musulmans nommés, jugés suspects sur simple présomption, sont localisés à Lagos et à Dakar.

L'année suivante, en 1913, des mesures administratives sanctionnent un colporteur sénégalais du nom de Mahmadou Seck, trouvé en possession d'imprimés arabes et refoulé en Guinée :

> « Ouolof Mahmadou Seck trouvé porteur placards[6] arabes prétend avoir reçu placards pour vente du nommé Ibrahima Mbaye, marchand pagnes Conakry. Mahmadou Seck embarquera 27 courant pour Conakry »[7].

Ce colporteur a fait l'objet, la même année, d'une fiche de renseignements[8] que nous examinerons dans la section consacrée à Bingerville, au chapitre 25. Notons déjà que, selon cette fiche, Mahmadou Seck « ne parle ni n'écrit l'arabe et ne comprend pas le français ». Sans doute, si cela est exact, lisait-il un peu d'arabe et connaissait-il l'orientation générale des ouvrages qu'il vendait, même s'il n'en maîtrisait pas le contenu. Ce n'était d'ailleurs nullement incompatible avec son commerce. Il suffisait que les lettrés musulmans intéressés, ses clients, reconnaissent les ouvrages proposés.

Les procédures de contrôle

Dans la période qui précède la Grande Guerre, la crainte d'une entente entre la politique « panislamique » du sultan ottoman et l'expansionnisme « pangermanique » de l'Empire allemand domine la politique étrangère de la France au Maghreb et en Afrique. La langue arabe était jugée d'autant plus menaçante que peu d'administrateurs français en AOF, surtout dans les cercles du Sud, étaient en mesure de la lire, et donc de contrôler les écrits. En Côte d'Ivoire, l'arabe est une langue étrangère à laquelle seuls des musulmans lettrés, et, parmi eux, notamment, des Sénégalais, ont accès. L'administration coloniale en Côte d'Ivoire n'est pas préparée à gérer cette littérature importée. Elle ne dispose pas, en particulier, d'interprète qualifié et doit adresser à Dakar les documents en langue arabe interceptés par la Poste et la Douane.

La correspondance privée n'échappe pas, non plus, à cette vigilance. À titre d'exemple, on peut citer un échange significatif entre Bingerville et Dakar. Fin 1915, le

5. ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 22 avril 1912. Ces informations seront reprises par Marty. Nous en reparlerons.

6. Terme ancien qui désigne des affiches, des planches ou des tableaux.

7. ANCI, XIII-45-2/30, Télégramme officiel, Gouverneur de Côte d'Ivoire Angoulvant au gouverneur de Guinée à Conakry, Bingerville, 17 avril 1913.

8. ANS, 5 G 64, cercle des Lagunes, poste de Bingerville, fiche de renseignements ouverte le 16 avril 1913 au nom de Mahmadou Seck.

lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire écrit à Dakar : « J'ai l'honneur de vous adresser ci-inclus aux fins de traduction quatre lettres écrites en arabe, dont les destinataires résident à Aboisso et Tiassalé. En raison de la nombreuse correspondance en arabe adressée à des indigènes résidant dans la colonie, et de l'absence de tout traducteur au chef-lieu, je vous serais obligé de vouloir bien me faire connaître si je dois continuer à intercepter toutes les communications de ce genre et vous les transmettre en vue de leur traduction »[9].

Le Service des Affaires musulmanes du Gouvernement général, que dirige Marty depuis 1913, n'a trouvé dans leur contenu que « des sujets personnels ou commerciaux » et se plaint du zèle de Bingerville : « Pour l'avenir, il me semble inutile d'envoyer à Dakar des correspondances de cette nature en raison du retard nécessairement très long que cette mesure apporte à la remise aux destinataires et du préjudice peut-être ainsi occasionné aux correspondants. Il est présumable d'ailleurs que, si de tels écrits étaient de nature subversive ou compromettante, leurs auteurs ne les confieraient pas à la poste ». Dakar conseille, en conclusion, à Bingerville de s'attacher les services d'un interprète : « Si, cependant, vous estimez utile d'exercer une surveillance sur les correspondances en caractères arabes, vous pourriez adjoindre au personnel indigène de vos bureaux un interprète d'arabe, qu'il vous serait possible de recruter parmi les indigènes musulmans, notamment ceux originaires du Sénégal habitant votre colonie »[10].

La remarque était d'autant plus appropriée que, dans ce cas, les destinataires de ces courriers étaient très probablement des commerçants sénégalais, nombreux dans ces deux villes, bien que leurs noms ne fussent pas mentionnés dans le dossier. En effet, l'une de ces lettres – était-il indiqué – était « rédigée en ouolof » (en caractères arabes).

Cette divergence entre les deux administrations, que ce soit pour les correspondances ou les livres, ne va pas cesser pour autant. Huit ans plus tard, après que Marty ait quitté ses fonctions à Dakar (en 1921), on en est au même point. Fin 1923, le Gouvernement général réitère donc ses observations : « … Je vous recommande de vouloir bien ne me communiquer à l'avenir que les ouvrages qui vous sembleraient suspects. La circulation des Korans, des traités d'histoire, de littérature, de jurisprudence, ne saurait nous porter ombrage. Il convient de ne pas retarder outre mesure la livraison de ces publications, surtout quand elles proviennent d'une maison d'édition française »[11].

À quoi le gouverneur de la colonie répond :

> « Par lettre du 15 novembre 1923, vous avez bien voulu attirer mon attention sur l'intérêt qu'il y aurait à ne vous communiquer à l'avenir que les ouvrages qui sembleraient suspects, pour ne pas retarder outre mesure la livraison de publications inoffensives. Tout en reconnaissant la justesse et l'opportunité de

9. ANS, 19 G 4, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire (2e Bureau, Affaires politiques et indigènes) au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 6 décembre 1915. Les quatre lettres mentionnées ne figurent pas au dossier. Elles ont fini par être remises à leurs destinataires.

10. ANS, 19 G 4, Gouverneur général au Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 5 janvier 1916 – Signé : Clozel.

11. ANS, 19 G 25, Gouverneur général à Gouverneur de Côte d'Ivoire. Dakar, 15 novembre 1923 – Signé : Carde. Nombre d'ouvrages étaient, en effet, commandés à des librairies d'Alger, telle celle de Roudoci Kaddour dont nous allons reparler.

> votre observation, j'ai l'honneur de vous rendre compte qu'il ne m'est guère possible de faire procéder à ce contrôle préliminaire, aucun de mes fonctionnaires ne connaissant la langue arabe. Je crois donc préférable, même au prix d'une perte de temps et d'un travail supplémentaire, l'envoi pour examen et visa à Dakar des ouvrages en caractères arabes que je ne puis faire examiner ici »[12]

Il y a donc, autour de ces ouvrages en arabe, un dialogue vain à distance entre les services : ceux des Affaires politiques, à Bingerville, initialement sensibilisés par Dakar au danger éventuel des écrits arabes, qui prennent leurs précautions en conséquence et font remonter tous les documents interceptés, et ceux des Affaires musulmanes, à Dakar, débordés par ces envois, qui rappellent régulièrement, en retour, l'inutilité d'une partie de ces expéditions.

Ces allers-retours bureaucratiques ont au moins le mérite de rassembler des informations sur les contenus de ces imprimés. Nous les analyserons un peu plus loin.

Les enregistrements du service des douanes à Grand-Bassam (années 1920 et 1930)

À l'issue de la Première Guerre mondiale, la crainte du panislamisme a fortement régressé. L'empire ottoman s'est disloqué. La France, qui a reçu la tutelle de la Syrie et du Liban, est désormais une grande puissance « musulmane ». Le gouvernement français a fait construire à Paris une Grande mosquée, geste symbolique de remerciement aux combattants musulmans de la Grande Guerre et signe visible de ce protectorat des musulmans que la France ambitionne d'exercer dans ses terres d'islam d'Afrique et d'Asie. L'inauguration de cette mosquée officielle a lieu en 1926 en présence du sultan du Maroc. À la surveillance tatillonne des années 1910 succède, dans les années 1920, une politique plus élaborée selon laquelle, comme l'écrivait le gouverneur général Carde en 1923, la circulation des ouvrages religieux « ne saurait nous porter ombrage »[13]. La surveillance devait désormais se faire plus discrète et plus souple et l'Administration tirer parti de ces nouvelles sources d'informations qu'offraient les arrivages de livres en arabe.

Dans une circulaire à toutes les colonies de l'AOF, en décembre 1923, Carde fixe les nouvelles orientations en ces termes :

> « Le contrôle des publications étrangères qui transitent par Dakar a permis de remarquer l'importance croissante en nombre et en qualité des ouvrages arabes qui parviennent en AOF à l'adresse des indigènes. En dehors des Korans, on voit passer de nombreux traités de grammaire, de droit, d'histoire, de philosophie etc.
> Le développement de la culture arabe est un facteur qu'il convient de ne pas négliger car il peut influer sur l'évolution des milieux musulmans et précipiter

12. ANS, 19 G 25, Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 14 décembre 1923.
13. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Gouverneur de Côte d'Ivoire. Dakar, 15 novembre 1923.

ceux-ci vers une islamisation plus profonde. Il serait intéressant de suivre la courbe des importations qui alimentent la diffusion de cette culture.
Je vous serais en conséquence obligé de vouloir bien me communiquer les renseignements que vous pouvez posséder sur l'importance de ces importations depuis la guerre, et prescrire pour l'avenir l'établissement de statistiques qui me seront régulièrement communiquées en fin d'année »[14].

Cette demande de statistiques sera peu suivie d'effet, du moins en Côte d'Ivoire. Nous n'en avons pas trouvé trace dans les dossiers. Le début des années 1920 est plutôt dominé par les grandes synthèses de Marty, qui livrent au public une partie des ressources du Service des Affaires musulmanes de l'AOF. Or, si l'on considère l'ouvrage de Marty sur la Côte d'Ivoire, la problématique des imprimés en langue arabe n'a guère retenu son attention[15]. Marty s'est surtout intéressé aux bibliothèques de lettrés dont il reproduit de précieuses listes de titres en annexe, et non aux livres imprimés.

L'enregistrement des livres

L'administration de Côte d'Ivoire se contente d'abord de répondre *a minima* à la circulaire de décembre 1923 :

– 4 mars 1924 : « Il n'a été présenté aucun livre en langue arabe au Service des Douanes de la colonie au cours des années 1919 à 1922 incluse. En 1923, il n'a été importé des livres de l'espèce que par les seuls Bureaux de Bassam et d'Assinie »[16].

Cette réponse sommaire est surprenante dans la mesure où, en 1921, Bingerville avait adressé plusieurs livres à Dakar : d'abord, deux exemplaires pour vérification, à titre d'échantillons tirés d'un gros envoi de « vingt colis postaux contenant des ouvrages en langue arabe » destinés à un Libanais de Bassam nommé Mohamed Bourgy, en avril 1921[17], puis, en novembre 1921, quatre volumes en langue arabe, retenus par les Douanes à l'entrée de la colonie[18].

La réponse de Bingerville, en 1924, était donc, sur ce point, lacunaire, si ce n'est négligente. Cependant, l'insistance de Dakar aidant, des rapports avaient été demandés aux Douanes, ce qui permettait à Bingerville de déférer aux sollicitations de Dakar et d'ajouter, dans ce même courrier, un état détaillé des importations de livres, au moins pour l'année 1923.

14. ANS, 19 G 20, Le Gouverneur général de l'AOF à Messieurs les Lieutenants-Gouverneurs des colonies du groupe », Dakar, 7 décembre 1923 – Signé : Carde.
15. « On trouve quelques ouvrages arabes à Bassam, surtout des Coran et des Dalaïl al-Khaïrat ; ils se répandent de là chez les musulmans d'Abidjan, d'Aboisso ou de Bouaké. Ils sont importés à peu près tous soit par les Marocains Hadj Mohammed ben Djelloun et Bennouna, de Dakar, soit par le sujet anglais Hadj Ali de Lagos » (P. Marty, 1922 : 31). Marty reprend ici les termes d'un rapport, vieux de dix ans, que nous avons cité plus haut (ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 22 avril 1912).
16. ANS, 19 G 20, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, Bingerville, 4 mars 1924.
17. ANS, 5 G 48, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, Bingerville, 30 avril 1921.
18. ANS, 5 G 48, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 25 et 30 novembre 1921. Il s'agissait de Corans. Nous reviendrons sur cette affaire dans la section sur Bassam.

Livres en langue arabe présentés au Service des Douanes de Grand-Bassam et Assinie en 1923[19]

Bureaux	Expéditeurs	Destinataires	Auteurs	Titres	Nombre	Observations
Bassam	L. Chaix et Fils, à Alger	CBCA	Mourad Turquey et sa famille	Coran		
	L. Chaix et Fils, à Alger	Comptoir général français	Mourad Turquey et sa famille	Coran		
Assinie	Imprimerie K. Roudoci, 13 rue Randon, Alger	Ndongo	Mourad Turquey et sa famille	Coran	53 vol.	Livres soumis au contrôle
	Imprimerie K. Roudoci, 13 rue Randon, Alger	Diagne Compagnie française de Kong	Mourad Turquey et sa famille	Coran	5 vol.	

Ce tableau comporte des imprécisions, tel le nombre de volumes reçus à Bassam. Si l'on comprend bien ces résultats, le Coran serait le seul imprimé en langue arabe importé – ce qui est possible, mais incertain. On remarquera aussi la méprise autour du nom de « l'auteur » [*sic*] du Coran : « Mourad Turquey et famille ». Il y a, semble-t-il, une confusion avec le nom de l'éditeur. Roudoci Kaddour est, en effet, comme nous le verrons, l'héritier de Mourad Turqui. On note que la librairie Mourad Turqui/Roudoci Kaddour est l'éditeur unique de ces Corans, et elle en est, elle-même, l'expéditrice en direction d'Assinie.

Les destinataires en Côte d'Ivoire sont des compagnies de commerce françaises de la place. « CBCA », peut-être CCCA, Comptoir commercial de la Côte d'Afrique, une société bordelaise, ou CICA, Compagnie industrielle et commerciale de la Côte d'Afrique, dont le siège était à Marseille. Le Comptoir général français (de l'Afrique occidentale) était une société bordelaise. Il est également fait mention de deux destinataires aux noms sénégalais : « Ndongo » et « Diagne ».

Le premier s'appelle N'Dongo Diagne. Il a fait l'objet d'une fiche de renseignements précisément ouverte en 1923[20]. C'est un Sénégalais, alors âgé de 37 ans, « installé à Aboisso depuis 1921 ». Il s'occupait de la plantation de son frère. C'était aussi un Tijani qui avait reçu le *wird* à Tivaouane. Le 15 septembre 1923, Bingerville avait envoyé à Dakar « 4 volumes en langue arabe adressé à un nommé N'Douga [*sic*] Diagne à Aboisso et qui ont été arrêtés par la Douane »[21]. L'activité d'importateur de livres arabes de N'Dongo Diagne était donc régulière. C'est d'ailleurs le plus gros importateur enregistré sur la liste ci-dessus. Nous reparlerons de lui dans la section consacrée à Aboisso, au chapitre 23. On trouve aussi l'orthographe « N'Dongo N'Diaye ».

Quant au « Diagne » de la Compagnie française de Kong, également au titre du port d'Assinie, s'agit-il du même ? Le nom est courant et une homonymie est possible.

Ces Corans étaient destinés à la distribution et à la revente sur place. Les colporteurs devaient aussi leur en acheter pour leurs tournées à l'intérieur.

19. ANS, 19 G 20, Grand-Bassam, 27 février 1924 – Signé : Le chef du Service des Douanes, Provost, dans Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 4 mars 1924.

20. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de N'Dongo Diagne.

21. (ANS, 19 G 25. Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Direction des affaires politiques et administratives, 15 septembre 1923).

Ce bref tableau met donc en évidence certains points essentiels qui caractérisent la réception et la circulation des ouvrages en langue arabe par les ports de Grand-Bassam et d'Assinie en 1923 : la prédominance du Coran parmi les arrivages enregistrés – dont 53 à Assinie, destinés à N'Dongo Diagne, le rôle des sociétés de commerce françaises locales dans leur mise en vente et celui des Sénégalais d'Aboisso. L'information administrative locale est finalement assez limitée : à part le Coran, aucun autre ouvrage n'est identifié.

Nous avons, parallèlement, d'autres traces ponctuelles :

– 2 janvier 1923, « 12 livres pour la CFAO »[22].

– 18 avril 1924, « 1 paquet et une caisse de livres arabes pour la Compagnie française de Kong »[23].

– 11 juillet 1925 : « 2 caisses de livres arabes pour Mr Tessières »[24].

– 6 août 1925 : « 25 paquets de livres arabes pour la Société africaine de gérance »[25].

La CFAO (Compagnie française de l'Afrique occidentale)[26] et les Etablissements Tessières comptent parmi les principales compagnies de commerce de la place.

En 1926, un nouvel état a été produit par le Service des Douanes de Bassam pour faire le bilan de l'année précédente. Il reste très sommaire.

« État indiquant les importations de livres en langue arabe en 1925 »[27]

Pays de provenance	Noms des éditeurs	Auteurs des livres	Titres	Noms des déclarants	Dates des déclarations
France	A.Karim Mourad	Mahomet	Coran	De Tessières	13-1-1925
France	A.Karim Mourad	Mahomet	Coran	CICA	18-3-1925
France	A.Karim Mourad	Mahomet	Coran	Chauveau	15-6-1925
France	A.Karim Mourad	Mahomet	Coran	De Tessières	28-6-1925
France	A.Karim Mourad	Mahomet	Coran	CFCI	7-10-1925

Le nom de l'éditeur est nouveau (A. Karim Mourad). On ne sait si l'indication de la France comme pays de provenance désigne la métropole ou inclut l'Algérie. Nous trouverons plus loin un démarcheur marocain, vendeur de livres en langue arabe, nommé Abdoul Karim Mourad. Il y aurait eu, en ce cas, confusion entre le nom de l'éditeur et celui du courtier. Il pourrait aussi s'agir d'une mauvaise transcription du nom de l'éditeur Mourad Turqui/Roudoci Kaddour, d'Alger.

Dans ce tableau, Mahomet est devenu « l'auteur » du Coran. En bonne orthodoxie, il n'était que la plume d'Allah, seul « Auteur » du Livre sacré…

22. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 2 janvier 1923, cité par S. Sall, 1977 : 36.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. La Compagnie française de l'Afrique occidentale (CFAO) a pris la relève de plusieurs entreprises de traite du XIXe siècle. Fondée à Marseille en 1887, elle reprit l'actif de la Compagnie du Sénégal et de la côte occidentale d'Afrique fondée en 1881. Elle racheta aussi, en 1898, la Société française de Côte-d'Ivoire. Elle s'est imposée rapidement comme la première maison de commerce de l'Afrique subsaharienne française, souvent en concurrence avec les maisons commerciales parisiennes et bordelaises. Dans la première décennie du XXe siècle elle comptait 150 comptoirs. Sur l'histoire de la CFAO, voir Hubert Bonin, 1987.
27. ANOM, Agence (économique) de la France d'outre-Mer, carton 389, dossier 12 bis/5. – Signé : Grand-Bassam, le 10 juin 1926, Le Chef du Service des Douanes. Dans la colonne de droite, nous n'avons pas reproduit les numéros des déclarations qui accompagnaient les dates.

Quant aux destinataires, ce sont, à nouveau, des compagnies de commerce françaises. La CICA, déjà citée, est la Compagnie industrielle et commerciale de la Côte d'Afrique, dont le siège était à Marseille. La CFCI est la Compagnie française de Côte d'Ivoire, l'une des grandes sociétés de commerce de la colonie comme le sont les Établissements de Tessières, déjà également nommés.

En 1928, d'autres sociétés de commerce destinataires apparaissent dans les états : « la Compagnie générale bordelaise pour le commerce extérieur, le Comptoir sénégalais de Bassam, la maison Vilasco »[28].

Pour les années 1929, 1930 et 1932, nous disposons de nouveaux tableaux établis par les Douanes.

Année 1929

« État des livres en arabe importés pendant l'année 1929 »[29]

Pays de provenance	Noms des éditeurs	Auteurs des livres	Titres	Noms des déclarants	Date des déclarations
France	Librairie Charbonel, à Alger	Mahomet	Coran	Comptoirs sénégalais	21 février 1929
"	"	"	"	"	5 mars 1929
"	Ch. Lafilolie et Cie, à Bordeaux	"	"	Chauveau	11 avril 1929
"	"	"	"	Établissements Vezia	26 avril 1929
"	Librairie Charbonel, à Alger	"	"	Comptoirs sénégalais	25 mai 1929
"	"	"	"	Société commerciale africaine	9 août 1929
"	Ch. Lafilolie et Cie, à Bordeaux	"	"	Africaine française	14 août 1929
"	Librairie Charbonel, à Alger	"	"	Comptoirs sénégalais	24 août 1929
"	"	"	"	"	4 déc. 1929

Le nom des libraires-éditeurs a changé. Il n'est plus fait mention de Roudoci Kaddour, mais de deux établissements, l'un, Charbonel, à Alger, et l'autre, « Ch. [de] Lafilolie et Cie », à Bordeaux, toutes deux françaises. Les maisons de commerce restent les destinataires de ces importations. De nouvelles sociétés apparaissent, tels ces Comptoirs sénégalais, une société active d'import-export. Comme précédemment, les livres importés sont exclusivement des Corans. Les quantités ne sont pas indiquées.

28. S. Sall, 1977 : 36.

29. ANOM, Agence (économique) de la France d'outre-mer, carton 389, dossier 12 bis/5. – Signé : Grand-Bassam, le 29 mars 1930, Le Chef du Service des Douanes. Dans la colonne de droite, nous n'avons pas reproduit les numéros des déclarations qui accompagnaient les dates.

Année 1930

« État des livres en langue arabe importés pendant l'année 1930 »[30]

Pays de provenance	Noms des éditeurs	Auteurs des livres	Titres	Noms des déclarants	Date des déclarations
Algérie	Baconnier Frères	Mahomet	Coran	Nouvelle Compagnie française de Kong (NCFK)	19 juillet 1929
"	Chastenet	"	"	Comptoirs sénégalais	2 décembre 1929
"	Baconnier Frères	"	"	NCFK	8 février 1930
"	Chastenet	"	"	Établissements Vezia	14 mai 1930

Des acteurs nouveaux apparaissent encore. Ce sont donc désormais des maisons françaises d'Alger qui répondent aux commandes. 1930 est d'ailleurs l'année du centenaire de la conquête de l'Algérie pendant laquelle se multiplient les manifestations de triomphalisme colonial. Il n'est pas surprenant que des librairies françaises aient alors pris la main, aux dépens de la librairie algérienne Roudoci Kaddour, dont nous verrons qu'elle était peut-être devenue suspecte par ses fréquentations.

À l'autre bout de la chaîne, parmi les maisons de commerce qui font une déclaration aux Douanes de Grand-Bassam, on retrouve les Comptoirs sénégalais. Les Établissements Vézia, déjà cités pour l'année 1929, sont basés à Dakar. La Nouvelle Compagnie française de Kong, établie en Côte d'Ivoire et mentionnée deux fois, avait pris la suite de la Compagnie française de Kong, fondée par Arthur Verdier en 1882.

Année 1932

« État des livres en langue arabe importés pendant l'année 1932 »[31]

Pays de provenance	Noms des éditeurs	Auteurs des livres	Titres	Noms des déclarants	Date des déclarations
France	Lafilolie	Mahomet	Coran	A. de Tessières	5 juillet 1932
"	"	"	Divers	Paquets poste. Dates diverses.	"
Maroc	Divers	"	Managni [?] [vraisemblablement Massogui] Diagne	2 juin 1932	"
Syrie	"	"	Fakhry	26 juin 1932	"
Algérie	"	"	Tierno Samba	Dates diverses	"

30. ANOM (ex-ANFOM), Agence (économique) de la France d'outre-mer, carton 389, dossier 12 bis/5. – Signé : Grand-Bassam, le 5 mars 1931, Le Chef du Service des Douanes. Dans la colonne de droite, nous n'avons pas reproduit les numéros des déclarations qui accompagnaient les dates.

31. ANOM, Agence (économique) de la France d'outre-Mer, carton 389, dossier 12 bis/5. – Signé : Grand-Bassam, le 16 mars 1933, Le Chef du Service des Douanes. Dans la colonne de droite, nous n'avons pas reproduit les numéros des déclarations qui accompagnaient les dates.

De nouveaux changements peuvent être observés. La librairie Ch. de Lafilolie reste présente, les maisons d'Alger aussi, mais elles ne sont pas nommées. Le Maroc et la Syrie se font une place. Ce n'était d'ailleurs pas tout à fait nouveau pour le Maroc (cf. la « Maison Banouna Frères », et « le nommé Hadj Mohammed ben Djelloul, sujet marocain », cités en 1912[32], qui étaient basés à Dakar). Le Coran reste le seul ouvrage importé désigné dans cette liste. Parmi les déclarants figurent deux Sénégalais (Massogui Diagne et Tierno Samba), ce qui correspond à une constante de ce marché des livres. Nous retrouverons Massogui Diagne, l'imam d'Aboisso plus loin (fiche de renseignements de 1923 et entretien de 1969).

S'agissant de Tierno Samba, on pense à un autre Sénégalais d'Aboisso, connu sous le nom de Demba Samba, et sur lequel nous disposons d'une fiche de renseignements. Demba Samba[33], « né à Matam (Sénégal). en 1862 », est un « Toucouleur/Futanké, arrivé en Côte d'Ivoire en 1893 comme mécanicien de marine ». Il « parle le français », « voyage entre Aboisso et Bondoukou pour son commerce ». Nous analyserons sa fiche plus loin, dans la section consacrée à Aboisso, au chapitre 23.

C'est enfin un Libanais, Fakhry, qui a fait venir de Syrie des éditions du Coran.

Les quantités sont partout absentes du document.

Ces contrôles des ouvrages importés, effectués par les Douanes, sur une dizaine d'années, entre 1921 et 1932, concernent donc surtout des approvisionnements pour le compte de maisons de commerce françaises. Cependant on relève la présence de ces deux destinataires sénégalais et d'un libanais[34], eux-mêmes souvent agents commerciaux. Le Coran est, dans ces listes, le « produit » unique. Les compagnies de commerce étaient certaines d'en assurer l'écoulement, notamment par l'intermédiaire des boutiquiers et colporteurs dioula. Le commerce français, pour lequel il s'agissait de marchandises comme les autres, y trouvait donc son intérêt.

On peut s'étonner de l'absence d'autres titres sur ces bordereaux. Il est possible que les Douanes de Grand-Bassam et d'Assinie, sensibles aux critiques du Service des Affaires musulmanes, aient été désormais en mesure d'homologuer elles-mêmes les Corans, qui devaient être déclarés comme tels, et qu'elles n'expédiaient plus, en conséquence, à Dakar que les autres ouvrages. Un partage des tâches se serait donc, de cette manière, mis en place. Il revenait au Service des Affaires musulmanes le soin de traiter les autres volumes. C'est ce que nous examinerons plus loin.

L'enregistrement des destinataires

Les bordereaux d'enregistrements d'ouvrages que nous venons d'examiner ont fait l'objet d'une transmission aux échelons hiérarchiques supérieurs : le Gouvernement général de l'AOF, à Dakar, et l'Agence générale des colonies[35], auprès du ministère des

32. ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 22 avril 1912.

33. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Demba Samba.

34. Rappelons que, outre Fakhry ici nommé, nous avons aussi trouvé trace d'un autre Libanais, Mohamed Bourgy, de Bassam, comme destinataire de « vingt colis postaux contenant des ouvrages en langue arabe » en 1921 (ANS, 5 G 48, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, 30 avril 1921).

35. L'Agence générale des Colonies a été créée en 1919. Elle centralisait notamment les documents trans-

Colonies, à Paris. Les relevés donnent des informations sur les éditeurs, les maisons ou agents de commerce locaux, ainsi que les dates d'enregistrements. Le Coran est le seul ouvrage mentionné.

Une autre transmission a été effectuée, cette fois exclusivement à l'échelon local, entre le Service des Douanes de Grand-Bassam et le gouvernement de la colonie, à Bingerville.

Une première série de documents sur les arrivages d'imprimés arabes est ainsi classée dans ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes (nouveau classement). Ils remontent à 1921 et couvrent surtout, pour ce qui nous concerne, la période 1922-1925.

Pour les années 1928-1929, la série des ANCI, XIII-45-2/30 (ancien classement), contient douze courriers, échangés également entre Grand-Bassam et Bingerville, et consacrés à ces arrivages[36].

Ces documents ont pour caractéristique commune d'enregistrer des paquets de livres destinés directement à des particuliers. Le nom de ces destinataires intéresse les services de police de la colonie, et c'est donc à cet échelon qu'ils ont été destinés et traités.

Il s'agit, dans plusieurs cas, de personnalités-clés des communautés musulmanes du sud-est de la Côte d'Ivoire. Au risque de certaines redites, nous allons les présenter deux fois : d'abord, ci-dessous, dans le cadre de l'analyse globale de ces courriers des Douanes de Grand-Bassam, puis dans les sections géographiques correspondantes. Ces deux approches vont nécessairement s'interpénétrer. La première met en évidence la position de destinataires de livres des personnages en question, la seconde s'attache à leur implantation locale à partir des autres sources disponibles, notamment les fiches de renseignements et les enquêtes orales. Chaque approche a donc sa spécificité particulière. Pour éviter de cloisonner des deux démarches, nous ferons des échanges d'informations, des renvois, de l'une à l'autre, tout en respectant la problématique dominante propre à chacune.

3 avril 1921

À Grand-Bassam,

« Arrivée des ouvrages en langue arabe destinés à Mohamed Bourgy, expulsé de la colonie. M. Hadj Yacouba prend livraison des paquets »[37]

Bourgy est un commerçant libanais, Hadj Yacouba, l'une des figures musulmanes locales. Nous considérerons cette affaire au chapitre 24 consacré à Grand-Bassam.

mis par les agences économiques et les gouvernements des colonies. Elle devint Agence économique de la France d'outre-mer après la Seconde Guerre mondiale. Ses archives sont aujourd'hui conservées, dans le fonds de l'Agence économique de la France d'outre-mer aux Archives nationales d'outre-mer (ANOM, Aix-en-Provence).

36. Ces courriers sont conservés dans la série Douanes des Archives nationales de la Côte d'Ivoire : ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de la colonie de Côte d'Ivoire, 6 avril 1928, 18 avril 1928, 2 mai 1928, 30 juin 1928, 4 août 1928, 23 août 1929, 30 août 1929, 10 septembre 1929, 27 septembre 1929, 5 octobre 1929, 9 octobre 1929, lettres d'envoi et bordereaux d'accompagnement.

37. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, Bassam, 3 avril 1921, cité par. S. Sall, 1977 : 34.

13 janvier 1922

À Sassandra,

« 2 colis de livres arrivent »[38].

Nous verrons, ci-dessous que Tabou, un autre port de l'ouest, a aussi enregistré, six ans plus tard, des arrivages de livres en arabe.

1923

Le Bureau des Douanes d'Assinie enregistre 53 Corans au nom de N'Dongo [Diagne] et 5 Corans au nom de Massogui Diagne[39].

N'Dongo [Diagne] et Massogui Diagne sont des importateurs déjà cités ci-dessus, le premier au titre de l'année 1923, le second pour l'année 1932.

30 janvier 1924

« 55 livres pour Ahmady Racine Sow », à Aboisso[40].

Ces ouvrages, avec une dizaine d'autres, furent envoyés à Dakar, qui retourna assez rapidement une liste détaillée des titres de ces livres, en autorisant leur remise aux destinataires[41]. Ces ouvrages couvraient l'ensemble du champ des connaissances arabo-islamiques. Nous commenterons cette liste dans la partie suivante consacrée à l'expertise du Service des Affaires musulmanes.

« Ahmady Racine Sow » est une personnalité d'origine sénégalaise, d'abord simple agent de commerce, puis grand commerçant et figure influente. Il est à nouveau enregistré comme destinataire de livres le 18 avril 1928 (voir ci-dessous). Nous présenterons sa biographie au chapitre 22 à propos d'Abengourou.

Comme N'Dongo Diagne, Amady Racine Sow peut, compte tenu des quantités concernées, être considéré autant comme un importateur professionnel que comme un destinataire individuel.

21 juillet 1925

« Une lettre de propagande pour Mandoye N'Doye, boutiquier à la [C]FAO », à Abengourou[42]. Mandoye N'Doye est, lui aussi, un commerçant sénégalais influent.

Cette « lettre de propagande », sans autre précision, était ce que l'on appelle une « Lettre de La Mecque », un texte d'admonitions pieuses. Elle a fait l'objet d'un échange entre Bingerville et Dakar, que nous examinerons ci-dessous, dans la section consacrée à ces lettres. Mandoye N'Doye apparaît à nouveau comme destinataire de livres arabes trois ans plus tard (voir ci-dessous, à la date du 18 avril 1928).

38. *Ibid.*

39. ANS, 19 G 20, Livres en langue arabe présentés au Service des Douanes d" Assinie en 1923 Grand-Bassam, 27 février 1924 – Signé : Le chef du Service des Douanes, Provost, dans Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 4 mars 1924.

40. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 30 janvier 1924, cité par. S. Sall, 1977 : 34,

41. ANS, 19 G 20, Dakar, Direction des Affaires politiques et administratives, au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 5 mars 1924.

42. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 21 juillet 1925, cité par. S. Sall, 1977 : 34,

3 août 1925

« Livre destinés à El-Hadj Talam Diar », à « Dabou Toupah »[43].

Toupah est un village situé à 22 kilomètres à l'ouest de Dabou, à proximité de la lagune Ébrié. Dans cette zone forestière et côtière, animiste et partiellement christianisée, au plein sud du pays, il y a donc un musulman local, probablement d'origine sénégalaise, qui a commandé des livres en arabe.

15 septembre 1925

« 44 petits livres et 5 gros livres pour N'Dongo N'Diaye [Diagne] », à Aboisso[44].

Compte tenu des quantités : ici 49 livres et, ci-dessus, 53 livres déclarés comme Corans en 1923, N'Dongo Diagne apparaît comme un gros importateur d'Aboisso.

Aboisso est un lieu où le nombre important de résidents d'origine sénégalaise constitue une clientèle motivée pour ce type d'ouvrages.

[1925]

« Colis de livres pour Sidiky Savané », à Gagnoa[45].

[1925]

« 4 brochures pour Ousmane Cissé chez Mema Cissé », à Dimbokro.[46]

6 avril 1928

« J'ai l'honneur de vous transmettre sous recommandée de ce jour trois paquets de livres en langue arabe provenant

1° – de la librairie Taalybia à Alger et adressée à M. Seïdou Dem Dem à Dabou.

2° – de la librairie Roudoci Kaddour à Alger et adressée à Hassane Sallo à Daloa et Souleyman Sall à Abidjan »[47].

La librairie « Taalybia » (Thaalibiya) et la librairie Roudoci Kaddour sont vraisemblablement, comme nous allons l'indiquer plus loin, le même établissement. Celui-ci est donc toujours très actif dans ces importations en 1928.

« Seïdou Dem Deme », de Dabou, et « Hassane Sallo », de Daloa, ne nous sont pas connus par ailleurs. Il est intéressant de noter que des arrivages d'imprimés atteignent Daloa, un carrefour important de l'intérieur, dans le Centre Ouest, et Gagnoa, autre carrefour, où un Savané, membre d'un lignage connu de karamokos de la région d'Odienné, apparaît. Quant à Souleyman Sall (ou Souley Sall), il s'agit de l'imam bien connu d'Abidjan, sur le rôle duquel nous reviendrons longuement au chapitre 26. Dès 1923, une fiche de renseignements le présente comme « Sénégalais originaire de

43. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, Bassam, 3 août 1925, cité par. S. Sall, 1977 : 34.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. ANCI, XIII-45-2/30.

Matam », « toucouleur et tijani » : « Parle et écrit l'arabe assez couramment ». « Almamy de la mosquée et chargé de l'enseignement du Coran »[48].

18 avril 1928
« J'ai l'honneur [etc.] 14 paquets de livres en langue arabe, savoir
1° – Provenant de la librairie Roudoci Mohammed A. Mourad à Alger
– 9 paquets adressés à Amady Racine, à Abengourou.
– 2 paquets adressés à Souleymane Bertte, à Dimbokro.
2° – Provenant des Établissements Micheleau à Casablanca
– 2 paquets adressés à Ibrahim Kaba, à Bouaké.
– 1 paquet adressé à Mandoye, à Abengourou »[49].

Amady Racine Sow, d'origine sénégalaise, est une sorte de grossiste : avec 9 paquets, il est, en 1928, le principal destinataire de cette liste. En janvier 1924, il avait reçu 55 livres (voir ci-dessus). C'est, avec N'Dongo Diagne, un des gros importateurs du Sud-Est. En 1924, il recevait les ouvrages à Aboisso, en 1928 à Abengourou, ce qui correspond à son champ d'activités à cette époque. Sa biographie est analysée au chapitre 22.

« Souleyman Berrtte » [Bérété] est cité par Marty, qui en fait l'une des quatre personnalités musulmanes de Dimbokro au début des années 1920 :

« Souleyman Bérété, malinké de Kiba [erreur typographique pour Kita[50]], né vers 1885. Il a fermé une petite école qui ne pouvait pas le faire vivre et fait du commerce. Il est le disciple tidiani d'un métis maure du Kaarta qui, par Al-Hadji Salmoye, le grand Cheikh de Dienné[51], se rattache au fondateur de la Voie »[52].

El-Hadj Salif Doukouré, un notable musulman de Toumodi[53] nous a donné sur lui, dans un entretien, des précisions supplémentaires. Selon lui, la mise en cause du premier imam de Dimbokro « avait amené les musulmans à désigner à sa place, en 1933, Souleymane Berté [Bérété], un Malinké de Kita, un Tijani comme l'imam précédent. Souleymane Bérété est mort vers 1945 ». Nous y reviendrons à propos de Dimbokro, au chapitre 19.

Ibrahima Kaba est le frère d'El-Hadj Kabiné Oulé-Kaba, qui fut un maître d'école coranique renommé de Bouaké. Nous devons à ce dernier, que nous avons rencontré en 1969 à Bouaké[54], quelques précisions. Venu de Kankan, El-Hadj Kabiné Oulé-Kaba avait rejoint son frère commerçant, Ibrahima, en 1924, à Bouaké. Concernant les fournitures de livres en langue arabe, El-Hadj Kabiné Oulé-Kaba nous avait indiqué que,

48. ANS 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Souley Sall Bome Mahamodou.
49. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 18 avril 1928.
50. Kita est une ville de la région de Kayes dans l'ouest du Mali. Bérété est un nom d'origine Soninké.
51. El-Hadj Salmoye, shaikh marka de Djenné, accomplit plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque. Investi à Fès en qualité de *muqaddam* de la Tijaniyya, il contribua à la diffusion de la confrérie à Djenné, notamment chez les Marka, à la fin du XIXe siècle. En 1894, il partit une nouvelle fois pour La Mecque et s'installa à El Facher (Darfour, Soudan). Voir P. Marty, 1920 : 142-143.
52. P. Marty, 1922 : 50-51.
53. Entretien avec El-Hadj Salif Doukouré, Toumodi le 5 juin 1969 et Abidjan, Treichville, 14 juin 1969.
54. L'entretien avec El-Hadj Kabiné Oulé-Kaba a eu lieu à Bouaké le 7 juin 1969. Le compte rendu complet de cet entretien figure dans la section consacrée à Bouaké, au chapitre 20.

« avec l'accord de l'Administration et sous son contrôle, les musulmans de Bouaké passaient la commande de Corans et d'ouvrages religieux. Ces livres venaient, dit-il, du Maroc, d'Algérie, de Tunisie, du Caire, de Beyrouth. On commandait notamment les recueils de Hadiths de Bukhari et de Muslim, ainsi que des livres malikites, comme la Risala ». Ce signalement des Douanes montre qu'Ibrahima Kaba était l'un des importateurs de livres en langue arabe de Bouaké. Nous allons d'ailleurs le retrouver dans ce rôle deux semaines plus tard (voir ci-dessous à la date du 2 mai 1928).

Nous renvoyons, pour le rôle de ce personnage (notamment la lutte contre les wahhabites, dont il fut un des animateurs), au chapitre 20 consacré à Bouaké.

Notons aussi qu'El-Hadj Kabiné Oulé-Kaba est l'un des rares à nous avoir parlé des recueils canoniques de hadiths, les *Sahīh* d'al-Bukhārī et de Muslim. Nous en trouvons peu de traces dans les bordereaux de l'Administration, où ils figurent seulement, de temps en temps, sous l'intitulé « Traditions du Prophète Mahomet ».

Mandoye N'Doye est une autre personnalité dont nous analyserons la biographie dans la section consacrée à Abengourou, au chapitre 22. C'était un Sénégalais, ressortissant des Quatre Communes, donc un citoyen français, selon son fils[55].

2 mai 1928

« J'ai l'honneur [etc.] 6 paquets de livres en langue arabe, savoir
Provenant de la librairie Roudoci Kaddour à Alger
2 paquets destinés à Morotie Diaby, à Daloa
1 paquet destiné à Yacouba Konaté, à Bouaké
1 paquet destiné à Balla Taraoré, à Bouaké
1 paquet destiné à Mamadou Sangaré, à Tiassalé.
Provenant des Établissements Micheleau, à Casablanca
1 paquet destiné à Ibrahim Kaba, à Bouaké »[56].

Concernant Morotie Diaby, nous n'avons personne de ce nom, dans nos sources, à Daloa. Il est certes question, en 1942, comme nous le verrons, de « l'ancien chef de quartier, Moritié Diaby », mais c'est à Gagnoa. L'hypothèse qu'il s'agisse du même personnage est recevable, mais une homonymie est possible.

Yacouba Konaté est vraisemblablement le « Karamoko Konaté » recensé parmi les maîtres d'écoles coraniques, à Bouaké, en 1924[57]. Il est, à nouveau, enregistré comme destinataire de livres en langue arabe quatre ans plus tard (voir ci-dessous, à la date du 4 août 1928).

Le nom de « Balla Traoré » est absent de nos sources.

Mamadou Sangaré, lui, est bien connu comme l'un des trois commerçants-planteurs d'origine sénégalaise à Tiassalé entre 1909 et 1919[58]. Il a consolidé ultérieurement

55. Entretien de Gnato Zié et Vrih Gbazah avec Lamine N'Doye, fils de Mandoye N'Doye, Abengourou, 24 juillet 1987, dans Gnato Zié et Vrih Gbazah, 1992 : 248 pass.
56. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 2 mai 1928.
57. « Karamoko Konaté : 12 élèves » (ANCI X-38-7//1 EE 29. Subdivision de Bouaké, Statistiques des écoles coraniques pour l'année 1924, daté de janvier 1925). Il vient en troisième position (sur 10 noms) par le nombre d'élèves.
58. P. Beugré Owo Sero et Y. d'Alépé, 1992: 196.

sa position locale. Nous en parlerons dans la section consacrée à Tiassalé, au chapitre 19.

Nous retrouvons Ibrahima Kaba, ce commerçant d'origine guinéenne de Bouaké, déjà signalé deux semaines plus tôt (18 avril 1928).

On observera que la librairie Roudoci Kaddour reste, à cette date, le principal fournisseur en livres arabes commandés par des clients de Côte d'Ivoire. On voit aussi apparaître un exportateur français du Maroc, les établissements Micheleau, mais ce n'est ni un éditeur, ni un libraire.

30 juin 1928
« Bordereau d'envoi
Paquets, livres ou imprimés en langue arabe.
N° 108 et 109 pour Tiécouba Bamba, à Bouaké : 2.
N° 103 et 104 pour Saïdou Touré, à Abidjan : 2.
N° 118 et 119 pour Limani Fofana, à Dabou : 2 »[59].

Tiécouba Bamba est absent de nos sources. Il reçoit, à nouveau, quelques semaines plus tard, un lot de livres en langue arabe (voir ci-dessous à la date du 4 août 1928).

Saïdou Touré, d'Abidjan, et Limani Fofana (imam ?) ne nous sont pas connus par ailleurs.

Les quantités sont minimes. Les titres et les contenus ne sont pas identifiés.

4 août 1928
« Bordereau d'envoi
Un lot de livres en langue arabe provenant d'Alger et destinés aux sieurs
N° 145 – Snaly Terra (Abidjan)
N° 452 – Diaka Mounou (Abidjan)
N° 440 – Aouli Konaté (Agboville)
N° 422 – Oumar Traoré (Bouaké)
N° 354 – Tiécouba Bamba (Bouaké)
Sans N° – Yacouba Konaté (Bouaké)
N° 446 – Seïkou Cissé (Dimbokro)
N° 445 – Seïkou Cissé (Dimbokro) »[60].

« Snaly Terra » est connu sous le nom de Sinali Tiero. Nous avons eu un entretien avec lui en 1969[61] (voir son témoignage au chapitre 26). Né à Kouto (Côte d'Ivoire) en 1887, il était d'origine Somono, Ségou étant le berceau de sa famille. « Il sait lire l'arabe, mais ne le parle pas », nous avait-il indiqué. Il avait « reçu le *wird* tijani d'un marabout de Gbon »[62]. Descendu vers le sud autour de 1924, il s'était installé d'abord à Grand-Lahou, puis, vers 1925, à Cocody (Plateau), et enfin à Treichville.

59. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 30 juin 1928.
60. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 4 août 1928.
61. Entretien avec El-Hadj Sinali Tiero, Abidjan-Treichville, avenue 3, rue 17, 24 juin 1969.
62. Gbon est situé à 6 km au sud de Kouto. Comme nous le verrons dans la section concernée, ce fut un foyer tijani actif.

En ce qui concerne « Diaka Mounou », d'Abidjan, nous formulons l'hypothèse qu'il s'agit, par suite d'une déformation de lecture et/ou de copie, d'un personnage du nom de « Diaka Mama » (Traoré), un Bozo originaire de la ville de Dia, qui commença sa carrière à la fois comme commerçant et maître d'école (pour les enfants des employés du chemin de fer). Dans les années 1920, il fut l'un des fondateurs et le premier imam de la mosquée d'Adjamé, alors simple hangar-paillote. « Diaka Mama a été le premier maître d'école coranique à Abidjan. C'est lui qui a instruit presque tous les musulmans de la ville qui ont aujourd'hui l'âge adulte », nous déclarait son fils en 1969[63]. Selon la même source, Diaka Mama avait reçu le *wird* tijani de Tierno Seydou Ba de Bouaké. Nous y reviendrons au chapitre 26.

Nous n'avons pas identifié « Aouli Konaté » d'Agboville. Il y a, dans les années 1920, plusieurs destinataires de livres en langue arabe à Agboville, une étape importante du chemin de fer. Ainsi, le 5 février 1926, Bingerville transmet à Dakar « un livre en langue arabe adressé à un nommé Sanassi Camara à Agboville, provenant de la librairie Roudoci Mohammed A. Mourad ». Le 2 mars, Dakar répond qu'il s'agit d'un livre de « Droit musulman » qui peut être remis à son destinataire[64]. Nous y reviendrons ci-dessous dans la partie consacrée à l'expertise du Service des Affaires musulmanes, à Dakar.

Nous allons relever encore d'autres arrivages, un peu plus tard, à Agboville. C'est un signe de l'essor d'une communauté musulmane locale dans ces années là. La gare de chemin de fer avait attiré des commerçants et une main d'œuvre venus du Nord ivoirien et du Soudan (Mali). Nous y reviendrons dans la section géographique concernée (chapitre 19).

Trois destinataires de Bouaké figurent dans cette liste : Oumar Touré, Tiécouba Bamba et Yacouba Konaté. Les deux derniers avaient déjà été enregistrés par les Douanes, respectivement, le 30 juin 1928 (Tiécouba Bamba : 2 paquets) et le 2 mai 1928 (Yacouba Konaté : 1 paquet). Ce sont donc, cette année là, des importateurs assidus de livres en langue arabe à Bouaké.

Seïkou Cissé, de Dimbokro, ne nous est pas davantage connu. Nous avons relevé ci-dessus l'arrivage, en 1925, de « 4 brochures [en arabe] pour Ousmane Cissé chez Mema Cissé, [à] Dimbokro »[65]. Il s'agit vraisemblablement de la même famille.

23 août 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 13 paquets de livres en langue arabe destinés à être soumis au contrôle spécial.

Ces paquets sont adressés

10 à Kramo Willie à Bondoukou

1 à Mamadou Keita, à Agnibilékrou

1 à Géraldo, à Agboville

1 à Famaré Koné, à Agnibilékrou »[66].

63. Entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Adjamé, avenue 26, 20 mars 1969.
64. ANS, 19 G 25, Gouverneur général à gouverneur de Côte d'Ivoire, 2 mars 1926.
65. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes (1922-1925), cité par S. Sall, 1977 : 34.
66. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 23 août 1929.

Nous retrouverons plus loin « la société Géraldo[67] et Frères », à Agboville. Celui de Bondoukou, Kramo Willie, a reçu, à lui tout seul, 10 paquets. Kramo est une forme de Karamoko et la consonance anglaise de Willie fait penser à un ressortissant de Gold Coast (Ghana), ce qui n'est pas surprenant à Bondoukou.

30 août 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 1 livre en langue arabe adressé à M. Malane [Mallam] Hama Aoussa, à Bassam »[68].

Avec des variantes dans l'orthographe de son nom, on retrouve ce Haoussa à plusieurs occasions à Grand-Bassam.

En 1917, « Maram [Mallam] Ama » avait été nommé, puis remplacé, la même année, dans ses fonctions d'assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Grand-Bassam, car il ne comprenait que le « dialecte haoussa »[69].

En octobre 1929, « Malham Mahadou, au village d'Impérial à Grand-Bassam » adressa une lettre de réclamation au Gouverneur (il n'avait toujours pas reçu trois colis de livres en langue arabe envoyés pour contrôle par les PTT)[70]. Nous examinerons cette affaire ci-après dans la partie consacrée aux effets contre-productifs du contrôle et dans le chapitre 24.

Compte tenu de la proximité des dates et de la quasi-identité des noms[71], ce *mallam* (titre haoussa – de l'arabe *mu'allim,* « enseignant ») Ama/Hama ou Mahadou, devait être le destinataire de ce livre reçu en août, et des autres reçus en octobre. Les informations à son sujet montrent qu'il avait une certaine surface sociale.

10 septembre 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 6 livres en langue arabe prélevés sur deux sacs présentés au bureau des Douanes de Tabou par le nommé Dramé Ousmane, originaire de la Guinée française »[72].

Ousmane Dramé porte un nom d'origine Soninké. Un mois plus tard, un autre musulman de Tabou, Namory Keita, au nom Malinké, reçoit un paquet de trois livres en langue arabe (voir ci-après, à la date du 9 octobre 1929).

Tabou est un port situé à moins de 25 kilomètres de la frontière libérienne dans un environnement totalement animiste. C'est une escale où se retrouvent des voyageurs de passage « attirés là par la richesse commerciale du pays : traitants et employés sénégalais (ouolofs et toucouleurs) ; Dioula soudanais (Malinké, Dioula, Bobo) »[73], qui débarquent

67. La famille Géraldo est toujours présente à Agboville.
68. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 30 août 1929.
69. « Maram Ahma » a été nommé assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Grand-Bassam à la date du 8 février 1917 (*JOCI,* 1917 : 72), mais, le 17 novembre 1917, Tiémoro Taraoré a été nommé à cette fonction « en remplacement de Maram Ama [Maram Ahma] ne comprenant que le dialecte haoussa » (*J.O.C.I,* 1917 : 443).
70. ANCI, XIII-45-2/30, Malham Mahadou au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Grand-Bassam le 3 octobre 1929.
71. Hama et Mahadou sont des variantes de Muhammad.
72. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 10 septembre 1929.
73. P. Marty, 1922 : 20.

des bateaux ou ont cheminé sur les pistes de l'intérieur. Selon Marty, il n'y avait ni mosquée, ni école sur les ports de cette côte occidentale, à Tabou, Béréby, Rock Béréby et San Pedro[74]. Ces arrivages de livres en langue arabe, dans cette extrémité occidentale de la Côte d'Ivoire forestière et côtière, qui est aussi un bout du monde du point de vue islamique, montrent cependant qu'à la fin des années 1920 une petite antenne musulmane existait à cet endroit.

On peut rapprocher cette information de l'arrivage de « 2 colis de livres », en 1922, à Sassandra, autre port situé à 150 kilomètres à l'est de Tabou, et desservi par la même ligne maritime.

Nous reparlerons de la situation de Tabou dans la section géographique concernant le Bas-Cavally (chapitre 17).

23 septembre 1929

« J'ai l'honneur [etc.]

1° – un exemplaire de livres en langue arabe déclarés par la Compagnie française de Kong.

2° – un paquet adressé à M. Géraldo et Frères, à Agboville.

3° – un paquet adressé à M. Karamoko Kaba à Agboville »[75].

Nous retrouvons ici, en qualité de destinataires, la Compagnie française de Kong, plusieurs fois citée, et la société locale Géraldo et Frères (déjà destinataire, un mois plus tôt, le 23 août). Agboville reste une destination privilégiée pour les ouvrages importés.

27 septembre 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 4 paquets de livres en langue arabe destinés

2 à Abdoullatif Fakhry, à Bassam

1 à Mohammed Halaw, à Bassam

1 à Georges Tabet, à Bassam »[76].

Nous voyons apparaître deux noms de familles libanaises fortement implantées en Côte d'Ivoire et sur la côte d'Afrique jusqu'à nos jours. Il s'agit des Fakhry, une famille libanaise chiite, qui a commencé ses activités sur la Côte d'Afrique à Grand-Bassam, et des Tabet, une famille libanaise chrétienne. Nous avions déjà relevé un Fakhry, probablement le même, destinataire de livres en 1932. Nous examinerons leur présence dans la section consacrée à Grand-Bassam, au chapitre 24.

5 octobre 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 2 exemplaires de livres en langue arabe prélevés sur une caisse appartenant au nommé Mamadou, transitaire à Grand-Bassam »[77].

Comme le 10 septembre à Tabou, le Service des Douanes de Bassam, selon une procédure habituelle, prélève pour examen quelques livres en langue arabe dans des sacs ou des caisses présentés à son contrôle. Nous ignorons qui était Mamadou et au service

74. P. Marty, 1922 : 21.
75. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 23 septembre 1929.
76. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 27 septembre 1929.
77. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 5 octobre 1929.

de quelle société il servait de transitaire, c'est-à-dire d'agent chargé d'effectuer les formalités du passage des marchandises en douane.

9 octobre 1929

« J'ai l'honneur [etc.] 1 paquet de 3 livres en langue arabe adressés au nommé Namory Keita, à Tabou »[78].

C'est, après Ousmane Dramé, le 10 septembre (voir ci-dessus), le second destinataire enregistré, cette année là, à Tabou, un port environné par des sociétés animistes ou en début de christianisation (prophète Harris).

Année 1932

Rappelons, pour mémoire que, dans l'inventaire des Douanes analysé plus haut, Massogui Diagne et Tierno Samba, tous les deux d'Aboisso, ainsi que Fakhry, un commerçant libanais, figurent au titre de l'année 1932[79]. Comme d'autres maisons de commerce, ils ont reçu des Corans, sans que les quantités soient désignées. Ce sont autant des destinataires individuels que des agents de commerce. C'est bien ainsi que les Douanes les ont enregistrés.

La distinction est d'ailleurs difficile à faire entre les deux catégories : à partir de certaines quantités, on a affaire à des importateurs professionnels. Dans plusieurs des cas cités ci-dessus, tels ceux de N'Dongo Diagne, Amady Racine Sow et Mandoye N'Doye, tous les trois d'origine sénégalaise, on remarque que leur profil est plutôt celui de grossistes qui passent sans doute commande pour leur propre compte, pour celui de la clientèle locale, et pour la revente par les colporteurs.

Cette position d'acheteurs de Corans et d'autres livres islamiques fait, en même temps, d'eux des notables au sein de leurs propres communautés.

Plusieurs de ces Sénégalais sont tijani. C'est le cas, en particulier, de N'Dongo Diagne et de Massogui Diagne. On retrouve donc, à nouveau, des Tijani activement présents dans les circuits internationaux, dans l'« ouverture » au monde extérieur.

Ce bilan des destinataires est loin d'être exhaustif. Les séries que nous avons analysées ne sont pas complètes. L'analyse à laquelle nous venons de procéder s'apparente donc plus à un sondage relativement développé sur la base des séries disponibles qu'à un inventaire achevé. Aussi partiel, en partie, que soit, par conséquent, ce bilan, il permet cependant de constater l'importance des commandes et des arrivages réguliers d'ouvrages imprimés en langue arabe, notamment dans le Sud-Est (Assinie, Aboisso, Assinie, Grand-Bassam), et le long de l'axe central de communications (Bouaké, Dimbokro, Agboville), dans les années 1920 et 1930.

78. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 9 octobre 1929.

79. ANOM, Agence (économique) de la France d'outre-mer, carton 389, dossier 12 bis/5. Le Chef du Service des Douanes, Grand-Bassam, le 16 mars 1933, « *État des livres en langue arabe importés pendant l'année 1932* ».

L'expertise du Service des Affaires Musulmanes, à Dakar. L'analyse des livres en langue arabe importés en Côte d'Ivoire (1921-1935)

Tandis que le Service des Douanes de Grand-Bassam enregistrait les quantités, les noms des expéditeurs et celui des destinataires, il revenait à Dakar d'examiner les contenus des ouvrages. Pendant la même période, le Service des Affaires musulmanes, sur la base de son expertise arabisante et islamisante, a retourné, en effet, à Bingerville des listes de titres, ou de sujets, de ces livres. Ces retours donnent une idée plus exacte et plus complète des ouvrages effectivement importés par les deux ports ivoiriens. On peut observer une grande variété dans la thématique des volumes.

Notre série commence en 1921 : « En retour deux exemplaires du Coran et deux exemplaires du Dalail al Kairat qui peuvent sans inconvénient être remis à leurs destinataires »[80]. Nous avons déjà souligné l'importance du *Dalā'il al-khayrāt* dans la piété locale.

C'est entre 1924 et 1928, que nous trouvons la trace de listes détaillées. Des ouvrages dont il est indiqué qu'ils pouvaient être « remis sans inconvénient à leurs destinataires », y sont identifiés par leurs titres ou par un bref résumé de leur contenu.

En janvier 1924, les Douanes de Grand-Bassam signalent, nous l'avons noté, « 55 livres pour Ahmady Racine Sow », à Aboisso[81]. Il s'agit de la personnalité sénégalaise présentée ci-dessus, qui passait alors commande de nombreux ouvrages imprimés en arabe. Ces 55 livres, regroupés avec ceux de deux autres destinataires, furent aussitôt envoyés à Dakar. Le 2 février 1924, Bingerville faisait suivre, en effet, « 4 paquets de livres en langue arabe, adressés aux nommés Amady Racine, Kotia Bende à Aboisso, et à la CFAO à Assinie, et qui ont été arrêtés par la Douane »[82]. Comme d'autres maisons de commerce de la place, la CFAO commande des ouvrages imprimés en arabe qu'elle écoule dans ses magasins, que ce soit à des particuliers ou à des boutiquiers et colporteurs qui les revendent à leur tour[83].

Dès le 5 mars 1924, le Service des Affaires musulmanes renvoie à Bingerville la liste des titres de la soixantaine d'ouvrages qui figuraient dans les paquets destinés à « Amady Racine, Kotia Bende à Aboisso, et à la CFAO à Assinie ».

Ces titres, au nombre de 66, se répartissent comme suit, sans distinction de destinataire :

« 50 Dalail Khairat (bréviaire musulman).
4 Corans
5 sur les pratiques cultuelles du pèlerinage.

80. ANS, 5 G 48, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 19 décembre 1921.
81. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 30 janvier 1924, cité par S. Sall, 1977 : 34.
82. ANS, 19 G 20. Contrôle des livres par le service des Douanes, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 2 février 1924. Nous ne connaissons pas Kotia Bende. Kotia est un nom Akan.
83. Binger avait fait, en 1892, une suggestion que la Colonie ne s'était pas empressée d'appliquer, si grand était son souci de ne pas faciliter la diffusion d'écrits en arabe : « celui qui aurait l'idée de vendre de la librairie arabe – écrivait-il – serait sûr d'avoir pour clientèle la boucle entière du Niger, et ce ne serait pas la plus mauvaise » (1892, t.2 : 322). On ne sait pas jusqu'où les livres réceptionnés à Assinie remontaient à l'intérieur.

2 Chifa de Saduc (questions intéressant la prière régulière)
1 Exégèse du Coran
1 recueil de poèmes religieux
1 Rissala d'Ibn Abi Zaid (sur le droit musulman)
1 Adjananmia [*sic*] (sur la grammaire)
1 Kachf Er-Roumouz (médecine) ».

« Ils peuvent être remis à leurs destinataires sans inconvénients », conclut l'auteur du courrier[84].

Le *Dalā'il al-Khayrāt* et le Coran représentent près de 82 % des titres, ce qui confirme la position prééminente de ces deux ouvrages et, plus particulièrement, dans ce cas, du *Dalā'il* (plus de 75 % du total à lui tout seul)[85]. Nous n'avons cessé de rencontrer cet ouvrage dans les bibliothèques des karamokos du Nord. C'est, avec le Coran, le livre de base de la piété locale.

« Chifa de Saduc » : nous ignorons qui est ce Sadok/al-Sadiq. Le titre de l'ouvrage fait penser au *Kitāb al-Shifā'* (« le livre de la guérison ») du cadi marocain 'Iyād al-Sabtī (m. 1149), un ouvrage d'éthique qui célèbre les mérites du Prophète et fait de celui-ci un modèle de vie, mais il semble s'agir ici d'un simple guide de prière.

La *Risāla* est, elle aussi, universellement répandue en Afrique. C'est un memento de *fiqh* (jurisprudence) malikite, un ouvrage de base de l'enseignement du Droit islamique. Elle a pour auteur Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, « le Kairouanais » (m. 996).

'Adjananmia" est une erreur de copie pour *Al-Ājurrūmiyya* un manuel classique, connu dans l'ensemble du monde arabo-musulman, comportant, sous forme versifiée, les règles de base de la grammaire arabe. Ce titre porte le nom de son auteur Ibn Ājurrūm (m. 1323), un Marocain.

Kashf al-rumūz est un titre assez courant et commun à plusieurs ouvrages. S'il s'agit bien d'un livre de médecine, le plus probable est le *Kashf al-rumūz fi-sharh al-aqāqīr wa'l-ashāb* (« Le dévoilement des signes /ou/ La révélation des énigmes pour présenter les drogues et les plantes »), qui est effectivement un dictionnaire de matière médicale. Il a pour auteur 'Abd al-Razzāq ibn Muhammad al-Jazā'irī, un Algérien de la première moitié du XVIIIe siècle[86]. Mais il existe aussi un *Kashf al-rumūz,* qui concerne également les plantes médicinales, du Marocain 'Abd Allah Ibn Azzūz, un thaumaturge et soufi shadhili (m. 1204 H/1789)[87].

84. ANS, 19 G 20, Dakar, Direction des Affaires politiques et administratives, au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 5 mars 1924.

85. Rappelons que ce recueil de prières en faveur du Prophète a été composé par un soufi marocain, Muhammad b. Sulaymān al-Jazūlī (m. 1465), un membre de la confrérie shadhili. Sa récitation est réputée apporter de nombreuses bénédictions.

86. Voir *Kachef er-roumoûz (Révélation des énigmes) d'Abd Er-Rezzaq Ed-Djezaïry, ou Traité de matière médicale arabe d'Abd er-Rezzaq l'Algérien,* traduit et annoté par le Dr. Lucien Leclerc. Paris, E. Leroux, 1874, 398 p. Reprint : Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1997.

87. Voir art. Ibn 'Azzuz, dit Sidi Balla, dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Brill, 1982, Supplément, Livraison 5-6 : 382.

Cet ensemble remarquable contient donc des titres correspondant aux principales disciplines des sciences arabo-islamiques : livres utiles à la pratique, ouvrages de base sur le commentaire du Coran, le Droit et la grammaire.

À côté de traités classiques de l'époque médiévale, largement répandus dans toute l'Afrique maghrébine et subsaharienne, voire au-delà, le livre de médecine, plus récent que les précédents, montre l'intérêt pour la pharmacopée et les remèdes arabo-islamiques, ce qui, on le sait, répond à une forte demande des fidèles.

Cette littérature est, dans cet envoi, d'origine exclusivement maghrébine.

15 mai 1925[88]

« J'ai l'honneur de vous retourner en un colis séparé 25 livres en langue arabe et un dépliant […] L'examen de ces documents n'a donné lieu à aucune remarque particulière »[89].

1° Essai sur la Tidjania	3 vol.
2° Coran	3 vol.
3° Traité de droit coranique	2 vol.
4° Poésies (Éloge du maître)	2 vol.
5° Clef des songes	3 vol.
6° Histoire du Prophète	1 vol.
7° Méditations	1 vol.
8° Dictionnaire arabe	1 vol.
9° Recueil de leçons	1 vol.
10° Grammaire arabe	1 vol.
11° Histoire de l'antiquité	1 vol.
12° Guide du Bonheur	1 vol.
13° Histoire d'une jeune fille arabe d'autrefois	1 vol.
14° Histoire d'un Arabe d'autrefois	1 vol.
15° Poésies d'Alioun	1 vol.
16° Conte d'amitié	1 vol.
17° Traité de médecine	1 vol.
18° Généalogie du Prophète	1 tableau

On retiendra surtout, de cette liste, sa grande diversité. Les ouvrages proprement religieux, en minorité, côtoient des œuvres littéraires (poésies, conte, histoires d'autrefois) et des instruments pratiques (dictionnaire, grammaire, traité de médecine, clef des songes). L'ensemble constitue une bibliothèque plus arabe qu'islamique, bien que la ligne de partage entre les deux soit assez formelle : tous ces ouvrages contribuent à la formation des lettrés, la connaissance de la langue arabe étant un préalable nécessaire à l'acquisition du savoir islamique. C'est, en tous cas, le signe qu'il y a, chez ces lecteurs de

88. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Gouverneur de Côte d'Ivoire, 15 mai 1925.

89. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 15 mai 1925. Il est indiqué que cet envoi avait fait l'objet d'une lettre de Bingerville en date du 2 avril précédent. Compte tenu des délais d'acheminement, le retour a donc été relativement rapide : un mois et demi.

Côte d'Ivoire à cette époque, une demande de culture arabe, sans doute aussi bien chez des Sénégalais arabisants que chez des clercs Dioula, Haoussa ou autres, assez avancés en arabe, sans oublier les destinataires libanais qui y trouvent leurs racines culturelles.

L'« Essai sur la Tidjania » vaut d'être noté. Nous avons déjà remarqué la rareté des livres portant sur les confréries. Celui-ci, commandé en trois volumes, est donc l'indice de l'intérêt d'une clientèle locale, notamment sénégalaise probablement.

6 juillet 1925 : « …J'ai l'honneur de vous retourner, après examen, le livre en langue arabe que vous m'avez communiqué. Il s'agit d'un Coran d'édition classique de la maison française Roudoci d'Alger ; cet ouvrage, ainsi que cela a été maintes fois indiqué, peut être diffusé sans inconvénient »[90].

25 juillet 1925 : … J'ai l'honneur de vous retourner les 26 imprimés que vous m'avez adressés pour contrôle et de vous faire connaître que ces publications peuvent sans inconvénient être remises à leurs destinataires respectifs. Je vous confirme à cette occasion les termes de ma lettre […] du 6 juillet 1925 relatifs aux ouvrages édités par la Maison Roudoci d'Alger »[91].

Titres et résumés de contenus alternent. Les paquets sont numérotés.

« [Paquet] N° 1 :
– Droit musulman 1 vol.
Éditeur : Mohamed Abd al-Wahid Bik [Bey] et son frère en Égypte.
– Dalaïl Khayrat 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad à Alger.
– Borda (Éloges du Prophète Mohamed en vers) 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.
– Droit musulman 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.
– Généalogie du Prophète Mohamed 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

N° 2 :
– Coran 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

N° 3 :
– Ouvrage religieux (Paroles du Prophète) 1 vol.

90. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 6 juillet 1925.

91. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 25 juillet 1925. La lettre du 6 juillet précédent auquel il est fait allusion rappelait elle-même une correspondance du 19 novembre 1923 sur le même sujet. Nous reviendrons plus loin sur la question de cette librairie, qui est alors bien vue des autorités (d'où ce rappel).

Éditeur : « Mustapha Halabi[92] et ses fils », en Égypte.
[Il s'agit vraisemblablement, sous cette désignation, d'un recueil de Hadith].
– Ouvrage religieux 1 vol.
« Édification » [*sic* – pour éditeur/édition] : « Imprimerie Othmanique ».
– Borda (Éloges du Prophète Mohamed) 1 vol.
« Édification » [*sic* – pour éditeur] : Imprimerie Mahométane en Egypte.
– Droit musulman 1 vol.
« Édification » [*sic*] : en Égypte.
– Histoire du Prophète Mohamed et ses descendants « Édification » [*sic*] : en Égypte. 1 vol.

N° 4 :
– Ouvrage religieux 2 vol.
« Edification » [*sic*] : en Égypte.
– Histoire des Prophètes 1 vol.
« Édification » [*sic*] : en Égypte.

N° 5 :
– Coran 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

N° 6 :
– Généalogie du Prophète Mohamed 1 carte
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

N° 7 :
– Pièces religieuses (coraniques) 3 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

N° 8 :
– Droit musulman 1 vol.
– Borda (Éloges du Prophète Mohamed en vers)
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.
2 vol.

N° 9 :
– Coran 2 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.

92. *Maktaba wa matba'a Mustafā al-Bābī al-Halabī wa-Awlāduhu bi-Misr* [« la libraire et imprimerie de Mustafā al-Bābī al-Halabī et ses fils en Égypte »} est un des grands éditeurs et libraires islamiques du Caire à cette époque. Sa maison a aussi édité des livres à Beyrouth

N° 10 :
– Dalaïl Khaïrat 1 vol.
Éditeur : Roudoci Kaddour ben Mourad, à Alger.
– Droit musulman. 1 vol.
« Édification » [*sic*] : en Égypte ».

Dans cette série de 10 « paquets » et 25 « volumes », titres ou désignations des contenus des ouvrages sont combinés avec les noms des éditeurs. Cette année là, l'éditeur Roudoci Kaddour était en bonne place (11 occurrences). On voit aussi apparaître des éditeurs égyptiens (8 occurrences).

À la différence de la liste précédente, on a affaire ici à des ouvrages essentiellement religieux. Parmi les 26 volumes décomptés, la célébration du Prophète – avec la *Burda*[93] (2 fois), le *Dalā'il al-khayrāt* (2 fois), l'histoire, la généalogie et les Paroles du Prophète (3 titres) – vient en tête (soit 7 volumes). Le Coran apparaît également 3 fois (soit 4 volumes). Enfin, le Droit est cité 4 fois (4 volumes). On retrouve là des thèmes majeurs pour les lettrés destinataires.

18 novembre 1925[94]
N° 1 – Ouvrage historique sur l'Aiglon ou fils de Napoléon (traduction d'un livre français)[95]. 1 vol.
N° 2 – Ouvrage historique sur la mort d'Ali. 1 vol.
N° 3 – Histoire de l'Égypte et de la Syrie. 1 vol.
N° 4 – Ouvrage historique sur la mort d'Othman et son remplaçant (Ali). 1 vol.
N° 5 – Histoire de Yazid ben Houmaya[96]. 1 vol.
N° 6 – Histoire d'El Gubaydyina et les fils de Fatimata[97]. 1 vol.
N° 7 – Conquête de l'Égypte et d'Alexandrie (traduit du français). 1 vol.
N° 8 – Rivalité entre El Mamoun et Lamine[98], deux fils d'Aroun al Rachid. 1 vol.
N° 9 – Ce qui se passait en Égypte et en Syrie au siècle dernier. 1 vol.
N° 10 – Ce qui se passait dans le royaume Ben Aubas [*sic*] de 218 à 227 de l'Hégire[99]. 1 vol.

93. La *Burda* est un poème célèbre à la gloire du Prophète. Son auteur est un Égyptien, Muhammad b. Sa'īd al-Būsīrī (m. vers 694-696 H./1294-1296).
94. ANS, 19 G 25, Gouvernement général de l'AOF au Gouverneur de Côte d'Ivoire, 18 novembre 1925.
95. On pense au drame écrit sous ce titre par Edmond Rostand, publié en 1900, et joué la même année au théâtre, l'actrice Sarah Bernhardt interprétant le rôle du fils de Napoléon. C'est Edmond Rostand qui a popularisé ce surnom posthume de « L'Aiglon ».
96. Il s'agit du deuxième calife omeyyade, Yazīd b. Mu'āwiya (645-683).
97. Fatima était la fille de Muhammad et l'épouse de 'Alī, dont elle eut deux fils, Hassan et Hussein. Nous ne savons pas ce que désigne le nom « El Gubaydyina ».
98. Al-Ma'mūn, fils de *Hārūn* al-Rashīd, auquel il succéda comme calife abbasside, régna de 813 à 833. Ses forces avaient écrasé celles de son frère et compétiteur à la succession, al-Amīn, qui périt dans les combats en 813.
99. Lire « royaume Ben Abbas », c'est-à-dire le califat abbasside. Les dates indiquées 218-227 H (soit 833-841/842 A.D.) correspondent au règne d'al-Mu'tasim, troisième fils de *Hārūn* al-Rashīd, et successeur de

N° 11 – Motif pour lequel les Baramiek [?] avaient été ruinés. 1 vol.
N° 12 – Ruine de la royauté de Ben Houmayia[100]. 1 vol.
N° 13 – Entrée des Arabes en France au temps de Charles Martel[101]. 1 vol.
N° 14 – Conquête de l'Andalousie. 1 vol.
N° 15 – Relation des Égyptiens et Syriens avec les Soudanais (époque des Almoravides). 1 vol.
N° 16 – Ben Fatimata déposé [*sic*] de l'Égypte par les Ayoub[102]. 1 vol.
N° 17 – Histoire de l'Andalousie avec Abder Rahman (khalifat)[103]. 1 vol.
N° 18 – Histoire de l'Égypte au IIIe siècle après l'Égire. 1 vol.
N° 19 – Émigration des Ben Abbas de Damas en Égypte[104]. 1 vol.
N° 20 – Renversement de la royauté osmanli[105]. 1 vol.

Nouvelle liste, nouvelle orientation. Celle-ci est très nette : ces 20 titres concernent principalement l'histoire du monde arabe et musulman, de ses califes et de ses dynasties. Comme il est indiqué à la fin de la série, « tous sont édités au Caire ». La relation privilégiée avec des éditeurs d'Alger ou du Maroc qui prévalait dans les listes précédentes fait ici place, sur ces sujets, à une orientation nettement plus orientale. Il est possible que plusieurs de ces titres, sur l'histoire du Proche Orient, y compris la Syrie, soient destinés à la clientèle syro-libanaise locale.

31 janvier 1926

Après l'examen d'un colis envoyé pour contrôle par Bingerville, Dakar indique en retour que l'envoi « était composé d'une généalogie du Prophète sous la forme d'une chromogravure ; de 12 Corans de petit format édités en Égypte »[106].

15 avril 1926 : Dakar renvoie « un Coran d'édition courante »[107].

son frère Al-Ma'mūn.

100. Lire : ruine de la dynastie omeyyade (661-750).

101. Comme on le sait, Charles Martel arrêta un raid de troupes musulmanes près de Poitiers en 732. Cette bataille mineure fut ensuite magnifiée au service des ambitions politiques de Charles Martel pour unifier le royaume franc sous la direction de ce qui allait devenir la dynastie carolingienne. Compte tenu de son sujet, il est possible que cet ouvrage soit, comme d'autres cités ci-dessus, une traduction du français.

102. Saladin/Salāh al-Din (1138-1193), fils d'Ayyūb, est le premier souverain de la dynastie ayyubide, qui a régné sur l'Égypte et la Syrie aux XIIe-XIIIe siècles. Saladin a mis fin au califat fatimide (les « Ben Fatimata ») en 1171.

103. Il s'agit vraisemblablement de 'Abd al-Rahmān Ier, fondateur du califat omeyyade de Cordoue en 756.

104. Les survivants des Abbassides massacrés par les Mongols lors de la chute de Bagdad en 1258 se réfugièrent en Égypte où ils furent accueillis par les sultans mamelouks. La référence à Damas (qui avait été la capitale du califat omeyyade) semble donc être une erreur.

105. Il s'agit de l'empire ottoman, aboli par Mustafa Kemal Ataturk en 1923 – soit peu de temps auparavant.

106. ANS, 19 G 25, Gouverneur général à Gouverneur de Cote d'Ivoire, Dakar, 31 janvier 1926. La chromogravure est une gravure en couleur, réalisée le plus souvent par le procédé de chromolithographie.

107. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 15 avril 1926.

3 mai 1927 : Dakar répond à Bingerville à propos d'un nouvel envoi : « Il ne s'agit que d'un livre du Coran dont quelques pages sont écrites en or »[108]. Fait inhabituel, le lot dont ce Coran fait partie vient de Hambourg.

10 septembre 1929[109]

Coran	2 vol.
Droit musulman (rite malékite)	2 vol.
Traditions du Prophète Mahomet	4 vol.
Livres littéraires	12 vol.
Lexicologie arabe	4 vol.
Livres religieux	8 vol.
Grammaire arabe	3 vol.
Livres de morale	5 vol.
Catalogues arabes	2 vol.
Explication des songes	1 vol.
Médecine	2 vol.
Histoire des prophètes	1 vol.
Contes	1 vol.
L'Iliade d'Homère, traduite en vers arabes	1 vol.

Le courrier de Dakar termine son analyse en ces termes : « Aucun document manuscrit ou imprimé suspect n'a été par ailleurs encarté dans ces recueils qui vous sont renvoyés en 6 paquets séparés recommandés ». L'indication est utile pour prendre toute la mesure de la suspicion qui entourait l'importation des livres arabes, jugés sujets à caution non seulement par leur contenu, mais par les messages qui pouvaient s'y glisser.

Quant aux ouvrages figurant dans ce paquet, désignés de façon générale par leurs sujets, on y retrouve un échantillon des principaux thèmes déjà relevés. Deux Corans s'y sont glissés.

Sur ces 48 volumes, les ouvrages littéraires et contes viennent ici en tête avec 14 volumes. La présence de la traduction de l'Iliade en vers arabes (sans autre précision) constitue un signe intéressant. Son auteur, qui se nommait Sulaymān b. Khattār al-Bustānī (1856-1925), était un chrétien maronite libanais. Il acheva, en 1904, cette traduction monumentale de l'Iliade en vers arabes, son œuvre principale (1 260 pages d'introduction et de textes)[110], dans laquelle on peut voir une expression et une illustration de la *nahda,* la renaissance modernisante arabe. La présence de cet ouvrage, à la fois récent, important et dont l'objet n'est pas islamique, au détour d'une liste administrative, montre l'étendue du champ culturel couvert par les ouvrages en arabe importés dans la colonie. Dans ce cas particulier, il est d'ailleurs probable que la commande ait émané d'une famille libanaise.

108. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, Dakar, 3 mai 1927.
109. ANS, 19 G 25, Gouverneur général de l'AOF au Gouverneur de Côte d'Ivoire, 10 septembre 1925.
110. Voir art. Bustānī : *Encyclopédie de l'Islam,* Leiden, Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, Supp., Livr. 3-4, vol. 1 : 161.

La langue arabe se taille ici une part non négligeable, avec 4 volumes de lexicologie, 3 volumes de grammaire et un total de 21 volumes (sur 48) qui traitent de linguistique, de langue et de littérature arabes. Tout cela correspond aux besoins et aux demandes des lettrés musulmans de Côte d'Ivoire, soucieux de se perfectionner en arabe, et, parallèlement, sans doute aussi à celles des Libanais, y compris chrétiens, installés dans la colonie.

Si l'on considère les autres titres, on y retrouve les thèmes déjà connus : l'histoire des prophètes, des « livres religieux » divers, et deux volumes de Droit musulman, ainsi qu'un livre de médecine. S'agissant des « Traditions du Prophète Mahomet » (4 volumes), il faut comprendre qu'il s'agit de recueils de hadiths, sans que la précision des titres et des auteurs soit donnée. On y trouve aussi, à nouveau, un ouvrage consacré à « l'explication des songes ». Cette spécialité faisait partie des sept « sciences de tradition », telles qu'elles étaient enseignées dans les médersas algériennes selon un programme traditionnel, à l'époque française, soit, dans l'ordre : le Coran, le Hadith, le droit, la dogmatique, la mystique, l'explication des songes et les sciences linguistiques[111]. L'enseignement portait sur la distinction nécessaire entre les rêves porteurs d'un message spirituel et ceux qui étaient d'essence satanique ou de simples reflets de désirs personnels[112].

Les effets contre-productifs du contrôle des livres : les protestations des destinataires

La retenue systématique et l'envoi à Dakar du matériel en langue arabe entraînait, on l'a dit, des retards importants, de l'ordre de plusieurs semaines, sinon plusieurs mois, dans la remise des livres à leurs destinataires. Certains d'entre eux envoyaient périodiquement, en conséquence, des lettres de réclamation à la Poste et à la Douane.

Ainsi, en août 1929, Bingerville fait suivre à Dakar « en trois paquets séparés des livres en langue arabe adressés au nommé Mallam Mohamadou Haoussi, demeurant à Grand-Bassam »[113] – que nous avons cité précédemment sous les différentes orthographes de son nom[114]. Mais l'affaire traîne depuis déjà quelque temps. En effet, la Douane de Bassam avait adressé ces colis à Bingerville aux fins de contrôle le 13 février 1929 – ainsi qu'en fait foi le bordereau d'envoi des Douanes joint au dossier. Les colis sont donc restés près de six mois en souffrance au Bureau des Affaires politiques à Bingerville.

Le 3 octobre 1929, après huit mois d'attente, l'intéressé, qui signe « Malham Mahadou, au village d'Impérial à Grand-Bassam » écrit au Gouverneur « sous cours [*sic* ; sous couvert] de Monsieur l'Administrateur du cercle de Bassam » :

> « Ayant un très grand besoin pour ces livres coraniques, objet des colis n°s 937, 938, 939, qui vous ont été envoyés par l'administration des PTT [Poste] le 8

111. Ch. Janier, 2010 : 8.

112. Voir P. Lory, 2007, 75 *sq.*, qui rappelle que, selon un hadith souvent cité, le rêve est « une partie de la prophétie » – d'où l'importance à lui accorder.

113. ANCI, XIII-45-2/30. Gouverneur de Côte d'Ivoire, 2e Bureau, au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 8 août 1929.

114. Malane [Mallam] Hama Aoussa, Maram [Mallam] Ama, ou Ahma, et Malham Mahadou.

février dernier, j'ai très respectueusement l'honneur et l'avantage de vous prier de bien vouloir m'en faire retour d'urgence… »[115].

Le dossier ne nous apprend pas quand le destinataire put enfin entrer en possession de son bien. Si on l'en croit, il s'agissait, en l'occurrence, de Corans. Ce mallam Haoussa réclamait aussi, dans la même lettre, un « livre coranique » qui lui avait été envoyé de France par un tirailleur. Nous reviendrons sur cette seconde affaire dans la section consacrée à Grand-Bassam, au chapitre 24.

De leur côté, les compagnies françaises de commerce (Nouvelle Compagnie française de Kong, Comptoirs sénégalais, Société commerciale africaine, etc.) qui avaient commandé des livres en langue arabe, envoyaient, elles aussi, périodiquement des lettres de rappel à l'Administration afin d'obtenir le dédouanement des caisses dans lesquelles avaient été prélevés des exemplaires[116].

Conclusion

Pour traiter les imprimés arabes, l'administration coloniale a donc mis en place un circuit de contrôle complexe et pesant, lequel a pour effet d'encombrer les services concernés et de ralentir considérablement la distribution. Ces excès bureaucratiques sont bien dans les habitudes de l'administration coloniale, tout aussi attentive à empêcher la circulation de journaux ou de livres métropolitains jugés politiquement subversifs. De toutes manières, le bilan de ces opérations de contrôle est peu convaincant. Nous n'avons pas trouvé trace, dans les dossiers, d'ouvrages ou de courriers en caractères arabes frappés d'interdiction. Les vérifications se soldent toutes par des constats négatifs et se terminent par les mêmes formules stéréotypées : ces ouvrages « peuvent être distribués sans inconvénient à leurs destinataires ».

En dépit de ces filtrages et de ces retards, des ouvrages imprimés en arabe parvenaient donc, dès les années 1910 et 1920, en différents points de la Côte d'Ivoire méridionale. Si l'on suit la fréquence des déclarations en douane, le mouvement des arrivages d'imprimés en langue arabe ne cesse de s'amplifier au cours des années 1920. Il est difficile de dessiner ce mouvement sous forme de courbe car nous ne sommes pas certains de disposer de séries complètes et régulières. D'autre part, les quantités sont souvent indiqués en « paquets » dont la contenance est très variable, comme on peut l'observer lorsqu'on trouve des états mentionnant le nombre de « volumes » dans différents « paquets ». L'attention croissante des services officiels entraîne aussi un effet statistique : un contrôle plus systématique fait apparaître davantage de livres reçus.

Faut-il voir dans ces contrôles un obstacle sérieux, qui porte « porte un coup direct au développement culturel des musulmans de Côte d'Ivoire »[117]. À vrai dire, le barrage administratif n'empêche pas la remise finale à leurs destinataires de tous les ouvrages contrôlés. Quelle est la balance entre les effets « négatifs » du contrôle (essentiellement

115. ANCI, XIII-45-2/30, Malham Mahadou au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 3 octobre 1929.

116. ANCI, loc. cit.

117. C'est la position que nous avions d'abord défendue (J.-L. Triaud, 1974b : 562). Elle mériterait aujourd'hui quelques nuances.

les retards et les procédures) et l'effet « positif » sur l'équipement des lettrés en ouvrages de référence devenus plus accessibles ? Il convient sans doute de manier les deux approches conjointement. La résistance administrative qu'opposent les autorités crée une ambiance de surveillance qui limite les libertés d'action des acteurs musulmans. Simultanément, ce marché des livres permet aux communautés musulmanes, généralement fort démunies en livres, d'accéder plus facilement à des ouvrages de base, y compris le Coran, dont il n'existait souvent qu'un seul exemplaire dans les modestes bibliothèques des karamokos. Il apparaît que des arabisants locaux, notamment ceux d'origine sénégalaise, plus familiers avec les procédures postales et douanières, ont su profiter des possibilités offertes par ces importations et multiplier les commandes. L'introduction, par la voie maritime, d'ouvrages islamiques imprimés constituait donc une nouveauté d'importance et une opportunité bienvenue pour ces lettrés habitués jusqu'alors à des livres manuscrits aussi rares que précieux[118].

Ce que l'administration coloniale cherchait à restreindre, le marché colonial, lui, l'encourageait. Les sociétés françaises de commerce n'étaient pas les dernières à en tirer profit. Il s'agissait, pour elles, de marchandises ordinaires. Une donnée essentielle nous manque à cet égard, à savoir les prix de vente pratiqués. Les archives administratives n'en disent mot.

Un éditeur et diffuseur de livres en langue arabe : la librairie Roudoci Kaddour, à Alger

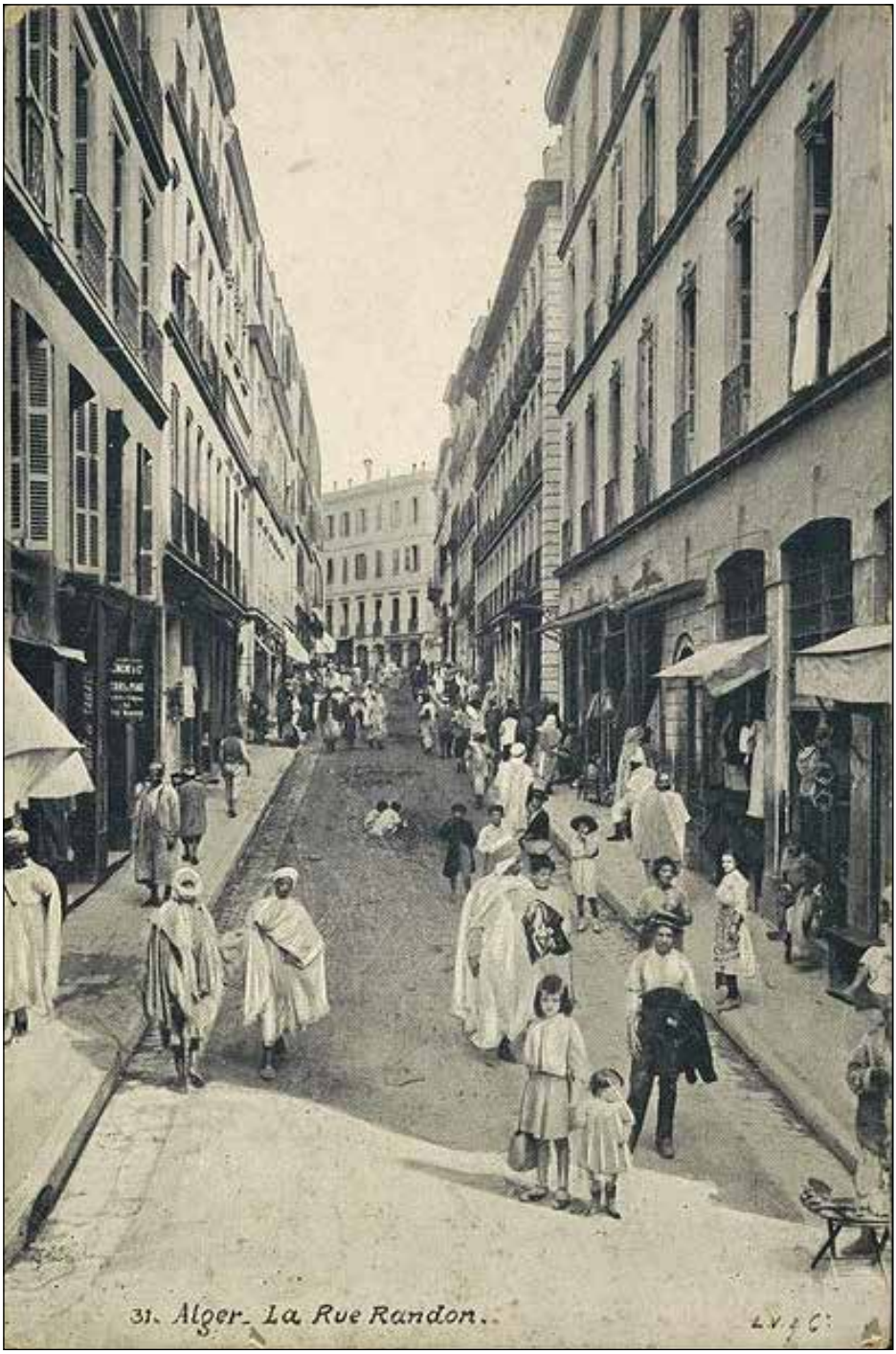
Au cours des années 1920, la librairie Roudoci Kaddour apparaît comme l'un des éditeurs et expéditeurs le plus fréquent et régulier de livres arabo-islamiques en Côte d'Ivoire. Le statut de cette librairie a donc retenu notre attention. Cette enquête sur la librairie Roudoci Kaddour a été menée à partir de matériaux multiples sur l'histoire de la Casbah d'Alger et sur celle de cette librairie[119].

Roudoci Kaddour était un libraire-éditeur d'ouvrages en langue arabe connu sur la place d'Alger. À l'origine, la maison s'appelait A. Mourad Turqui et Frères. Elle était devenue, par succession familiale, Roudoci Kaddour ben Mourad[120]. Cette librairie se trouvait dans la haute Casbah, 13 rue Randon (aujourd'hui rue Ammar Ali, du nom d'Ali La Pointe, un héros de la guerre d'indépendance). La rue Randon prolongeait la

118. On n'exclura pas que des volumes imprimés au Caire ou dans d'autres villes du Proche Orient soient déjà parvenus, à la faveur des pèlerinages et des caravanes transsahariennes, dans les pays soudano-sahéliens. En Côte d'Ivoire, les ouvrages connus jusqu'alors étaient essentiellement des manuscrits, objets de luxe coûteux, qui étaient recopiés ensuite par des scribes et des étudiants.

119. Ce sont principalement : – Sellam Sadek, 1998 et 2014 ; – N.K., *La Tribune,* 22 novembre 1914, https://fr-fr.facebook.com/notes/casbah-dalger/la-rue-ammar-ali-ex-rue-randon/306760309519067/ ; – « Alger, un lieu, une histoire. Rues et quartiers de la Casbah », *Le Soir d'Algérie,* 21 septembre 2008 (http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2008/09/21/article.php?sid=73526&cid=4), page devenue inaccessible – Abdelhakim Meziani, « L'hommage de la Casbah à l'Association des Oulémas et à son initiateur Cheikh Omar Smaïl (2/2) », *Liberté*, 12 mai 2012 (http://www.liberte-algerie.com/culture/lhommage-de-la-casbah-a-lassociation-des-oulemas-et-a-son-initiateur-cheikh-omar-smail-2-2-107771/print/1

120. « Ahmed ben Mourad Turqui libraire à Alger » figure dans la liste des adhésions individuelles (au titre de l'Algérie) au XIVe Congrès international des orientalistes qui se tint à Alger en 1905 (Voir les Actes du Congrès international des orientalistes, Alger 1905, Paris, E. Leroux, 1906 : 19).



Carte postale (s. d.) de la rue Randon (début du XXe siècle).

rue Marengo (aujourd'hui rue Arbadji Abderrahmane). Ces deux rues successives, parallèles à la côte, représentaient un véritable axe de pénétration tracé par les militaires français dans la Casbah, la ville « indigène ». Cette percée séparait en même temps la Basse et la Haute Casbah. On y trouvait, entre autres, un grand marché : le « marché arabe » selon l'appellation française, « marché Djamaa Lihoud », selon l'appellation algérienne, du nom du Grand Temple, ou Grande Synagogue qui se trouvait en face du marché. C'était le centre religieux du quartier juif présent dans cette zone.

Cette rue moderne ouverte sur le monde extérieur, où passaient tous les véhicules, était en même temps à portée immédiate des petites rues de la Casbah. C'était une artère très animée.

La librairie Roudoci Kaddour, installée dans cette rue stratégique, était aussi un lieu de rencontre d'intellectuels musulmans, lecteurs d'*al-Manar*, la revue de tendance réformiste publiée notamment par le Cheikh Abduh au Caire. « À Alger, la vie intellectuelle musulmane libre de l'époque avait pour épicentre la librairie Thaalibiya[121], ouverte en 1896 par Si Kaddour Ben Mourad Roudoci chez qui se réunissait régulièrement un groupe de lettrés et de religieux »[122]. Il ne semble pas, cependant, que ces liens avec le réformisme islamique algérien aient eu une influence dans les relations commerciales de l'éditeur Roudoci Kaddour au sud du Sahara. Ils ont pu, toutefois, déplaire aux autorités françaises d'Alger. À la fin des années 1920, comme nous l'avons observé, Roudoci Kaddour a perdu son quasi-monopole sur ces expéditions vers la Côte d'Ivoire au profit de maisons françaises.

Notons que des publications de ce libraire-éditeur-imprimeur, fort actif dans le domaine de l'édition, figurent dans les catalogues sur une période qui s'étend, au moins, jusqu'à 1960.

Un vendeur de livres : l'affaire Abdoul Karim Mourad

Un vendeur de livres arabes défraya la chronique, en Côte d'Ivoire, avant la Première Guerre mondiale. Ce personnage, un Marocain, était une sorte de libraire ambulant, dont le rôle se doublait apparemment d'une activité de prédication religieuse et de la recherche de contacts avec les personnalités islamiques locales, notamment au Sénégal.

Le dossier commence par une lettre du lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire au gouverneur général de l'AOF en 1911 :

121. Du nom de Sidi Abderrahmane al-Thaalibi (Sīdī 'Abd al-Rahmān al-Tha'ālibī) (1383-1470), un savant lettré et un mystique, qui était considéré comme le saint patron d'Alger. L'une des mosquées les plus populaires d'Alger a été construite en son honneur, à côté de son tombeau, et porte son nom. Elle se trouve rue Bencheneb, à l'entrée de la basse Casbah. En 1904, le gouverneur général Jonnart, désireux de contrôler la formation des lettrés et des agents du culte, fit construire dans la même zone une medersa Thaalibiyya, reprenant ainsi le nom d'un établissement précisément fondé par Sidi Abderrahmane, au XVe siècle, Ce nom de Thaalibi est ainsi chargé de significations soufies et aussi, dans le contexte colonial, d'une connotation patriotique, en dépit de sa récupération par les autorités françaises.

122. S. Sellam, 2014.

> « M. l'Administrateur du cercle du N'zi-Comoé m'a signalé le départ de Dimbokro d'un commerçant nommé Abdoul Karim Mourad, originaire de Fez, qui a déclaré se rendre à Dakar par le paquebot des Chargeurs réunis de passage à Bassam le 27 juillet dernier pour s'occuper de la vente des livres saints au Sénégal.
> Parmi les papiers qu'a présentés ce Marocain se trouvait une autorisation qui lui a été délivrée au Sénégal pour se rendre auprès d'Amadou Bamba, chef de la secte des Mourides ; ses déclarations laissent en outre supposer qu'il va de nouveau visiter ce marabout.
> Je n'ai pas manqué, en raison des relations qu'entretient Abdoul Karim Mourad avec le chef de la secte des Mourides, de demander à M. l'administrateur du cercle du N'zi-Comoé de m'adresser, pour vous les transmettre, les renseignements complémentaires qu'il pourrait recueillir sur les attaches musulmanes de cet individu, notamment avec Amadou Bamba »[123].

Visiblement, ce n'est pas tant l'activité de vendeur de livres arabes d'Abdoul Karim Mourad qui pose problème que ses relations avec Amadou Bamba, à un moment où les relations entre les autorités françaises et Amadou Bamba sont en train d'évoluer, sans que ce dernier cesse d'être placé sous observation constante[124].

Dès réception de cette lettre de Bingerville, le Gouvernement général saisit le gouverneur du Sénégal en des termes qui donnent la mesure de l'ambiance obsidionale et répressive qui règne alors sur ces questions.

> « … D'ores et déjà, il y a tout lieu de supposer que nous nous trouvons en présence d'un agitateur ou, tout au moins, d'un personnage suspect, se livrant sous couvert d'opérations commerciales, à une propagande anti-européenne ».

Une « enquête discrète » est prescrite en conséquence, accompagnée, s'il y a lieu, de « telles mesures que vous jugeriez convenables pour le mettre hors d'état de nuire »[125].

Le 18 septembre 1911, le Commissaire central de Dakar fournit un rapport sur les activités du personnage, qu'il déclare connaître depuis 1908 :

> « …Il résulte de mes informations : qu'Abdou [*sic*] Karim, qui n'a pas de résidence fixe, visite fréquemment les grands marabouts des colonies du groupe,

123. ANS, 19 G 5, Lieutenant-Gouverneur par intérim de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, service des Affaires politiques, administratives et économiques, Bingerville, 7 août 1911.

124. Devant le succès de ses prédications, les autorités françaises avaient exilé Amadou Bamba au Gabon en 1895. Après un premier retour au Sénégal en 1902, il fut, de nouveau, exilé, cette fois en Mauritanie, en 1903. En 1907, il fut autorisé à revenir au Sénégal, puis à s'installer à Diourbel, au Baol, en 1912. En 1910, il avait émis une *fatwa* qui était une déclaration de reconnaissance du pouvoir français et qui mettait fin à la répression officielle. L'affaire Karim Mourad se situe donc à ce moment délicat du tournant dans les relations entre les autorités françaises et Amadou Bamba, lequel reste potentiellement suspect malgré son acceptation du pouvoir en place (Voir Cheikh Anta Babou, 2011 : 249-250).

125. ANS, 19 G 5, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, 24 août 1911 – Signé : William Ponty.

entre autres : Amadou Bamba, son frère Anta Bamba, demeurant à côté de N'Diourbel, Ibra Fal à Thiès, chez qui il était ces jours-ci, El-Hadj Malic [El-Hadj Malik Sy] à Tivaouane, et très probablement Cheikh Sidia.
Si, depuis 1908 que je m'occupe de lui, il ne m'a pas été possible d'administrer la preuve qu'il menait une campagne anti-européenne, j'ai ensuite acquis la certitude que la vente des livres d'arabe n'était pour lui qu'un accessoire et que sa principale préoccupation consistait à faire de la propagande islamique.
Il prétend, et c'est là le sujet favori de ses conférences, que les mahométans n'ont plus la foi, que la religion du Prophète n'est plus rigoureusement observée, que les cérémonies du culte, telles qu'elles se pratiquent aujourd'hui, ne sont plus qu'une parodie de préceptes.

… Si Abdou Karim ne doit pas être considéré comme un danger pour le pays où il exerce sa propagande, je suis d'avis qu'il doit être tenu pour un indésirable »[126].

L'affaire suit son cours. Le 14 octobre 1911, le Gouverneur du Sénégal rend compte :

« …Abdoul Karim a débarqué à Dakar le 1er septembre par le vapeur « Amiral Aube », venant de Konakry ; il est parti de Dakar le 8 au matin se rendant dans les escales du Baol avec l'intention de rencontrer Cheikh Anta M'Backé, un des frères du sérigne Bamba.
N'ayant pu le joindre, il est rentré à Dakar le 12 du même mois, et ayant appris, sur ces entrefaites, qu'il ne se trouvait pas en règle avec le Service de l'immigration, j'ai donné l'ordre de le réembarquer à destination de Fez, ce qui a été fait à la date du 24 septembre.
Voici, d'autre part, les renseignements que j'ai pu recueillir sur ce Marocain.
Abdoul Karim, né à Tripoli [*sic* ?] (Maroc) vers 1860, est arrivé au Sénégal il y a environ 7 ans venant de Médine, près de La Mecque, où il aurait professé l'arabe. Il commença, à l'exemple de très nombreux de ses compatriotes, par demander des aumônes aux indigènes à titre d'étranger revenant de La Mecque. Il put ainsi rapidement constituer un petit pécule qui lui permit de se livrer aux commerces des livres saints. C'est pour les besoins de son commerce qu'il est entré en relations avec Amadou Bamba et les principaux marabouts de la colonie. Il est toujours resté en relations avec eux. Il a la réputation d'être un fin lettré en arabe, et Cheikh Thioro[127], l'ancien Cadi supérieur de Louga et l'un des frères d'Amadou Bamba, lui avait confié son fils qui se trouvait avec lui à la Côte d'Ivoire.
Après un premier séjour au Sénégal, Abdoul Karim partit à Lagos où il ouvrit une école musulmane et d'où il fut chassé. Il revint au Sénégal en décembre 1908 et y resta un mois pendant lequel il alla rendre visite au marabout de

126. ANS 19 G 5, Colonie du Sénégal, Police de Dakar, Le Commissaire central, Dakar, le 18 septembre 1911 – Signé : Abbel.
127. Cheikh Thioro Mbacké, frère cadet et disciple d'Amadou Bamba.

Thieyaine [Tivaouane ?]. Il s'embarqua le 2 février 1909 pour Grand-Bassam. Il resta à Grand-Bassam de février à octobre, à Cotonou de novembre à décembre, à Porto Novo de décembre 1909 à avril 1910 ; on le trouve à Abomey en mai, en Guinée en juin. On perd sa trace de juillet à fin octobre. Il reparaît au Sénégal le 2 novembre. Il visita Amadou Bamba dans le courant du mois et partit sur "L'Afrique" pour Grand-Bassam le 2 janvier 1911.
Il n'a pas été possible d'administrer la preuve qu'il menait une campagne anti-européenne, mais il est certain que la vente des livres n'est pour lui qu'un prétexte et que sa principale préoccupation consiste à faire de la propagande islamique.
Il s'intéresse aux manuscrits arabes, recueille ceux inédits qu'il peut trouver pour les faire éditer au Caire chez Moustapha El Babi El Halabi[128] à qui il doit d'ailleurs de l'argent.
Deux livres arabes dont les manuscrits lui ont été remis par Amadou Bamba ont été ainsi publiés par ses soins […] Deux autres ouvrages également remis à Abdoul Karim par serigne Bamba seraient en cours d'édition »[129].

Ainsi renvoyé au Maroc par l'administration du Sénégal en septembre 1911, Abdoul Karim Mourad réapparaît deux ans plus tard, fin 1923, de façon surprenante, en Côte d'Ivoire, avec une autorisation de circuler en bonne et due forme.

« Par télégramme reçu ce jour, l'Administrateur du cercle du N'zi-Comoé me rend compte de l'arrivée à Dimbokro d'Abdoul Karim Mourad. Celui-ci, muni d'une feuille de circulation délivrée par M. Le Gouverneur du Sénégal est arrivé à Bassam le 22 novembre dernier par le bateau belge. J'ai prescrit à l'Administrateur de Dimbokro de faire surveiller ce personnage et de me tenir au courant de ses agissements… »[130].

Ce retour à Dimbokro se passe sans incident :

« Comme suite à ma lettre…du 8 décembre dernier, relative au séjour en Côte d'Ivoire du nommé Abdoul Karim Mourad. J'ai l'honneur de vous rendre compte que cet individu a quitté Dimbokro le 30 décembre pour se rendre à Bassam d'où il s'est embarqué le 8 janvier pour le Gabon. Son séjour dans la colonie n'a donné lieu à aucune remarque »[131].

128. Rappelons qu'il s'agit de la grande librairie islamique du Caire.
129. ANS, 19 G 5, et ANCI, XIII-45-2/30, Lieutenant-Gouverneur du Sénégal au Gouverneur général de l'AOF, Services des Affaires politiques, administratives et économiques, Saint-Louis, 14 octobre 1911 – Signé M. Cor. Nous n'avons pu trouver confirmation de ces éditions.
130. ANS, 19 G 5, Lieutenant-Gouverneur par intérim de la Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, affaires musulmanes, Bingerville8 décembre 1913.
131. ANS, 5 G 5, Lieutenant-Gouverneur par intérim de Côte d'Ivoire au gouverneur général de l'AOF, Affaires musulmanes, Bingerville, le 1er février 1914.

Ainsi s'arrête l'histoire d'Abdoul Karim Mourad en 1914. Nous ne connaissons pas la suite. Cette affaire illustre les hantises de l'Administration, surtout avant la Première Guerre mondiale, face à ce genre de personnage itinérant dont les activités sont suivies à la trace et, sans doute, surinterprétées. Cependant, les autorités n'ont finalement rien trouvé pour justifier les craintes invoquées à son sujet.

D'après ce que l'on peut comprendre du dossier, ce pèlerin marocain était un lettré bibliophile, qui tirait parti de ses tournées pour acquérir des manuscrits et vendre des livres. Cela l'amenait dans la cour des grands dignitaires religieux au Sénégal, aussi bien mourides que tijani. Si l'on en croit le commissaire de Dakar, il aurait servi d'intermédiaire pour faire publier des ouvrages d'Amadou Bamba par la librairie islamique Mustafa al-Halabi du Caire.

Auréolé de son statut de pèlerin et de sa qualité d'Arabe, l'homme jouait aussi un rôle de *wāʿiz,* de prêcheur. Comme dans les « Lettres de La Mecque » anonymes (voir ci-après), il invitait les musulmans à se repentir et à revenir à la vraie foi. Abdoul Karim Mourad vivait de la vente de livres et des dons des fidèles.

Cette figure fugitive aux multiples facettes peut donc nous servir de révélateur à plusieurs niveaux. A côté des commandes de particuliers par la poste et de l'arrivée de livres en envois groupés à destination des sociétés de commerce, il existe des « libraires ambulants » comme ce Marocain et des pèlerins (c'est aussi son cas) qui reviennent des Lieux saints et du Caire en rapportant des ouvrages dans leurs bagages. Tous concourent à une diffusion, peut-être sous-estimée, et, en tous cas, diversifiée, du livre en langue arabe dans la colonie. Nous ignorons les titres des ouvrages qu'Abdoul Karim Mourad vendait, et le nom de ses acheteurs. Il est venu au moins deux fois (en 1911 et 1923) à Dimbokro, où il avait des contacts privilégiés : peut-être, entre autres, ce fils de Cheikh Thioro (l'ancien Cadi supérieur de Louga et l'un des frères d'Amadou Bamba), qui se trouvait avec lui en Côte d'Ivoire selon le rapport de police.

Sur l'impact réel de ses activités en Côte d'Ivoire, nous n'en savons pas plus. L'administration locale a repéré ses passages sans véritablement documenter son dossier. Sa venue deux fois en Côte d'Ivoire, sur une des escales actives du chemin de fer, montre qu'il y avait trouvé une clientèle.

Les circulaires en langue arabe

Les « lettres maraboutiques », ou « lettres de La Mecque »

C'est ainsi que l'Administration désignait les lettres circulaires anonymes, plus connues sous le nom générique de « Lettres de La Mecque », qui étaient lues et transmises entre les fidèles. Il s'agissait d'incitations pieuses, de prêches du genre *waʿz*[132], destinés à ramener les musulmans, accusés de les avoir abandonnées, aux bonnes pratiques de l'islam. Ces lettres dénoncent les fautes des hommes sur terre et illustrent la colère divine par des prédictions apocalyptiques. Les recommandations finales

132. Ce mot désigne les prédications orales, les sermons, les admonitions et avertissements oraux, à tendance moralisatrice, qui peuvent être délivrés le vendredi lors de la grande prière ou dans d'autres rassemblements. Le *waʿz* revêt ici, dans ces lettres, une forme écrite. Il est auréolé de sa provenance mecquoise supposée.

expliquent les méthodes à suivre, les actes à accomplir, pour échapper à la sanction divine. De tels textes sont communs en terre d'islam. Ils s'entourent de références à des situations et à des personnes enveloppées dans le mythe ou le mystère, et destinées à exciter imagination et émotions chez les fidèles. Ils ne comportent aucun rappel d'évènements historiques proches.

Robert Arnaud, le premier responsable des Affaires musulmanes au Gouvernement général de l'AOF les présentait en ces termes, en 1912, en insistant sur l'appel aux aumônes et aux dons qu'elles contenaient.

> « … des lettres anonymes, écrites en arabe, circulent souvent parmi les Noirs ; rédigées en termes vagues, elles annoncent tantôt une calamité publique, tantôt l'arrivée d'un personnage miraculeux, tantôt l'abandon des pieuses traditions de l'islam dans telle ou telle région ; elles invitent les fidèles à revenir aux pratiques du culte, à multiplier les aumônes, à combler de cadeaux les savants et les chérifs »[133].

Nous disposons de l'une de ces lettres diffusée à l'époque. Ce sont trois feuillets en arabe, joints au rapport politique du 4e trimestre 1926, transmis par l'administrateur du cercle du Haut-Sassandra[134]. Ce document a été saisi à Daloa dans des circonstances qui ne sont pas précisées. Nous allons l'appeler, par commodité, au fil de l'exposé, « la lettre de Daloa ». Nous évoquerons ensuite d'autres cas d'écrits analogues en langue arabe, dans le même cercle du Haut-Sassandra (1912), dans celui de Touba (1913-1917) ainsi qu'à Abengourou (1925). Il s'agit d'un talisman dans le premier cas et de lettres circulaires dans les deux autres. Bien qu'ils soient tous chronologiquement antérieurs à cette lettre de Daloa, nous avons choisi de commencer par celle-ci parce que l'original arabe est disponible et relativement court, et qu'il se prête donc à une analyse détaillée. Cette lettre va nous servir de référence pour commenter ce type de document. Nos observations sur cette lettre ont donc une valeur plus générale.

La lettre de Daloa (1926)

Traduction de la lettre[135]

Fol. 1

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur notre Seigneur Muḥammad, Son Prophète, et sur sa famille et ses Compagnons !

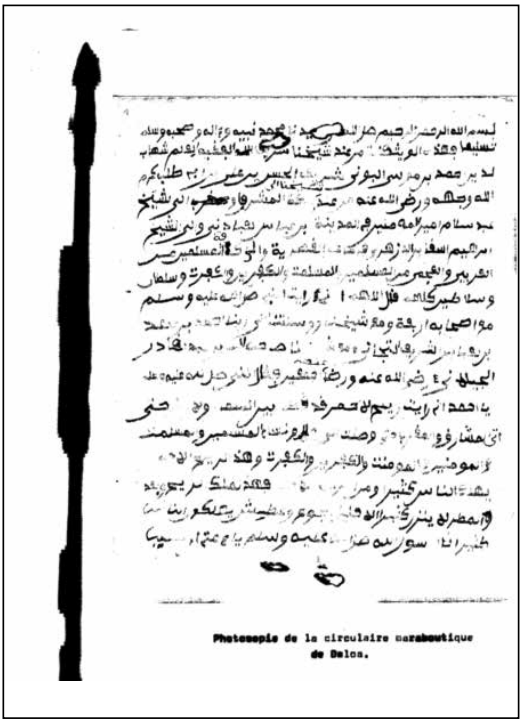
Cette lettre (*wathīqa*) vient de chez notre *shaikh,* le *sharīf* […], le juriste *(al-faqīh),* l'érudit *(al-ʿālim*), l'étoile de la religion (*shihāb al-dīn*), Aḥmad b. Mūsā al-Būnī[136], [des-

133. R. Arnaud, 1912 : 89.

134. ANCI, X-31-32, cercle du Haut-Sassandra, Rapport politique, 4e trimestre 1926.

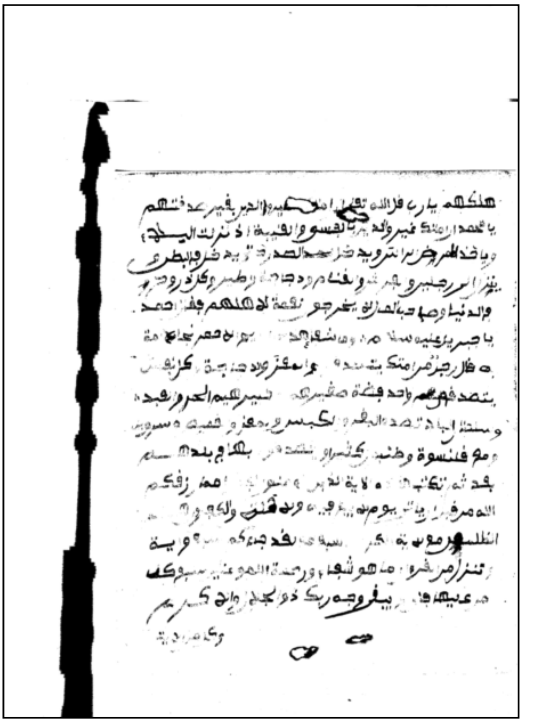
135. Pour la traduction de ce texte de lecture difficile, nous avons bénéficié de l'assistance de Tidjane Ba, à Abidjan, en 1969, et de Lahcen Daaif (IRHT) en 2015. Qu'ils en soient vivement remerciés !

136. Ce nom évoque celui d'un personnage célèbre de l'occultisme islamique, Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī (qui serait mort en 1225), dont la *nisba* d'origine renvoie à son lieu de naissance présumé : Buna/Bône/ʿAnnaba,

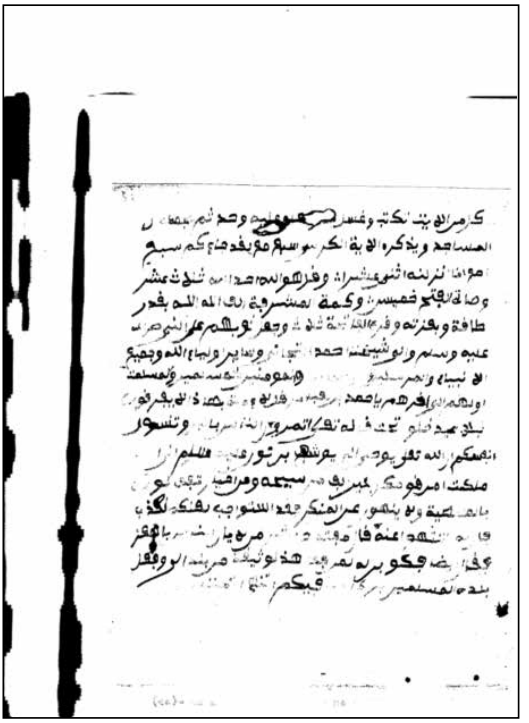


Photocopie de la circulaire maraboutique de Balou.

Folio 1



Folio 2



Folio 3

cendant du] *sharīf* al-Ḥasan, fils de ʿAlī, fils d'Abū Ṭālib. Que Dieu bénisse sa face, lui accorde son pardon et l'agrée ![137]

[Cette lettre] vient de la Noble Mecque, en provenance de notre *shaikh* et [et] à destination du *shaikh* ʿAbd al-Salām, le prince des croyants (*amīr al-mu'minīn*) à Médine, qui est le fils de ʿAbbās al-Fādanī, et du *shaikh* Ibrahīm […] al-Azharī [?] [… Plusieurs mots difficiles à comprendre] et à destination de tous les musulmans arabes et non-arabes (*ʿajam*), des musulmans, des musulmanes, des incroyants (*kuffār*) et des incroyantes, et du sultan et de tous les sultans.

Il dit avoir vu le Prophète Muḥammad – que le salut soit sur lui ! – en compagnie de ses quatre Compagnons *(ṣaḥāba)*[138], et avec notre *shaikh,* et notre moyen pour atteindre notre Seigneur, Aḥmad b. Muḥammad b. al-ʿAbbās le *sharīf* al-Tijānī[139] […], et notre *shaikh,* le détenteur du Secret divin, ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī – que Dieu soit satisfait de lui [et d'eux tous ?] !

Le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! – a dit : « Ô Aḥmad, j'ai vu un vent rouge qui sépare le ciel et la terre, atteignant les Occidents et les Orients ; ce vent arrive aux musulmans aussi bien qu'aux musulmanes, aux croyants aussi bien qu'aux croyantes, aux incroyants aussi bien qu'aux incroyantes ; ce vent rouge fera périr beaucoup d'hommes [plusieurs mots difficiles à comprendre]. Ceux-là périront par ce vent, mais après il ne tombera pas beaucoup de pluie ; il y en aura très peu. La famine et la sécheresse feront périr beaucoup de gens.

Le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! – a dit :
« Ma communauté (yā ummatī) !
Pour quelle raison

Fol. 2

va-t-elle périr, Ô mon Seigneur ? Dieu Très Haut a dit : [partie difficilement lisible] … « Ta communauté s'est détournée de la religion et de l'aumône. Ô Muḥammad. Ta communauté se livre à la perversité et use de la calomnie. Si ce fléau descend, les gens auront mal à la tête, puis le mal descendra à la poitrine

en Algérie (mais son lieu de naissance et la date de son décès restent en discussion). Cet Al-Būnī est notamment connu par son ouvrage central, *Shams al-maʿārif al-kubrā,* une référence omniprésente pour tout ce qui concerne la « magie islamique ». Sur ce personnage, voir Constant Hamès, art. al-Būnī, *Encyclopédie de l'Islam,* 3e éd., 2011 : 140-143. Cependant, le nom d'al-Būnī est assez commun. Il existe d'ailleurs un descendant du précédent, un savant de Bône qui se nommait également Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī (1653-1726), réputé pour sa capacité à unir loi canonique et connaissance mystique (Voir al-Filali, 2011). On pourrait éventuellement penser que la mention du nom d'al-Būnī dans un tel texte et contexte est faite pour éveiller l'imagination des lecteurs par ses connotations magiques, en dépit de l'anachronisme évident (al-Būnī serait décédé en 1225), mais cela reste une simple hypothèse. La généalogie chérifienne qui lui est ici prêtée n'est pas habituelle.

137. C'est la formule de respect habituelle qui suit la mention de ʿAli, sans que l'on puisse attribuer une connotation chiʿite à ce texte.

138. Il s'agit des quatre premiers califes : Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān et ʿAlī.

139. Son nom complet est Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Tijānī, désigné couramment comme Aḥmad al-Tijani.

jusqu'à ce qu'il atteigne le ventre, et il descendra ensuite vers les deux jambes et contaminera les rapports conjugaux. Il atteindra également les moutons, les poulets et les oiseaux, et tout être doté d'une âme dans ce bas monde. Les riches ne s'acquittent plus de l'aumône (*ni'ma*)[140] pour les leurs (*ahlihim*) ».

Aḥmad [l'auteur de la lettre] a dit : « Ô Jibrīl – que le salut soit sur lui ! – quel est le remède pour sauver la communauté (*umma)* de ce vent rouge ». Jibrīl a dit : « Que tout homme de ta communauté donne comme aumône *(ṣadaqa*) de l'argent, les grands comme les petits, les nobles (*ḥurr*) comme les esclaves (*'abd*), et que le sultan du pays donne comme aumône la vache, le bélier, la chèvre, le grand boubou, un pantalon ainsi qu'un turban (*qalansuwa*)[141] et des *tanbus* [?][142] en nombre ; que chacun fasse aumône de tout cela dans son propre pays et que chacun écrive le verset coranique suivant :

« [Ô vous] qui croyez ! Dépensez une partie de ce que Nous vous avons accordé avant que n'arrive un jour où il n'y aura plus de marchandage […][143]. Les Infidèles sont les injustes »[144], ainsi que le verset du Trône[145], 7 fois, et le verset : « Il est

140. *Niᶜma* désigne un bienfait, une faveur, une grâce, une bénédiction de Dieu. Dans le contexte de ce propos, cela signifie que les riches ne s'acquittent plus du devoir de *ṣadaqa* qu'ils doivent remplir pour les leurs au nom de Dieu. *Ṣadaqa* est le terme générique pour tous les actes de charité et de solidarité et c'est ce terme qui est précisément utilisé dans les lignes suivantes pour désigner les obligations réparatrices prescrites. Le terme *ni'ma* désigne donc ici ce devoir négligé de *ṣadaqa*, de charité. La *zakāt,* le prélèvement canonique, « l'aumône légale », plus institutionnelle et encadrée juridiquement (il y a des biens spécifiques concernés selon des proportions précises), est une *ṣadaqa*, mais toutes les *ṣadaqa* ne sont pas des *zakāt.* Cependant, le Coran, comme les hadîths, emploient parfois le mot *ṣadaqa* comme synonyme de *zakāt*. Ainsi, dans le texte de référence coranique qui fixe la liste des personnes et des actions destinataires de la *zakāt* (notamment les pauvres et les nécessiteux, le rachat de captifs, la lutte dans le chemin de Dieu, le voyageur et ceux qui ont en charge de la récolter et de la répartir), c'est le terme de *ṣadaqāt* pluriel) qui est employé (sourate IX, verset 60). Qu'il s'agisse de l'aumône légale codifiée (*zakāt*), ou du don charitable spontané (*ṣadaqa,* selon l'acception courante*),* les personnes visées ne s'acquittent pas des devoirs qui sont les leurs envers et au nom de leurs proches, en leur qualité de chefs de famille, et n'accomplissent donc pas le type de bienfait (*niᶜma*) ordonné par Dieu.

141. Le mot *qalansuwa* désigne un bonnet, une calotte, une toque. C'était le nom de la partie intérieure de la coiffe musulmane au Moyen Âge, la partie extérieure étant constituée par le turban.

142. Lahcen Daaif suggère qu'il puisse s'agir d'une déformation du mot *tarbush* : un bonnet rouge porté au Maghreb (connu aussi sous le nom de fez). Cela s'accorderait bien avec le pantalon et le turban qui précèdent.

143. Le verset a été abrégé. Le texte complet est : « où il n'y aura plus ni marchandage, ni amitié, ni intercession ».

144. Sourate 2, *Al-Baqara,* La Vache, verset 254.

145. *Āyat al-Kursī* (sourate 2, *Al-Baqara,* La Vache, verset 255). Ce verset, qui est une forme de profession de foi, comporte la phrase : « Son Trône (*kursīhu*) s'étend sur les cieux et sur la terre… » – d'où son nom d'usage. Il y a débat sur la bonne traduction du terme. Certains considèrent que *kursī* a plutôt le sens de « repose-pied », « piédestal », réservant le mot « trône » à la traduction de *'arsh,* dont c'est effectivement le sens. Pour maintenir une distinction entre les deux termes, il y a des commentateurs qui préfèrent traduire *kursī* par le générique « Siège ». Cependant, l'expression « verset du Trône » s'est imposée par l'usage. La distinction est d'autant plus utile qu'il existe un *āyat al-'arsh,* traduit aussi par « verset du Trône », lequel se termine ainsi : *wa Huwa rabb al-'arsh al-'aẓīm* (Il est le Maître du Trône immense » (sourate IX, *al-Tawba,* Le Repentir, verset 129). Nous y reviendrons.

vraiment venu à vous »[146], 7 fois, et le verset : « Nous faisons descendre, avec le Coran, ce qui est guérison (*shifā'*) et miséricorde pour les croyants »[147], 7 fois, [et le verset] ; « Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra, la face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de munificence »[148] ;

Fol. 3

On écrit tous ces versets, on se lave avec[149] et on les porte sur soi [en amulettes].

Ensuite, qu'ils [les musulmans] se réunissent dans les mosquées et qu'il[s] récite[nt] *le āyat al-kursī* 7 fois, avec le verset : « Il est vraiment venu à vous »[150], 7 fois, et « Nous l'avons descendu »[151], 12 fois, et : « Dis : Lui, Dieu est Un ! »[152], 13 fois, et la prière appelée : *ṣalāt al-fātiḥi* [« la prière de Celui qui ouvre »][153], 50 fois, ainsi que le mot très élevé : Allah ! Allah ! à réciter selon leur capacité et [Son aide] par Sa puissance, et la sourate *Al-Fātiha* [« celle qui ouvre »][154], 3 fois. Et qu'il[s] offre[nt] la récompense de ces prières au Prophète Muḥammad – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui ! – et à notre shaikh Aḥmad al-Tījānī, et à tous les Saints de Dieu, et à tous les Prophètes et les Envoyés, et au[x] Compagnon[s], et aux croyants, et aux musulmans et musulmanes, du premier jusqu'au dernier.

Ô Aḥmad [b.] al-'Abbās, dis à ma communauté[155] : « en faisant cela, ils ne seront pas considérés comme négligeant leurs devoirs et ne seront pas compris [dans les gens condamnés par ce verset] : « Commanderez-vous aux hommes la bonté, alors que, vous-même, vous l'oubliez ? »[156].

Que Dieu le Très-Haut inspire Yūsha' [Josué][157], fils de Nūn, paix sur lui ! « J'ai

146. Il s'agit du verset : *la-qad jā'a-kum rasūl min anfusikum* (« un Envoyé pris parmi vous est vraiment venu à vous » (Sourate IX, *al-Tawba,* Le Repentir, appelée aussi, en français, l'Immunité, verset 128). Comme nous allons le voir ci-dessous, les versets 128 et 129 de cette sourate constituent un *āyat al-'arsh,* un « verset du Trône ».

147. Sourate 17, *Al-Isrā',* Le Voyage nocturne, verset 82. *Shifā'* a le sens de médicament et de guérison.

148. Sourate 55, *Al-Rahmān,* Le Miséricordieux, versets 26 et 27.

149. On rince les planchettes sur lesquelles les versets ont été écrits, et on se lave avec l'eau, ou on la boit.

150. Sourate 9, *Al-Tawba,* Le Repentir, verset 126, cité plus haut.

151. Les mots *Inna 'anzalnahu* (« Nous l'avons fait descendre ») [il s'agit du Coran] se trouvent au début de la sourate 97, *Al-Qadr,* Le Décret, ou La Destinée. Cette sourate, brève, se compose de cinq versets.

152. *Qul Huwa Allah ahad* (sourate 112, *Al-Ikhlās,* Le culte pur – aussi appelée, en français, La Pureté de la foi, ou encore Le monothéisme pur, verset 1). Cette sourate, très brève, n'a que quatre versets. C'est une profession de foi qui met l'accent sur le principe d'Unicité (*tawḥīd*) de Dieu.

153. La *ṣalāt al-Fātiḥ* (prononcée avec la vocalisation finale du cas indirect : *Fatiḥi*) est la prière de « Celui qui ouvre », c'est-à-dire le Prophète Muḥammad, comme l'indique la première phrase de cette prière : « Mon Dieu ! Accorde Ta bénédiction à notre seigneur Muhammad qui a ouvert ce qui était clos ». C'est une prière fondamentale du rituel tijani.

154. Prononcée en diverses circonstances solennelles, la sourate *Al-Fātiha* est la première du Coran. Elle compte 7 versets/ Ce chiffre est considéré par certains commentateurs comme un chiffre symbolique, un chiffre de plénitude.

155. C'est le Prophète qui est censé parler au Cheikh Aḥmad al-Tījānī.

156. Sourate 2, *Al-Baqara,* La Vache, verset 44.

157. Le Coran fait allusion à Josué, le successeur de Moïse dans la Bible, sans le nommer : « « Mūsā [Moïse] dit à son jeune serviteur [*fatan*]…» (Coran, sourate XVIII, *Al-Kahf*, La Caverne, verset 60).

exterminé quarante mille personnes parmi les meilleurs de ton peuple […][158]. Ils n'interdisent pas ce qui est blâmable[159]. Il a fallu recourir à la malédiction à cause du mensonge. Il dit : "puis ils se sont abstenus de le commettre" »[160]. Il dit que la clef du mal, c'est de ne pas faire l'aumône de la chèvre aux gens. Il dit aussi : « Heureux celui qui suit ces conseils. Son pays est le pays des musulmans ». Que Dieu vous bénisse ! […][161].

Commentaire du document

Cette circulaire anonyme, recueillie à Daloa, se présente, d'abord, comme une de ces lettres annuelles en arabe qui circulent parmi les fidèles et qui, comme nous venons de le voir, sous le nom générique de « Lettres de La Mecque » (selon l'origine qu'elles se donnent), ont pour but de galvaniser la foi des musulmans qui les lisent.

La mention de la *ṣalāt al-fātiḥi,* une des prières principales de la Tijaniyya, est, avec la mention du nom du *shaikh* Aḥmad al-Tijānī, une indication sur l'orientation de ce document, lequel s'inscrit certes dans le style des « Lettres de La Mecque » (indication explicite de La Mecque comme origine, annonce de fléaux et appel à la repentance et au retour dans le droit chemin), mais introduit des éléments du rituel tijani dans les bonnes actions à accomplir.

On note aussi la référence conjointe à Aḥmad al-Tijānī et à ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī – étant entendu, cependant, que pour les Tijani, Aḥmad al-Tijānī est venu « clore ce qui a précédé » et que l'héritage de ʿAbd al-Qādir al-Jilānī relève donc précisément de ce passé dépassé et intégré par la nouvelle doctrine, présentée comme issue directement du Prophète lui-même. L'auteur de la lettre déclare avoir eu une vision du Prophète, entouré des quatre premiers califes[162], de « notre *shaikh* … le *sharīf* al-Tijānī » et de « notre *shaikh* ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī ». Cette référence conjointe, qui met les deux *shaikh* sur un pied d'égalité, est donc inhabituelle d'un point de vue tijani strict.

Sur le contenu souvent obscur du texte, il est difficile de tirer d'autres informations. Les noms cités, en particulier, ne sont pas connus. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette évocation d'un Aḥmad b. Mūsā al-Būnī, qui serait l'auteur de cette lettre, à La Mecque. On ne sache pas que le « al-Būnī » historique (m. 1225) soit allé à La Mecque, ni qu'il fût d'ascendance chérifienne. Son nom complet n'est d'ailleurs pas identique à celui qui est utilisé dans cette lettre. Cette *nisba* al-Būnī est peut-être suggestive par elle-même de l'occulte et du mystère.

158. Quelques mots difficiles à comprendre.

159. *Lā yanhawna 'an al-munkar.* C'est une référence aux fondements de la morale islamique : commander le bien et interdire le mal. « Vous êtes la meilleure communauté [*umma*]….vous ordonnez ce qui est convenable (*maʿarūf*), vous interdisez ce qui est blâmable (*munkar*)… » (Coran, sourate III, La Famille de 'Imran, verset 110).

160. Cette révélation faite au prophète Yūsha' (Josué) est mentionnée dans nombre de sources sunnites. Ce passage est cité parfois comme hadith, rapporté avec une chaîne de garants (commentaire de Lahcen Daaif).

161. Quelques mots peu lisibles terminent la lettre.

162. Ces quatre premiers califes, jugés impeccables par rapport à leurs successeurs, ont reçu, dans la tradition sunnite, le qualificatif d'*al-rāshidūn*, « les bien guidés ». Ce sont : Abū Bakr Al-Ṣiddīq (632-634), 'Umar ibn al-Khattâb (634-644), 'Uthmān ibn Affān, (644-656), et Alī ibn Abī Ṭālib (656-661).

L'essentiel est que l'auteur de cette lettre porte une *nisba* évocatrice, qu'on lui prête une ascendance chérifienne par Ḥasan et ʿAlī, et qu'il écrive de La Mecque à un *amīr al-mu'minīn*, pas autrement connu, nommé ʿAbd al-Salām. La caution d'Aḥmad al-Tijānī et de ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī vient renforcer ce dispositif.

Tous ces noms sont disposés comme garants du message. Il s'agit, à notre sens, d'une construction imaginaire destinée à donner au lecteur les assurances nécessaires grâce à l'invocation de ces noms et de ces titres. Peu importe, à cet égard, la véracité historique. La présence des personnages éponymes des deux grandes *turuq* présentes en ces régions, Qadiriyya et Tijaniyya, et donc, à travers eux, la marque du soufisme, avec un accent particulier mis sur al-Tijānī et la *ṣalāt al-fātiḥi,* sont ce qui confère à cette « Lettre de La Mecque » une part de son originalité.

Mais cette « Lettre de La Mecque » est aussi à considérer comme un écrit talismanique.

À partir du bas du folio 2 (« que chacun écrive etc. »), on trouve une succession de versets à écrire, puis à « se laver avec » (haut du folio 3).

La recette est la suivante :

– 2 versets de la sourate *al-Baqara,* dont le fameux *Āyat al-Kursī*, 7 fois
– 1 verset de la sourate *al-Tawba,* Le Repentir – dont le titre est de circonstance puisque tout ce texte est un appel au Repentir. Ce verset, comme nous allons le voir, est associé au précédent.
– 1 verset de la sourate *al-Isrā',* Le voyage nocturne, celui qui contient le mot *al-shifā'*, remède, guérison, 7 fois.
– Deux versets de la sourate *Al-Raḥmān,* Le Miséricordieux, sans indication de nombre de récitations puis les mots Allah, Allah, autant de fois qu'il est possible, et enfin la *Fātiḥa,* 3 fois.

Il s'agit, pour cette série, d'une protection personnelle : se laver avec, la porter sur soi.

Vient ensuite le repentir collectif. En réunion, les musulmans doivent, pour se purifier, réciter ensemble :

– *Āyat al-Kursī,* (sourate *Al-Baqara*), 7 fois.
– un verset de la sourate *Al-Tawba,* le même que ci-dessus, 7 fois.
– un verset de la sourate *al-Qadr,* 12 fois.
– un verset de la sourate *al-Ikhlās,* 13 fois.
– la prière (tijani) *ṣalāt al-Fātiḥi,* 50 fois.
– La sourate *Al-Fātiḥa,* 3 fois.

La séance collective est un rituel dominé par la récitation de la *ṣalāt al-Fātiḥi* : 50 fois, qui est ici l'avant-dernière récitation, juste avant l'universelle *al-Fātiḥa.* Nous retrouvons donc, en conclusion, la marque tijani de ce texte.

Ce sont là des pratiques de protection communes dans la tradition islamique.

Le verset *Āyat al-Kursī,* cité dans les deux séries, jouit d'une haute réputation. Il commence par une véritable profession de foi : *Allah lā ilāha illa Huwa al-Ḥayy al-Qayyūm* (« Dieu ! il n'y a de dieu que Lui, le Vivant, l'Éternel[163] (sourate II, *al-Baqara,*

163. D. Masson traduit *al-Qayyūm* par «Celui qui subsiste par Lui-même ».

La vache, début du verset 255), et, plus loin, dans le même verset, *wasiʿa kursīhu al-samāwāt wa'l-arḍ* (« Son Trône s'étend sur les cieux et la terre »), qui justifie le nom donné au verset.

Les commentateurs, citant les hadiths, considèrent souvent ce verset comme le meilleur des versets du Coran. Il commence, en effet, par réitérer la profession de foi et la gloire de Dieu. Sa récitation est réputée apporter de nombreux bienfaits et protections. Comme la *basmala,* il est récité en différents moments de la vie quotidienne.

À sa suite, également dans les deux séries, on trouve la récitation de *wa qad jā'akum etc.* (Sourate IX, *Al-Tawba,* Le Repentir, verset 128) qui figure au début d'un couple de versets, généralement associés, et désignés comme *āyat al-ʿArsh,* « verset du Trône », car il se termine par *Huwa rabb al-ʿarsh al-ʿāẓim* (« Il est le Maître du Trône immense »)[164]. Nous avons évoqué ci-dessus la distinction plus fine qui est faite entre *al-kursī* et *al-ʿarsh*, tous les deux traduits par « trône » en français, mais correspondant à des objets différents[165]. En tous cas, la combinaison des deux n'est pas fortuite. Pour Constant Hamès, « le verset *al-kursī* suivi de son homologue *al-ʿarsh* est un classique des talismans islamiques »[166]. Sa récitation combinée renforce les protections divines.

Venons-en à la ṣalāt al-Fātiḥi, une prière majeure du wird tijani, qui occupe la place principale, par le nombre de récitations, dans la séance collective. Voici un rappel de son texte, qui ne figure pas dans le document, où seul son intitulé est nommé :

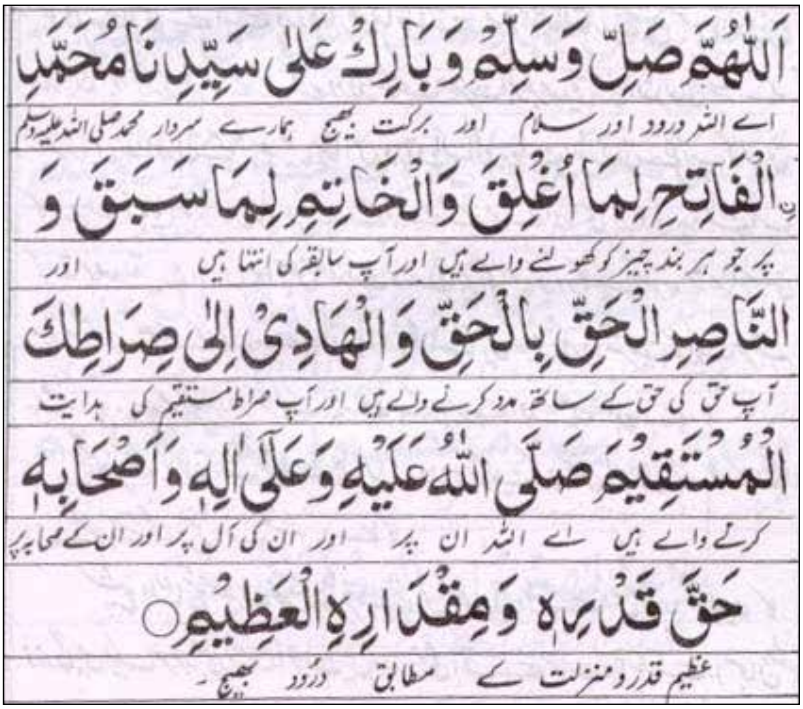
Allāhumma ṣalli ʿalā sayyidinā Muhammadin al-Fātihi limā ughliqa
Ô Allah ! Accorde Ta bénédiction à notre seigneur Muhammad qui a ouvert ce qui était clos,
Wa-ʿl-khātimi limā sabaqa
Et qui a scellé ce qui a précédé,
Al-nāṣiri al-ḥaqqi bi-ʿl Ḥaqqi
Qui a rendu la Vérité triomphante par la Vérité
Wa-ʿl hādi ilā sirātika ʿl-mustaqīma
Et qui est celui qui guide dans la Voie droite
Ṣalla Allah ʿalayhi
Qu'Allah lui accorde Sa bénédiction
Wa ʿalā ālihi wa aṣḥābihi
ainsi qu'à sa famille et ses compagnons
ḥaqqa qadrihi wa miqdārihi ʿl-ʿcaẓīm
suivant sa valeur et l'estimation de son éminente dignité.

Cette prière n'est pas originale. « Ahmad al-Tijānī est allé jusqu'à s'attribuer, par le biais des anges, […] la *salāt al-fātih* qui fut écrite, en fait, au XVIIIe siècle, par le khalwati

164. Sourate IX, *Al-Tawba,* Le Repentir, verset 129.
165. La différence entre *al-kursī* (litt. repose-pied, piédestal, et socle, siège) et *al-ʿarsh* (litt. trône) a été rappelée plus haut. L'usage a consacré la traduction par « trône » dans les deux cas, ce qui peut être source de quiproquo.
166. Communication personnelle, mars 2015.

Āyat Al-Kursī sous la forme d'un cheval calligraphique (Inde, Deccan) – XVIe siècle

Source : http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/d/d9/Ayatul_Kursi.jpg/250px-Ayatul_Kursi.jpg



La ṣalāt al-fātiḥi, avec sa traduction intercalaire en urdu sur un site oriental.

Source : http://tariqatijani.blogspot.fr/2010/02/salatul-fathi-darood-sharif-salams-to.html

Mustafā al-Bakrī »[167], mais elle fait partie, selon l'enseignement officiel de la confrérie, de ce que le Prophète a ordonné à Ahmad al-Tijānī de réciter et de transmettre, étant admis qu'al-Bakrī avait auparavant bénéficié d'une révélation à son sujet. Elle n'est pas, non plus, exclusive à la Tijaniyya, puisqu'elle figure, par exemple, dans le corpus de récitations de la grande confrérie orientale Naqshbandiyya.

La *ṣalāt al-Fātiḥ* est tout entière consacrée à la célébration du Prophète. Les commentateurs tijani s'efforcent de montrer que chacun de ses éléments rappelle tel ou tel verset du Coran dont il reprend certains termes. De grands bienfaits sont promis à ceux qui la récitent. Elle aurait ainsi plus de mérite que l'ensemble des autres prières dont elle serait, en quelque sorte, un parachèvement. Ces prétentions ont suscité de violentes réactions de la part de ses détracteurs.

La sourate *al-Fātiḥa* vient clore cette double liste de prescriptions. Cette sourate de l'Ouverture, la première du Coran, qui a donné lieu à de nombreuses spéculations ésotériques, est présente dans toutes les prières. Selon un hadith, la prière de celui qui ne récite pas la sourate *Al-Fātiḥa* n'est pas valide. La *Fātiḥa* occupe donc une place particulière dans la piété musulmane, où elle est considérée comme la mère de toutes les prières Selon un hadith, le Coran tout entier est contenu dans la *Fātiḥa* et la *Fātiḥa* est elle-même contenue dans la formule initiale *Bi-smi-{A]llāh al-Raḥmān al-Raḥīm* (ce qu'on appelle la *basmala* : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux »). On ne s'étonnera donc pas de sa position, en quelque sorte nécessaire, à la fin de ces deux récitations.

Nous n'avons pas cherché à analyser les autres versets recommandés, tirés des sourates *al-Isrā', Al-Raḥmān, al-Qadr* et *al-Ikhlās.* Nous renvoyons à leurs contenus ci-dessus : ils répètent, sous différentes formes, les principaux fondements de la profession de foi. Une place particulière est aussi réservée, de façon insistante, au devoir d'aumône et de charité : son abandon est un acte néfaste pour toute la communauté et son rétablissement le signe et le début de la purification nécessaire.

Une absence peut être remarquée : la récitation de l'*istighfār,* demande de pardon : *Astaghfiru Allahi,* « je demande pardon à Dieu », qui figure en tête du *wird* tijani (où elle est prononcée 100 fois), et qui est aussi prononcée couramment dans d'autres confréries et hors de tout cadre confrérique. Elle est souvent suivie directement, en outre, par le *āyat al-kursī.* Si l'on considère que cette lettre invite les fidèles à se repentir et à réparer leurs manquements, l'*istighfār* aurait eu sa place dans l'une ou l'autre série.

Ces formules de récitation sont, selon une pratique habituelle, indiquées par écrit. Cette fonction de l'écrit est essentielle dans la définition des éléments constitutifs de l'opération talismanique, mais c'est l'énergie qu'on leur attribue qui compte, non leur simple lecture. Cette énergie est développée dans l'acte d'énonciation, individuel ou collectif. L'écrit fixe les formules dans un ordre donné mais c'est la parole qui insuffle cette énergie. Cette lettre sert de support à la transmission orale qui est effectuée par ceux qui en prennent connaissance et en dévoilent le contenu à d'autres fidèles.

Nous connaissons mal, cependant, le mode concret de circulation des « Lettres de La Mecque », et de celle-ci, à Daloa, en particulier. Était-ce, par exemple, un « original »

167. J. Al Adnani, 2000 : 29.

unique dans cette ville ou une « copie » parmi d'autres ? Quel était le public habituel de ce genre de communication ?

Son analyse nous livre quelques clefs et sert d'illustration à l'ensemble du genre, mais elle ne nous apprend rien sur sa réception locale. Elle aurait pu être recueillie en n'importe quel autre point de la colonie de Côte d'Ivoire ou d'un pays voisin. Ce sermon stéréotypé, applicable en tous lieux, appelle au réveil de la foi. Il offre un exemple de la rhétorique moralisatrice propre aux « lettres de La Mecque ». Celle de Daloa sert, en même temps, de support à une prescription de type talismanique, où s'entremêlent rituel soufi et recettes éprouvées de la « magie islamique ».

Annexe : Un talisman du Haut-Sassandra (1912)

Puisqu'il est question de talisman, on relèvera ici la transmission d'un écrit de ce genre, en 1912, dans ce même cercle du Haut-Sassandra. Un talisman est différent d'une Lettre de La Mecque. Il y manque, en particulier, toutes les références à des interventions du Prophète et d'autres saints ainsi que le discours moralisateur et apocalyptique. Cependant, comme on vient de le constater, la Lettre de La Mecque débouche, elle aussi, sur des prescriptions de type talismanique, notamment des récitations dans un but de purification et de protection. L'Administration a d'ailleurs réservé le même traitement à ces deux types d'écrits. C'est pourquoi, compte tenu du fait que la région d'origine – à dominante animiste – est commune, nous plaçons l'étude de ce cas en annexe à celle de la Lettre de Daloa.

L'histoire de ce talisman est la suivante. En novembre 1912, Bingerville avait transmis à Dakar « un écrit arabe » pour traduction avec le commentaire suivant : « M. le Commandant du cercle du Haut-Sassandra [à Daloa] m'a transmis un écrit arabe trouvé dans un village Keyes, à Kagadouine[168], au cours d'une reconnaissance dirigée par le lieutenant Person. Cet écrit faisait partie d'un gri-gri attaché à un petit tabouret indigène. Je vous serais reconnaissant de vouloir bien faire traduire ce document qui pourrait peut-être fournir des indications intéressantes sur l'état actuel de l'islamisme dans le cercle du Haut-Sassandra »[169].

La réponse de Dakar arrive le mois suivant. Nous en avons deux versions, qui semblent être, l'une, un brouillon, et l'autre, une minute du courrier adressé en retour à Bingerville[170]. Les deux premiers paragraphes de ces deux versions sont pratiquement identiques et se prononcent dans le même sens sur le statut du texte :

> « Ce document ne présente aucun intérêt du point de vue politique. C'est une amulette religieuse, comme en portent les musulmans pour attirer les béné-

168. Village non identifié.

169. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, 26 novembre 1912.

170. ANS, 5 G 63, « Note sur un document arabe (joint à la dépêche n° 1648 GP du 26 novembre 1912 etc.) », texte manuscrit (brouillon) daté du 12 décembre 1912 – ci-après, brouillon, 12 décembre 1912, et ANS, 5 G 63, minute du courrier au lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, avec un n° d'enregistrement et un tampon à la date du 30 décembre 1912. Signé : William Ponty : « J'ai l'honneur de vous faire retour ci-joint de la pièce arabe que vous avez bien voulu m'adresser par votre dépêche n° 1648 en date du 16 novembre 1912 » – ci-après minute, 30 décembre 1912.

dictions divines [et écarter le mal[171]].
Trois pages sont couvertes de carrés magiques, composés de petites cases renfermant des lettres et des chiffres. Les signes cabalistiques représentent les mauvais anges et les calamités de toute sorte qui sont ainsi emprisonnées et mis hors d'état de nuire par la baraka du marabout ».

Les variations dans le texte de la réponse portent surtout sur le commentaire de la quatrième page du talisman. Elles ne sont d'ailleurs pas contradictoires et leurs informations peuvent être cumulées :

« La quatrième page renferme un texte arabe qui fourmille de fautes et d'omissions de lettres et de mots. Elle contient plusieurs formules mystérieuses et des mots cabalistiques qui ne peuvent avoir de sens que pour le marabout rédacteur. C'est ce qui fait la valeur du talisman.
« Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, qu'Il répande ses bénédictions sur notre seigneur Mohammed, le Prophète, et lui accorde le salut ! Ô Grand, ô Très élevé ! Dire 99 fois[172]. Répéter le tout 587 fois. L'écrire avec les carrés magiques etc. Suivent prescriptions destinées à l'accroissement des richesses du porteur du talisman et à lui assurer la réussite de ses affaires en voyage et la réalisation de ses désirs" » (brouillon, 12 décembre 1912).

Dans la réponse effective du Gouverneur général, ces considérations circonstanciées et détaillées ont disparu, laissant place à un résumé simplifié, qui apporte néanmoins la mention d'une autre sourate :

« La quatrième page renferme un texte arabe défectueux comprenant d'abord des prières et formules mystérieuses, et ensuite le texte de la sourate XVI [LVI] du Coran intitulée « L'Événement »[173] ou « Jour du Jugement dernier » (minute, 30 décembre 1912).

Une traduction française de cette sourate figure d'ailleurs au dossier avec le commentaire suivant : « Le texte sacré est traité linguistiquement dans ce document avec la dernière inconvenance. En résumé, aucun intérêt pratique si ce n'est pour démontrer la faiblesse des connaissances de langue arabe du marabout rédacteur de l'amulette » (brouillon, 12 décembre 1912).

Comme le document original est absent, nous nous en tiendrons à ces observations. Ajoutons seulement que, d'après les commentateurs, la récitation de la sourate L'Évènement (*al-Wāqi'a*), appelée aussi sourate de la richesse (*sūrat al-ghinā*), est réputée, selon les hadiths, combattre la pauvreté. Cela semble bien être le but de ce talisman puisqu'il est question, dans le brouillon, de « l'accroissement des richesses du porteur du

171. Ajouté dans le brouillon, 12 décembre 1912.
172. On peut rapprocher ce chiffre des 99 noms sublimes d'Allah (*Al-Asmā" al-Ḥusnā*).
173. Il s'agit, en fait, de la sourate 56 (LVI), *al-Wāqi'a,* « L'Évènement [inéluctable] », « Celle qui est inéluctable ».

talisman », avec l'objectif de « lui assurer la réussite de ses affaires en voyage et la réalisation de ses désirs ».

Le texte de la quatrième page, tel qu'il est présenté dans le brouillon, énonce à cet effet les actes jugés efficaces pour conférer son pouvoir à l'objet, ici, en l'occurrence, l'afflux de prospérité. Les chiffres jouent un rôle essentiel dans cette opération : récitations 99 fois, puis 587 fois. Ces chiffres sont inscrits dans des carrés magiques. L'auteur de l'expertise ajoute, de façon judicieuse, que les formules « ne peuvent avoir de sens que pour le marabout rédacteur ».

À la différence des « Lettres de La Mecque », qui constituent une prédication et une invitation des fidèles à l'effort, ces talismans sont des objets actifs par eux-mêmes, qui relèvent de la tâche, ordinaire à cette époque, des karamokos en Côte d'Ivoire. Ils illustrent cette culture magique islamique que l'on n'ose appeler « populaire » tellement les notables et les chefs, aussi bien musulmans que non musulmans, en sont friands. Il est parfaitement possible que ce talisman, fixé sur un « tabouret » (de notable ou de chef ?), ait été fabriqué par un karamoko à la demande d'un chef animiste local, en dépit du nombre de récitations indiquées, lesquelles sont hors de portée d'un non-mulman. Cependant ces chiffres sont déjà activés, du seul fait qu'ils sont inscrits dans des carrés magiques. Ils sont efficients par eux-mêmes. La fonction de l'écrit est donc, dans ce cas, assez différente d'une « Lettre de La Mecque », qui, elle, s'adresse aux musulmans.

Les lettres de Touba (1913 et 1917)

Un autre cas de « Lettre de La Mecque » a été relevé dans le cercle de Touba en 1913. Touba est à 250 kilomètres au nord-ouest de Daloa. On passe de la zone forestière à celle de savanes. Les milieux géographiques et ethniques sont différents, mais, dans les deux cas, les musulmans sont minoritaires.

Selon la procédure connue, Bingerville envoie, à la fin de 1913, un courrier à Dakar : « M. le commandant du cercle de Touba m'a transmis plusieurs exemplaires d'une lettre circulaire arabe, me demandant de lui en faire parvenir l'exacte traduction. Je vous serais reconnaissant etc. »[174].

La réponse du service des Affaires musulmanes, datée de mars 1914, est connue par une minute conservée dans le dossier.

> « J'ai l'honneur de vous faire retour ci-joint, avec leurs traductions, des quatre exemplaires identiques de la lettre arabe que vous avez bien voulu m'adresser le 2 décembre […].
> Ces révélations du Saint Marabout Abdel Gader sont courantes en pays noir. Elles n'ont pas d'autre but que de stimuler la charité ; la fin de la lettre est d'ailleurs très précise sur ce point. Il semble donc qu'il faille voir en ces faits beaucoup plus les procédés de marabouts faméliques susceptibles des pénalités judiciaires ordinaires que l'action d'agitateurs politiques »[175].

174. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire par intérim au Gouverneur général de l'AOF, Affaires musulmanes, Bingerville, 3 décembre 1913.
175. ANS, 5 G 63, Gouverneur général de l'AOF, Affaires musulmanes, au Gouverneur de la Côte d'Ivoire,

La traduction suit :
« Louange à Dieu qui nous a donné le papier comme missionnaire et la plume comme langue.
Cette missive émane de notre Cheikh et Maître, le Cheikh des Cheikhs, le Secours des Secours, le Pôle des Pôles, le Docteur, le Maître, Abd el Gader el Djelani [ʻAbd al-Qādir al-Jīlānī]. Que Dieu Très Haut soit satisfait de lui et nous aide, nous et tous les musulmans, par son intervention et la baraka de sa science. Ainsi soit-il !

À tout le genre humain, à l'Orient comme à l'Occident, à droite et à gauche.
Sidi Abd el Gader a vu dans son sommeil le soleil et la lune qui s'étaient réunis à l'Occident. Leur lumière s'était éteinte, la discorde se répandait de l'Orient à l'Occident, chaque jour et chaque nuit mourait [*sic*] des millions d'hommes ; la peste, les calamités et la famine s'abattaient sur l'humanité, ainsi que la sécheresse, les flux de ventre, les maux de tête, la ruine de leurs biens, la mort de leurs enfants. 70 000 musulmans mouraient chaque jour, du matin au crépuscule, et du crépuscule au matin. Les vers et les sauterelles envahissaient la nourriture et dévoraient tout de sorte qu'il ne restait plus une feuille sur les arbres, plus un atome dans les villes ou dans les campagnes. Dieu détruisait tout.
Dieu envoya l'ange Gabriel [Jibrīl] à notre Prophète Mahomet : "Ô Mahomet, ton Seigneur t'adresse le salut, il t'informe qu'Il a résolu de détruire ton peuple sur la terre, de détruire la terre avec ton peuple. Ô Gabriel, lui dit le Prophète, tes paroles amaigrissent mon corps, glacent ma chair, font trembler mes côtés. Je ne sais plus que faire, qu'espérer – Ô Gabriel, pourquoi donc cela" ? Il répondit : "Ô Mahomet, apprends que ton peuple a abandonné la prière, négligé l'aumône légale et le pèlerinage, ne veut plus déposer en justice, néglige le mariage et la vertu. L'adultère s'est multiplié. Ils ne lisent plus le Coran, ne reçoivent plus les pieuses exhortations, fuient les savants et la famille, oppriment les orphelins, les musulmans et les riches. Ils méprisent les pauvres, les voyageurs, l'orphelin. Ils abondent en calomnies, en rapports mensongers et en faux ; ils ne craignent ni ne respectent Dieu. Ils ne font ni prières obligatoires, ni prières surérogatoires. Ils n'ont plus la crainte de Dieu, le vice apparaît dans leur conduite, ils n'ont aucune considération pour les orphelins et les pauvres, ils méprisent les limites imposées par Dieu ; on enfreint les lois du mariage chez les hommes comme chez les femmes, les adultères se multiplient. Ils désobéissent à Dieu et se soumettent au diable. Ils méprisent ceux qui leur donnent de bons conseils, ainsi que les savants, les cheikhs et les notables. Ils n'honorent plus ni les cheikhs, ni les vieillards ; aussi leur vie diminue-t-elle de longueur.
Ô Mahomet, ton peuple est devenu mauvais après toi. Ce n'est pas Dieu qui a été injuste envers eux ; ce sont eux-mêmes qui se sont lésés".

mars 1914, minute de la correspondance. « traduction d'un écrit arabe ». Le dossier conservé aux archives contient les trois pages en arabe de l'original. Nous avons choisi d'utiliser, après vérification, la traduction en français, de bonne tenue, qui figure au dossier.

Le Prophète est resté dans son tombeau, mais le minaret a tremblé sur sa base et les gens de Médine ont vu le tombeau et ont cru que le Jugement dernier était arrivé. Alors le Prophète a crié : "Ô mon peuple, ô mon peuple, je rougis devant Dieu et je ne puis implorer Sa miséricorde". Il a dit ensuite à Gabriel : "Retourne vers Dieu et dis Lui qu'Il leur donne quelque délai. Je leur enverrai un missionnaire dont ils accueilleront les bons conseils et Dieu différera leur châtiment. S'ils ne l'écoutent pas, Il fera comme Il voudra".

Le Prophète envoya alors à son peuple son petit-fils Abd el Gader el Djilani. Un vent violent soufflait de l'Orient vers l'Occident : il empestait la charogne, quiconque était atteint par ce vent mourait sur le champ. Le Prophète dit : "Ô mon peuple, je vous ai envoyé maintes et maintes missions, mais vous n'en faites aucun cas". Abd el Gader El Djelani ajouta : "celui qui voudra être sauvé devra réciter sept fois le verset du Trône[176] et la sourate "L'unité de Dieu" douze fois[177], après les prières rituelles. Il devra aussi l'écrire ou le faire écrire ; et le porter suspendu à son cou ; on n'omettra pas de donner leur salaire aux écritoires [*sic*] ; c'est le remède présent qui guérit le mal présent. Ensuite les musulmans devront réciter mille fois la sourate "L'unité de Dieu", ainsi que le verset : "Le Prophète croit en ce que le Seigneur lui a envoyé" [Coran, II, 285][178] cent fois, ainsi que le verset : "Dieu ne les punit pas, pendant qu'ils implorent Son pardon…" [Coran, VIII, 33][179] soixante-dix fois, à la porte des mosquées, matin et soir, pendant sept jours, du dimanche au samedi.

Ensuite, le sultan du pays devra donner quarante pains, égorger un mouton et le distribuer en aumônes. Tout homme devra donner sa chemise, avec cent cauris aux étrangers, aux orphelins et aux pauvres. Tout homme devra, en outre, verser […] cauris et toute femme quatre cauris.

Quiconque ne pourra pas faire ces aumônes à cause de sa pauvreté donnera selon la mesure de ses moyens. C'est la charité qui chassera les calamités et les châtiments.

Le Prophète a dit : "Celui qui portera ce papier de pays en pays, de lieu en lieu, de maison en maison, aura droit à la miséricorde le Jour du Jugement, et verra son ami le Prophète dans ce monde et dans l'autre ; celui qui voit ainsi le Prophète n'est pas des gens destinés au feu de l'Enfer". Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'Élevé, le Sublime[180].

176. Le verset du Trône, *Āyat al-Kursī* (sourate 2, *Al-Baqara,* La Vache, verset 255), figure dans la Lettre de Daloa. Nous en avons parlé longuement à cette occasion ci-dessus. Les commentateurs, citant les hadiths, le considèrent souvent comme le meilleur des versets du Coran.

177. Il s'agit de la sourate 112, *al-Ikhlās. Ikhlās* signifie « dévouement, fidélité, sincérité, loyauté ». La tradition musulmane a donné comme nom à cette sourate « La Pureté de la Foi », ce que D. Masson traduit par « Le culte pur ». La sourate 112 est aussi appelée Sourate *Al-Tawḥīd,* « L'Unicité » (de Dieu), et, en français, « Le monothéisme pur ». C'est une des sourates très brèves de la fin du Coran. Elle ne compte que 4 versets qui célèbrent principalement « Dieu Un ».

178. Sourate II, *Al-Baqara,* « La Vache », verset 285 : « Le Prophète a cru à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur » (trad. Masson).

179. Sourate VIII, *Al-Anfal,* « Le Butin », verset 33 ; « Dieu ne les châtie pas quand ils demandent pardon » (trad. Masson).

180. *Lā hawla wa lā quwwata illā billāh*. Cette formule se trouve dans la Sourate 18, *Al-Kahf*, « La caverne »,

Salut sur celui qui suit la voie droite[181] ».

La traduction, qui est de bonne qualité, suit de près le texte arabe. On retrouve dans cette lettre les thèmes habituels : les fautes des musulmans, la colère divine (qui prend, entre autres, la forme de vents annonciateurs), l'appel à la repentance et les actes réparateurs à accomplir, parmi lesquels l'aumône. On retrouve aussi le rôle d'intercesseur du Prophète, qui défend auprès de Dieu le sort des membres de sa communauté. S'y ajoute, dans ce cas, l'intercession particulière, au nom du Prophète, de ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (m. 1166), le saint éponyme de la Qadiriyya. Il est possible que cette lettre ait été diffusée par un réseau qadiri, mais la réputation de sainteté de ʿAbd al-Qādir dépassait largement les limites de cette confrérie.

On remarque que les prescriptions sont plus lourdes que dans la Lettre de Daloa. Les actes d'expiation sont nettement plus contraignants. Plus que dans la Lettre de Daloa, qui fournissait des protections assez faciles à réaliser, on est ici dans un registre punitif, avec des amendes chiffrées sous la forme de dons obligés aux étrangers, aux orphelins et aux pauvres. Sur la base d'un schéma identique, les tonalités des deux lettres sont donc différentes.

Il est important de noter que, dans ce cas, quatre exemplaires identiques ont été saisis, ce qui apporte un bref éclairage sur le mécanisme de diffusion : ces lettres sont recopiées à la chaîne et se multiplient de cette manière. Ainsi que ce texte le fait dire au Prophète : « Celui qui portera ce papier de pays en pays, de lieu en lieu, de maison en maison, aura droit à la miséricorde le Jour du Jugement ».

En 1917, une nouvelle « Lettre de La Mecque » est découverte par l'Administration à Touba. Le 1er août 1917, Bingerville écrit : « J'ai l'honneur de vous faire parvenir sous ce pli une lettre circulaire en arabe qui a été saisie par l'administrateur du cercle de Touba. Si la traduction que m'en a faite un milicien du dépôt de Bingerville, lettré en arabe, est bien exacte, l'auteur anonyme de la circulaire se plaindrait du relâchement des sentiments religieux chez les musulmans. Il annonce la venue d'un vent meurtrier qui balaiera la terre de l'Orient à l'Occident faisant mourir hommes et bêtes en châtiment de l'égoïsme des fidèles. L'auteur après avoir énoncé une longue liste de péchés fait un appel fervent à la ferveur et à la générosité des fidèles. D'après le porteur de ce document, la lettre viendrait de Médine »[182].

L'origine médinoise, et non mecquoise, est une variation mineure. On remarque aussi que l'appel à la générosité revient comme une constante dans ces documents, de même que l'annonce de la venue d'un vent meutrier.

La réponse du Service des Affaires musulmanes est conservée dans le dossier sous la forme d'une minute manuscrite. Ce texte revêt une portée plus générale :

verset 39). Selon la tradition musulmane, le Prophète en aurait recommandé la récitation. Elle est réputée lutter contre la pauvreté, conjurer les soucis, et purifier le fidèle. C'est une formule qui peut être prononcée, devant un obstacle, dans la vie quotidienne.

181. *Al-ṣirāṭ al-mustaqīm* : « la voie droite ». C'est une expression coranique, que l'on trouve dans la sourate 1, *al-Fātiha,* « Celle qui ouvre », verset 6, et qui figure aussi dans les prières quotidiennes.

182. ANS, 5 G 63, Lieutenant-gouverneur de Côte d'ivoire au Gouverneur général de l'AOF, 1er août 1917.

> « À certaines époques de l'année musulmane, et notamment pendant le mois de Ramadan – écrit son auteur –, des lettres identiques circulent à travers toutes les colonies du groupe, rappelant les fidèles à l'observance de leurs devoirs religieux, et plus spécialement de l'aumône. Elles ne présentent en somme aucun inconvénient, car toute allusion à notre action et même à notre simple présence est généralement bannie.
> Quant à ce qui est dit de l'origine de ces sortes de mandements qui viendraient soi-disant de Médine et de La Mecque, il faut entendre par là qu'ils rapportent une conversation censée avoir eu lieu dans ces villes saintes entre Dieu et son Prophète. Il ne paraît pas qu'il y ait lieu d'intercepter ces lettres, mais il n'y a évidemment aucun intérêt à aider à leur diffusion »[183].

Un brouillon de traduction en français manuscrit, peu lisible, sans doute celui du milicien, figure au dossier. L'original en arabe est absent.

La lettre d'Abengourou (1925)

Signalons enfin un autre exemple de « Lettre de La Mecque », retenue par l'Administration, et dont le destinataire, Mandoye N'Doye, est une personnalité locale importante, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises et dont nous analyserons la biographie au chapitre 23[184].

En juillet 1925, Bingerville soumet à Dakar ce document, qui est décrit comme « une lettre de propagande écrite en caractères arabes destinée au Sénégalais Mandoye N'Doye, boutiquier de la CFAO à Abengourou et qui, il y a quelques mois, aurait fait le pèlerinage de La Mecque »[185]. Dakar répond, en août, qu'il s'agit d'« une admonestation morale sans aucun caractère politique, intitulée "Songe d'Ahmed Chérif"[186] et qui circule dans tous les milieux musulmans avec des variantes nombreuses dues à la fantaisie des copistes. C'est un morceau religieux très connu des fidèles »[187].

Nous n'en apprendrons pas plus sur cet écrit. Du moins reconnaissons-nous sa parenté directe avec les « Lettres de La Mecque » précédentes. Le terme de « lettre de propagande », employé par Bingerville à son propos, doit donc être entendu dans ce contexte bien précis. C'est un rappel des fidèles à leurs devoirs religieux, non une incitation au prosélytisme ou à la conversion des incroyants, et pas davantage une proclamation politique.

183. ANS, 5 G 63, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, 22 août 1917.
184. Nous avons noté ci-dessus qu'il va être, en 1928, le destinataire d'un paquet de livres en arabe (ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 18 avril 1928).
185. ANS 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 22 juillet 1925. Nous avons signalé plus haut l'arrivée de cette lettre d'après une autre source : « une lettre de propagande pour Mandoye N'Doye, boutiquier à la [C] FAO », à Abengourou (ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 21 juillet 1925 –cité par. S. Sall, 1977 : 34). L'envoi à Dakar aurait donc eu lieu lendemain même de l'arrivée de la lettre.
186. Il convient de voir là un nom emblématique (celui d'un Chérif/*sharîf* énigmatique) dont l'évocation frappe l'imagination des fidèles.
187. ANS 19 G 25, gouverneur général au gouverneur de Côte d'Ivoire, 12 août 1925. Le texte de la lettre ne figure pas dans le dossier.

Bien que ce ne soit pas précisé dans le dossier, la lettre a dû être ensuite remise à Mandoye N'Doye.

Conclusion

Dans les situations que nous venons d'analyser, la langue arabe remplit plusieurs fonctions et correspond à différents usages. Elle est tout à la fois, ou selon les cas :

– Langue sacrée du Coran ;
– Langue de culture savante chargée de la transmission des sciences islamiques,
– Langue basique pour l'usage des élèves des écoles coraniques ;
– Langue à destination talismanique ;
– Langue à usage profane entre les lettrés ;
– Langue dont les caractères servent à transcrire le dioula pour un usage profane entre les lettrés ;
– Langue inaccessible, enfin, à la plupart des administrateurs coloniaux.

Langue de clercs, langue de grands commerçants, notamment sénégalais, langue de distinction sociale et culturelle, aussi bien par rapport aux paysans du Nord qu'à ceux du Sud, et langue écrite alternative au français, telles sont les fonctions sociales de la langue arabe en Côte d'Ivoire à cette époque. Elle n'est pas beaucoup parlée sur le terrain, sinon entre lettrés de bon niveau, mais, comme nous avons pu le remarquer, elle occupe, aux débuts du XXe siècle, une place qui a pu être sous-estimée dans cette colonie périphérique par rapport au monde de l'islam.

La position de langue officielle, de langue du pouvoir, conférée au français, ainsi que les restrictions administratives, vont lui porter un coup d'arrêt. Cependant, les voies de la diffusion de l'islam et celles de la langue arabe, s'il est vrai qu'elles se recoupent, ne se confondent pas. L'islam progresse aussi par d'autres vecteurs linguistiques : le dioula notamment, qui devient aussi une langue d'islam, une langue de prêche.

Dans les années 1920, on assiste au passage progressif du manuscrit à l'imprimé, lequel remonte de la côte par l'intermédiaire des maisons de commerce et des colporteurs. Il n'y a pas, au Sud, des bibliothèques anciennes de manuscrits, comme celles dont nous avons examiné les inventaires au Nord. Par contre, de nouvelles bibliothèques se constituent à partir des importations de livres imprimés. Les ressortissants d'origine sénégalaise du Sud-Est de la Côte d'Ivoire en sont les destinataires privilégiés[188], mais non exclusifs. On retiendra de la demande, apparemment constante, sinon croissante, d'ouvrages imprimés en langue arabe, un signe de la vitalité de cette langue, comme langue religieuse et langue de culture, dans des milieux spécifiques de la colonie.

188. À titre de comparaison et aussi pour mieux comprendre la relation entre les Sénégalais et la langue arabe à cette époque, ainsi que la surveillance administrative dont celle-ci était aussi l'objet, voir la thèse de doctorat de 3e cycle d'Henri Sene, Le livre et l'écrit de langue arabe dans la société sénégalaise des origines au début du XXe siècle. Bordeaux, 1982.

17

L'ouest de la Côte d'Ivoire méridionale : la poussée Dioula vers la côte

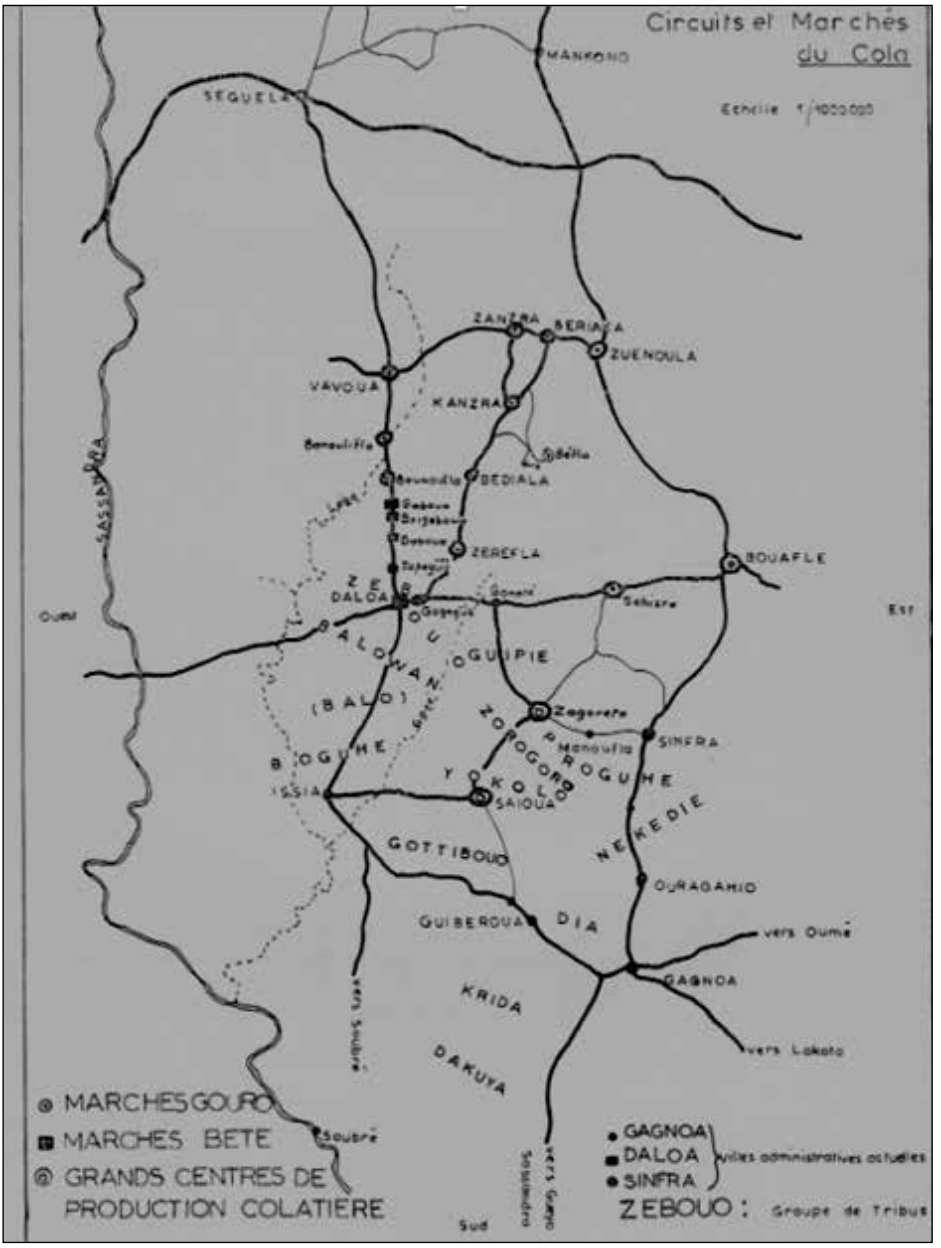
Au moment d'aborder le Sud forestier, nous commencerons, comme au nord du pays, par la partie occidentale, la plus proche des régions Mandé du Mali et de Guinée, berceaux historiques du monde Dioula. Cela ne signifie pas que les développements à l'ouest soient nécessairement plus anciens que dans d'autres zones de la Côte d'Ivoire. Il s'agit là, en gardant la même progression géographique, d'une commodité d'exposition.

L'Ouest de la partie méridionale (qui est un « Sud-Ouest » à l'échelle de tout le pays) correspond, en gros, aux régions situées à l'ouest du Bandama.

En matière d'islam, une migration méridienne a porté vers ce « Sud-Ouest » différents groupes et acteurs musulmans. Les habitants des cités du Nord-Ouest, en particulier, ont profité de la « pacification » française pour se frayer un chemin jusqu'à la côte au début du XXe siècle. Ces migrations de musulmans s'inscrivaient dans un mouvement plus général, qui était celui des commerçants, de la main d'œuvre et des migrants à la recherche de terres à cultiver. L'islam n'était donc pas le motif principal de ces mouvements. Il était seulement porté par les migrants musulmans de façon largement improvisée.

Ces mouvements de descente vers le sud ont créé des itinéraires, des points d'accueil et des relais dont les migrants des générations suivantes, notamment à partir de l'indépendance, tireront parti. Le passage vers ce « Sud-Ouest » de groupes venus du Nord ivoirien, du Burkina et du Mali est donc un processus dans la longue durée. On évitera cependant de confondre l'ensemble de ces mouvements migratoires avec les flux proprement islamiques. Ces derniers suivent les mêmes voies mais ils ont leurs dynamiques propres. S'il est vrai que les commerçants musulmans profitent effectivement de ces mouvements commerciaux, beaucoup de migrants venus du nord ne sont pas musulmans.

Circuits et marchés du commerce de la cola en pays Gouro et Bété



Source : Ch. Wondji, 1977 : 45.

Les motifs économiques de ces migrations ont, d'autre part, évolué avec le temps : ce sont notamment le commerce de la cola à l'époque ancienne, et l'appel de main d'œuvre sur les grands chantiers de l'Ouest (plantations, bois et infrastructures portuaires) à l'époque coloniale, puis post-coloniale.

Au début du XXe siècle, Odienné, qui fait partie d'une constellation savante Tiémé – Samatiguila – Odienné, est à la tête des flux religieux vers le Sud. À une plus ou moins grande proximité de la forêt, des centres multiples jouent le rôle de centres religieux intermédiaires, de relais dans la diffusion de l'islam : ce sont Touba, Séguéla et Mankono, eux-mêmes au cœur de petites constellations locales. Touba « commande » Man et, de là, Danané et Toulépleu (bassin du Cavally). Séguéla et Mankono "commandent" Vavoua et Daloa, ainsi que Guiglo et Taï, Issia et Soubré (bassin du Sassandra), et Gagnoa, plus à l'est, à la lisière du pays Baoulé.

Pour les besoins de cette présentation, nous combinerons une analyse des voies de communication, des circuits marchands et des aires culturelles, en considérant successivement plusieurs « compartiments » forestiers. Ces compartiments ne sont d'ailleurs pas étanches.

La voie de pénétration la plus ancienne et la plus importante est celle qui mène de Séguéla à Sassandra (le port atlantique), le long de laquelle les commerçants venus du Nord-Ouest ont cherché à établir la liaison avec le commerce européen. Après la première mission Thomann (1902), la route Séguéla-Sassandra avait été explorée dans les deux sens par la mission du lieutenant Pierre et du docteur Combes (1905). La même année, le poste de Daloa avait vu le jour. Ce nouveau centre allait servir de ville-étape, à mi-chemin entre les villes du Nord-Ouest et la côte.

Cette voie Séguéla-Sassandra était l'héritière des circuits du commerce de la cola, qui assuraient la liaison, de proche en proche, entre les Malinké-Dioula du Nord et les Gouro et Bété de la région – les Bété eux-mêmes entretenant des relations d'affaires avec les comptoirs de la côte à travers les Neyo[1]. Mais les commerçants soudanais ne dépassaient pas la zone préforestière, et c'étaient les femmes Gouro et Bété qui assuraient, plus au sud, la recherche de cola et, vers le nord, le transport des noix[2].

Le rôle des Odienneka

Les Odienneka (les gens d'Odienné) se sont assuré, dès l'ouverture des itinéraires méridionaux, un quasi-monopole aussi bien dans les échanges commerciaux à l'ouest du Bandama que dans la direction spirituelle des musulmans implantés le long des pistes.

Les Odienneka ont développé leur activité dans deux directions principales. L'une menait à Man, à la verticale d'Odienné, puis, plus à l'ouest, Danané, et de là, en descendant vers le sud, jusqu'à Toulépleu, à la frontière libérienne. L'autre direction conduisait plus à l'est, jusqu'à Daloa, et de là, vers Issia, Soubré et Sassandra, sur la côte. Un autre embranchement menait à Gagnoa. Tels étaient les principaux nœuds de communication du Sud-Ouest.

1. C. Wondji, 1972 : 34-51, et carte p. 45.
2. C. Wondji, *ibid.*

Odienné a aussi exercé son influence bien au-delà de ces régions occidentales. Nous en reparlerons.

« Les colporteurs Malinké s'installent dans les régions forestières au sud du Kabadougou[3], à Danané, en 1906, après la création du poste colonial, et à Man entre 1908 et 1910[4]. Ils suivent les colonnes militaires jusqu'à Toulépleu, après 1915, et atteignent la côte à Sassandra, après 1919. Ce sont également des gens du Kabadougou qui vont commercer à Daloa, Issia et Soubré à la même époque. Le premier Diaby est à Daloa dès 1908 où il constituera une des plus grandes familles marchandes du pays. Les populations du nord-ouest s'installent le long des routes de la cola qui longent la Guinée et le Liberia. Cette implantation s'est longtemps perpétuée puisqu'à la fin des années 60 presque le tiers de la population absente recensée à Odienné vit en fait dans les villes du centre-ouest. Les commerçants de la région d'Odienné vont également en grand nombre à Bouaké, pôle d'attraction pour les commerçants de toute origine géographique et centre de redistribution des échanges nord-sud au fur et à mesure de la progression de la voie ferrée Abidjan-Bouaké (1913) – Ferkessédougou (1929) – Bobo Dioulasso (1934). Le rôle de Grand-Bassam dans le commerce de la cola détournera également un certain nombre de commerçants d'Odienné des voies du nord-ouest. Le nord-ouest ivoirien, et en particulier le département d'Odienné est ainsi un lieu d'émigration important » [5].

Par vagues successives, la population d'Odienné et de sa région a donc migré vers les pays du Sud, de façon massive, à partir du début du XXe siècle et ce mouvement s'est perpétué jusqu'aux années du « miracle ivoirien »[6]. Ce rayonnement particulier des Odienneka a d'ailleurs valu à ceux-ci des accusations périodiques d'hégémonisme au sein des communautés musulmanes ivoiriennes. Nous les retrouverons donc régulièrement.

Le monde Krou

Dans le coin sud-ouest de la Côte d'Ivoire, se trouve ce qu'on appelle le « monde Krou ». Il s'agit là d'un terme générique, utilisé notamment par les linguistes, et qui a servi à qualifier la plupart des populations du Sud-Ouest ivoirien.

Mais la définition du monde Krou est une question complexe. Elle est à géométrie variable selon que l'on en donne une définition large ou restreinte. Nous emprunterons à Alfred Schwartz une mise au point historique et géographique, qui témoigne des glissements de sens successifs de cet ethnonyme.

Le terme Krou désigne, à l'origine, un groupement humain de la côte libérienne méridionale appelé Kra, ou Krao, dont la graphie Kru, ou Krou, est issue. Les Krou seront les premiers à s'enrôler à bord des navires européens opérant sur la côte, d'où

3. Le Kabadougou (« le pays de Kaba ») est le nom donné à l'hégémonie politique créée autour d'Odienné, dans le Nord-Ouest, par Va-Kaba/Vakaba Touré au milieu du XIXe siècle.
4. Les postes de Danané et de Man ont été créés, respectivement, en 1906 et 1908.
5. D. Harre, 1993 : 245.
6. D. Harre, qui donne aussi des récits de vie de migrants commerçants dans les années de forte croissance économique en Basse Côte (1955-1975), note que « 110 000 à 120 000 personnes ont quitté cette région » [le Kabadougou] à cette époque (*ibid.*).

l'appellation anglicisée de *kroumen,* confondue parfois, pour des raisons de proximité phonétique et fonctionnelle, avec celle de *crewmen,* hommes d'équipage.

Par extensions successives, ce terme *krou* va désigner le peuple Krao, puis toute la côte libérienne méridionale (« côte des Krou »), ensuite 1a côte ouest-ivoirienne, sur laquelle l'appellation Krou se répand dans la seconde moitié du XIXe siècle, et enfin, sous la forme *kroumen*, l'ensemble des hommes d'équipage de l'ensemble de la zone littorale quelle que soit leur origine ethnique[7].

Ce terme de Krou va être aussi récupéré pour désigner toute une aire culturelle rassemblant les populations du Sud-Ouest ivoirien et leurs voisines libériennes. Dans ce cas comme dans d'autres, Maurice Delafosse a fixé une classification ethnolinguistique du Sud-Ouest ivoirien largement reprise ensuite. La définition est nettement plus englobante et généralise le terme Krou, sur des bases linguistiques, à un ensemble beaucoup plus vaste. Le terme a donc ainsi poursuivi son « ascension », un qualificatif localisé finissant par servir d'enseigne à un grand ensemble.

Dans son ouvrage de 1904, Delafosse reconnaît une « famille krou », au sein de laquelle il délimite « deux groupes distincts » :

> « Je donne au groupe krou oriental le nom de « Bété » et au groupe krou occidental le nom de « Bakoué », ces noms étant ceux des deux tribus principales, qu'on peut considérer comme le type et la souche de toutes les autres ; ces deux groupes sont séparés à peu près par le fleuve Sassandra »[8].

Puis il désigne les Bakoué comme le groupe le plus considérable, composé de onze tribus avec leurs propres dialectes parmi lesquels les Grebo et, ajoute-t-il, en ces termes, les « Krou proprement dits »[9].

On notera ainsi la distinction entre la « famille krou », classement linguistique large, et ces « Krou proprement dits », un sous-ensemble initialement porteur du nom, qui n'occupe qu'une partie côtière du sud-ouest ivoirien et correspond pratiquement à ceux qui étaient engagés dans des activités maritimes, les Kroumen.

Le géographe Aphing-Kouassi, reprend, pour l'essentiel, la classification de Delafosse : « Notre étude suit la division généralement admise entre Krou orientaux, et Krou occidentaux, les premiers s'identifiant aux Magwé (Bété et groupes assimilés) »[10].

En ce qui concerne, plus particulièrement, les Krou occidentaux, il distingue les Wè et les Krou méridionaux : « Les Guéré et les Wobè, souvent présentés comme des peuples distincts, forment en réalité un seul et même peuple qui se donne lui-même le nom de Wè ou Wènion […]. Ils représentent les deux tiers du groupe Krou occidental. »[11] Parmi ces Krou occidentaux, l'auteur distingue ensuite les « Krous méridionaux »[12],

7. A. Schwartz, 1980 : 151-155.
8. M. Delafosse, 1904 : 68.
9. *Op. cit.* : 70-71.
10. N. G. Aphing-Kouassi, 2001 : 133.
11. Sur la mise en place des populations Guéré et Wobé, voir A. Schwartz, 1968 et 1969a.
12. N.G. Aphing-Kouassi, 2001 : 136.

qui occupent les subdivisions de Tabou et de Béréby, parmi lesquels il reconnaît « les Krou proprement dits ou Kroumen », les Bakwé et les Neyo.

« Les Kroumen du Bas-Sassandra – ajoute-t-il – peuplent la région comprise entre le fleuve Cavally et la rivière San Pedro, soit une bande côtière d'environ 150 kilomètres, leur habitat s'étendant à l'intérieur jusqu'à une centaine de kilomètre dans le Nord, vers le Haut-Cavally »[13].

Quant aux Neyo, ils devinrent « intermédiaires obligatoires du commerce précolonial entre les populations de l'arrière-pays (Bété et Wè, par l'intermédiaire des Kodia qui contrôlent le fleuve) et les navires européens »[14].

Ainsi sommes-nous passés des « Kroumen proprement dits » (Delafosse et suivants), côtiers engagés comme soutiers et hommes de peine sur les navires européens, à une aire culturelle et linguistique couvrant tout le Sud-Ouest ivoirien (sans parler du Liberia) et intégrant les populations de l'intérieur, notamment Bété et Wè. Tous ces groupements sont restés, jusqu'à nos jours, largement réfractaires à la diffusion de l'islam. Ils n'entrent donc pas, à proprement parler, dans notre sujet, mais leur présence rend compte des contraintes particulières et des obstacles culturels que les Dioula musulmans vont rencontrer dans une zone qui leur était étrangère jusqu'à l'arrivée de l'occupation française et où ils doivent ensuite trouver leurs marques au sein d'une chaîne de populations qui dominent les échanges dans la région.

Les bassins du Cavally et du Sassandra

En 1904, l'administration coloniale découpe le territoire ivoirien en créant des unités qui correspondent, pour l'Ouest ivoirien, aux bassins fluviaux. Ainsi en est-il du cercle du Cavally et de celui de Sassandra, qui regroupent l'essentiel du monde Krou dont nous venons de parler.

Les zones du Haut-Cavally et du Haut-Sassandra, où les résistances des populations furent vives, restèrent des théâtres d'opérations jusqu'à la Première guerre mondiale. Dans le bassin du Haut-Cavally, les opérations militaires durèrent jusqu'en 1915. Les bassins du Haut-Sassandra et du Haut-Cavally constituaient donc, pendant cette période, une région militaire.

Pour cette raison, ces deux bassins furent, chacun, divisés en deux, les parties côtières sous administration civile, les parties intérieures sous régime militaire. Le Bas-Cavally (chef-lieu : Tabou) a été constitué, en 1910, en cercle distinct de la zone militaire du Haut-Cavally (Man), qui devint cercle en 1916. Enfin, en 1924, un cercle du Moyen-Cavally a été créé avec Guiglo comme chef-lieu, à partir d'une scission du cercle du Haut-Cavally. Le cercle de Sassandra est scindé en 1912 : au nord, celui du Haut-Sassandra, qui passe à l'administration civile en 1916, avec Daloa pour chef-lieu, et celui du Bas-Sassandra, avec le port de Sassandra comme chef-lieu, ce qui a pour effet incident de diviser le pays Bété entre les deux circonscriptions, Gagnoa étant inclus dans le Bas-Sassandra.

13. *Op. cit.* : 132-133.
14. *Op. cit.* : 138.

Les chefs-lieux de ces cercles constituent de puissants pôles d'attraction et les mouvements Dioula s'adaptent en conséquence à cette nouvelle carte.

Nous ferons une place au pays Gouro, qui appartient, géographiquement, au bassin du Bandama (Maraoué, ou Bandama rouge), et qui, sur le plan historique et culturel, a beaucoup de liens avec le pays Bété. Jusqu'en 1913, il y avait d'ailleurs un « cercle du Haut-Sassandra et du pays gouro » unique tant que les opérations de conquête n'étaient pas achevées. Le pays Gouro constitue, comme nous le verrons, une zone de contact, une région charnière entre les savanes du Nord et le Sud forestier.

Le cercle du Haut-Cavally

Aux débuts de l'occupation française, ainsi que nous l'avons signalé, Man et sa région avaient été affectés au cercle du Haut-Cavally. C'est, notamment, le rattachement indiqué sur les fiches de renseignements de 1913. Par contre, la carte des cercles qui figure dans l'ouvrage de Marty[15], en 1922, place Man dans le cercle de Touba. C'est cette seconde localisation que nous avons retenue, en traitant Man dans le chapitre 8 au titre de la voie Odienné-Touba-Man.

Le cercle du Haut-Cavally couvre une région de l'extrême-ouest ivoirien qui est le domaine de populations, notamment Dan (ou Yacouba), et Guéré (Wè), restées fortement attachées aux cultes du terroir. Jusqu'à nos jours, cette région s'est montrée réfractaire aux influences musulmanes. Mais elle était, elle aussi, située, sur l'une des *woro sira,* pistes de la cola. Les villes du Nord-Ouest, auxquelles on peut ajouter Beyla et Kankan, les grands centres de Haute-Guinée toute proche, cont constitué les points de départ des mouvements Dioula dans cette zone. « La conquête aidant, la route des colas entre le Haut-Sénégal-Niger et la Côte d'Ivoire s'est prolongée de Séguéla à Man et Danané. La première route reliait Bamako à Man et Danané, par Bougouni, Odienné et Touba. La deuxième reliait Bamako à Daloa par Bougouni, Tingréla, Boundiali et Séguéla »[16].

Danané est donc un point avancé sur l'une de ces pistes de la cola. On en trouve mention dans des fiches de renseignements datées de 1923, à propos de commerçants venus du nord et fréquentant le Haut Cavally pour leurs affaires : Bakary Touré (de Férentéla, à 23 kilomètres à l'ouest de Touba), qui n'enseigne pas et se déplace « surtout pour le commerce des colas qu'il fait à Danané, centre peu pénétrable aux musulmans »[17], Mory Oulé Sérifou, de Férentéla également, qui se déplace « pour son commerce à Man, Danané »[18]. On y ajoutera Laye Sylla, un petit enseignant de Seydougou (à 52 kilomètres à l'ouest d'Odienné, près de la frontière guinéenne), qui « fait un peu de commerce, de préférence vers Danané »[19]. On note ainsi les liens que des commerçants venus de Férentéla et Seydougou, localités situées dans les savanes du Nord-Ouest,

15. P. Marty, 1922 : 461 (annexe 1).
16. D. Gary-Tounkara, 2008a : 44.
17. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Férentéla (Mahou), fiche de renseignements ouverte le 18 juin 1923 au nom de Bakary Touré. Signé Schacher, à Touba.
18. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton de Mahou, fiche de renseignements ouverte le 18 juin 1923 au nom de Mory Oulé Sérifou. Signé Schacher, à Touba.
19. ANS, 5 G 59, cercle d'Odienné, canton du Kabadougou, village de Seydougou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Koroma Laye Sylla.

entretiennent avec Danané au début des années 1920. Férentéla, un centre musulman important, à l'ouest de Touba, apparaît, en particulier, plusieurs fois.

À une centaine de kilomètres au sud de Danané, se trouve Toulépleu, en pays Guéré (Wè), dont le poste français a été créé en 1913, notamment pour surveiller la frontière avec le Liberia tout proche. La création de ce poste a suscité l'arrivée de Dioula originaires de Touba, d'Odienné et de la Guinée. Pour cette raison, Toulépleu est devenu un foyer Dioula en pays Guéré. Les communications du village se faisaient surtout avec le nord. A. Schwartz a montré, en effet, comment Toulépleu avait été fortement marginalisé dans ses relations avec le centre de la colonie. Géographiquement, il tournait le dos au cœur de la Côte d'Ivoire et était en situation de « véritable cul de sac ». Il a fallu attendre 1931 pour qu'une route directe soit ouverte vers Guiglo et le centre du pays et 1961, pour une nouvelle voie plus performante. Sur le plan politique et stratégique, Toulépleu commande l'accès à la frontière sensible du Liberia, avec lequel les mouvements de populations fonctionnent dans les deux sens. Pour cette raison, la subdivision de Toulépleu est restée sous commandement militaire jusqu'en 1946. Sur le plan économique, Toulépleu a été pénalisé par l'arrivée tardive des cultures commerciales et les coûts de transport élevés en raison de la distance[20]. « De par sa situation géographique même, Toulépleu n'a pas une vocation de ville-étape. Jusqu'à l'ouverture de la route du Liberia, en 1962, Toulépleu pouvait être considéré, selon les propres termes d'un administrateur en 1961, comme "ville-terminus" »[21].

« Érigé à proximité immédiate de la "capitale politique" (Toulobli) de l'un des groupements tribaux Guéré les plus importants (le groupement Behua), le poste militaire et administratif n'a pourtant que très peu attiré, pendant de nombreuses années, la population autochtone. La pénétration coloniale a, par contre, entraîné dans son sillage un flot important d'immigrants Dioula : Mahou de Touba, Malinké d'Odienné et de Guinée. Ce sont ces derniers qui ont créé le centre. La véritable implantation Guéré est, quant à elle, postérieure à 1950. Aussi la physionomie de Toulépleu est-elle celle d'une ville essentiellement Dioula. La population du centre s'élève, au ler janvier 1966, à 2 992 habitants, dont 41,2 % de Guéré autochtones, 36,2 % de Dioula d'implantation ancienne, et 7,5 % de Dan (ou Yacouba). Les 15,l % qui restent sont constitués par les fonctionnaires et les "flottants" (manœuvres de traite notamment). Si la population Guéré est numériquement la plus importante, l'ensemble des groupements Malinké compte cependant un nombre plus élevé de ménages »[22]. Schwartz confirme, de façon chiffrée, le poids respectif des groupes Dioula/ Malinké signalés ci-dessus : « parmi les Dioula, les groupes les plus importants sont formés par les Mahou de Touba (420), les Malinké d"Odienné (210) et les Malinké de Guinée (283) »[23].

Dans les années qui nous intéressent, le bilan en termes d'islam est médiocre. Pour cette zone dans les années 1910, il n'y a pratiquement aucun document d'archives à ce

20. A. Schwartz, 1969b : 51-52.
21. A. Schwartz, 1969b : 57.
22. A. Schwartz, 1969b : 52-53.
23. A. Schwartz, 1969b : 53.

sujet. On relève des « états néant » de statistiques des écoles coraniques pour les années 1915 et 1916[24].

La consultation des listes de membres des tribunaux dans le *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire* (JOCI) apporte quelques noms. En 1910 et 1911, les tribunaux du Haut-Cavally ne comportent aucun musulman. En janvier 1914, deux musulmans sont nommés assesseurs suppléants auprès du Tribunal de cercle : Sérifou et Gouamorou Bamba. En mars 1914, ce sont quatre musulmans qui siègent en qualité d'assesseurs suppléants au Tribunal de cercle : Lancina Kéïta, Famori Kéïta, Mamadou Koné et Amara Traoré. C'est donc entre 1911 et 1914 que la présence musulmane au chef-lieu du cercle a été prise en compte, signe du poids qu'elle y a acquis.

En 1917, les tribunaux des subdivisions de Buyo, Guiglo et Taï comportent des assesseurs suppléants musulmans, qui succèdent à d'autres nommés précédemment. Au tribunal de Buyo, ville située sur le Sassandra, à 170 kilomètres au sud-est de Man, sur la route du port de Sassandra, sont nommés en qualité d'assesseurs suppléants, « le nommé Dessi Diabla, de statut musulman, en remplacement du nommé Ismaïla Ndiaye rentré au Sénégal », et « le nommé Sidiki Diabaraté, de statut musulman, en remplacement du nommé Saliff Sall rentré au Sénégal ».

Les premiers nommés furent donc deux Sénégalais, peut-être des militaires démobilisés[25], rentrés ensuite au pays. Leurs successeurs sont des Dioula. Dans le cas de Buyo, on peut aussi noter que, sur les trois assesseurs suppléants qui ont été nommés par l'Administration, deux sont musulmans.

Au tribunal de Guiglo, ville située sur le Nzo, affluent de rive droite du Sassandra, à 120 kilomètres au sud de Man, sur la route de de Tabou, en pays Guéré/ Wè, sont nommés – toujours en 1917 – en qualité d'assesseurs suppléants de statut musulman, Mamadou Diallo, Sidiky Sylla et Karouna Kéïta. Ce tribunal compte alors trois assesseurs suppléants musulmans sur sept.

Au tribunal de Taï, sur le Cavally, à 85 kilomètres au sud de Guiglo en direction de Tabou, sont nommés, en qualité d'assesseur titulaire, en 1917, Tiémoro Kandé, en remplacement de Samba Ly « toujours absent de Taï », et, en qualité d'assesseurs suppléants, Suleyman Diabi, en remplacement de Mory Sidibé, « toujours absent de Taï », et Niama Niama, en remplacement de Amory Toumoutou « toujours absent de Taï ». Ce tribunal compte alors deux assesseurs suppléants musulmans sur trois.

Visiblement, le chef de subdivision de Taï a eu affaire à des suppléants absentéistes (probablement des commerçants en voyage) et il a eu du mal à composer son tribunal.

Au tribunal (de subdivision) de Toulépleu, en 1917, quatre « assesseurs adjoints » (simple changement de terminologie) sur dix sont de statut musulman : Lancina Touré, « chef de village dioula », Misso Cissé, Vali Kamara et Ibrahima Fofana, « notables dioula ».

Dans ces quatre tribunaux de subdivisions, en 1917, les Dioula occupent donc des postes d'assesseurs suppléants. La liste comporte un seul titulaire, celui de Taï. À Buyo, et peut-être dans d'autres juridictions, on constate qu'ils ont remplacé des Sénégalais. Ces assesseurs musulmans, titulaires ou suppléants, donnent leur avis « coutumier »

24. ANCI, XIII-45-2/30.

25. Buyo est à 80 kilomètres au sud-est de Guiglo, dont nous verrons plus loin qu'elle comptait une importante garnison.

dans les affaires concernant des musulmans. Le tribunal est, cependant, dans la main de l'Administration qui assure sa présidence et rend la décision finale. Il y a néanmoins un effet de représentation qui fait de ces nominations un signe de la présence active des Dioula musulmans dans ces localités.

On peut comparer avec la situation dans la même zone sept ans plus tard, en 1924. Entre temps, le sud du cercle du Haut-Cavally est devenu cercle du Moyen-Cavally.

À Guiglo, sont nommés deux assesseurs adjoints musulmans, sur un total de dix : Moussa Koné et Makan Kéïta, « notables dioula ». À Taï, un assesseur adjoint musulman (sur dix) est nommé : Niama Niama, « chef de village Aoussa », déjà en place en 1917. À Toulépleu, quatre assesseurs adjoints sur dix sont nommés : Lancina Touré, « chef de village Dioula », Missa [Misso] Cissé, Vali Kamara et Ibrahima Fofana, « notables Dioula », tous déjà en place en 1917.

À Guiglo, on est donc passé de trois suppléants musulmans sur sept à deux sur dix. À Taï, au lieu d'un titulaire et d'un assesseur musulman sur trois, on est passé à un seul adjoint sur dix, déjà nommé précédemment, et dont on découvre qu'il est chef de village Haoussa, sans plus de précisions. Il y a donc à Guiglo, en 1924, un « village Dioula » et un « village Haoussa », cette présence Haoussa étant plus inhabituelle dans ce secteur de la Côte d'Ivoire.

À Toulépleu, la situation est stable : mêmes personnes, mêmes proportions.

On note donc une avancée de la représentation des Dioula dans les tribunaux du Haut-Cavally à partir de 1914, puis une stabilisation ou un recul autour de 1924. À Toulépleu, la communauté Dioula a acquis représentativité et stabilité, mais le nombre de ses représentants n'est pas exactement à la mesure de son poids dans la ville même. Il est vrai que la subdivision déborde l'enclave Dioula que représente la ville et comprend les villages Guéré/Wè environnants.

Pour compléter cet aperçu limité, nous disposons d'un témoignage oral. El-Hadj Boubacar Sakho, que nous avons interrogé à Abidjan, connaissait bien cette région, qu'il avait parcourue pour ses affaires étant jeune, et où il avait vécu de 1919 à 1930. Il avait plus particulièrement fréquenté, dans le Moyen-Cavally, le monde Guéré/Wè dont il parlait couramment la langue. Entre 1924 et 1930, il travaillait, comme traitant, pour le compte de plusieurs maisons françaises, ce qui l'amenait à effectuer de fréquents voyages entre Guiglo et Abidjan ou Bassam.

> « En 1919, aucun Guéré n'appartenait à l'islam. Par contre, tous les militaires qui se trouvaient en garnison dans le pays étaient musulmans[26]. Ils venaient du Soudan, notamment des régions de Kayes et de Kita. 90 % d'entre eux étaient Bambara [*sic*]. On comptait aussi des Wolof. Les seuls musulmans ressortissants de Côte d'Ivoire étaient originaires de Touba, Odienné et Séguéla.

26. Nous aurons l'occasion de constater, dans d'autres dossiers, que les militaires venus du Soudan étaient loin d'être tous musulmans.

> Les soldats restaient parfois dans le pays à leur démobilisation. Ils s'établissaient alors commerçants et plantaient du riz, la principale nourriture des habitants du cercle, ou faisaient le commerce de la cola.
> Une importante garnison stationnait à Guiglo. Dans l'ordre d'importance, c'était la deuxième, après celle de Bouaké. Cette région du pays Guéré fut, en effet, la dernière pacifiée. En 1919, il n'y avait ni imam, ni mosquée à Guiglo. Les musulmans se réunissaient pour le ramadan dans une cour ou dans une rue. On ne faisait pas la prière commune le vendredi. Peu avant 1930, un musulman originaire de Samatiguila servait d'imam ».

El-Hadj Boubacar Sakho a ensuite quitté Guiglo, en 1930. Il ajoute que c'est lui, accompagné de son ami le docteur Fofana, qui a inauguré la mosquée de Toulépleu[27] en 1964[28].

On note, au fil des sources, les localités d'origine de ces musulmans : Odienné, Samatiguila, Séguéla, Férentéla, Touba et Seydougou et, comme le souligne El-Hadj Boubacar Sakho, il s'y ajoute des ressortissants du Soudan français (Mali), qualifiés, de façon générique de « Bambara », bien qu'ils viennent souvent du nord-ouest du Soudan, région à dominante Soninké. On note aussi la présence de Sénégalais (« Wolof »).

Au-delà de notre période, mais à l'initiative d'un personnage déjà en place dans les années 1950, Danané fut le lieu d'un incident opposant wahhabites et « traditionalistes » : en 1972, El-Hadj Lamine Diallo, qui était revenu du pèlerinage en 1951 et avait, « jusqu'au dernier Ramadan, toujours prié à la seule mosquée de Danané »[29], dont il était le muezzin, décida brusquement (21 ans après ce pèlerinage) de refuser de prier derrière un imam qui ne priait pas bras croisés et il entraîna une partie des fidèles à prier chez lui[30]. Après intervention des autorités administratives, un compromis fut finalement trouvé. Bien qu'on n'en sache guère plus sur El-Hadj Lamine Diallo et ses partisans, il apparaît que la communauté musulmane de Danané, c'est-à-dire ce milieu de commerçants de cola et autres marchandises que nous avons évoqué, a été agité par les idées wahhabites, comme beaucoup d'autres centres urbains l'ont été en Côte d'Ivoire à la même époque[31]. Les musulmans de Danané ne sont donc pas isolés, mais ils constituent un maillon de ce réseau Dioula, au sens large du terme, où les idées nouvelles circulent autant que les marchandises.

Le Bas-Cavally

Du Haut-Cavally, les commerçants pouvaient descendre jusqu'à l'Atlantique. Ils atteignaient ainsi le port de Tabou, situé à vingt kilomètres à l'est de l'embouchure du

27. Toulépleu est à 120 kilomètres à l'ouest de Guiglo.
28. Il était alors l'un des dirigeants de l'Union Culturelle Musulmane (U.C.M.) de Côte d'Ivoire. L'entretien a eu lieu à Abidjan-Treichville le 6 mars 1969.
29. Archives du ministère ivoirien de l'Intérieur, le préfet de Danané au ministre, 1er avril 1972, cité par M. Miran, 1998 : 17.
30. Le préfet évoque, pour expliquer cette attitude, de probables querelles de personnes.
31. M. Miran, 1998 : 18.

Cavally. À partir du sud de Toulépleu, et jusqu'à l'océan, le fleuve Cavally matérialise la frontière avec le Liberia.

Cette région est éloignée des centres administratifs de la colonie (à 500 kilomètres d'Abidjan), mais cet éloignement est compensé par les nombreuses escales que font les navires à cette époque sur cette route de la Côte d'Afrique.

On est ici chez les « Krou proprement dits ». Ils ont acquis, nous l'avons dit, une certaine notoriété en raison de la spécialisation maritime d'une partie d'entre eux, plus connus sous le nom de Kroumen, et qui constituent plus une catégorie socio-professionnelle qu'une entité ethnique[32], car ils se composent aussi d'originaires de multiples groupes présents sur la côte ou à l'intérieur, entre Freetown et Sassandra. Habitués à franchir la barre avec leurs pirogues, les Kroumen se sont spécialisés dans les travaux de manutention les plus délicats, plus particulièrement dans le chargement et l'arrimage des billes de bois acheminées jusqu'à l'estuaire du Cavally. D'autres Kroumen vont se faire marins et embarquer pour des durées variables sur les navires où ils servent de matelots (laptots) et de soutiers.

Marty, en habitué qu'il est des hiérarchies et valeurs propres aux sociétés musulmanes, n'est pas tendre pour ces Krou du Bas-Cavally. Il dénonce, chez eux, en général, leur « parfaite anarchie politique et sociale » et leurs « pratiques les plus immondes et les plus sanglantes de la magie »[33]. « On conçoit – ajoute-t-il – que dans un pareil champ, imprégné d'un fétichisme si profond, l'islam n'ait gagné aucun terrain »[34]. Tout au plus peut-il signaler « une centaine d'adeptes étrangers attirés là par la richesse commerciale du pays : traitants et employés sénégalais (Ouolof[s] et Toucouleurs) ; Dioula soudanais (Malinké, Dioula, Bobo) […]. On les trouve à Tabou, Béréby, Rock Béréby et San Pedro ». Ils pratiquent leur religion à domicile : « aucune mosquée, aucune école »[35]. Ces commerçants musulmans sont donc présents dans les différents ports de l'Ouest ivoirien.

Sur ceux de Tabou, nous disposons d'une documentation administrative inégale qui s'échelonne de 1913 à 1931.

En mai 1913, l'administrateur du Bas-Cavally répond aux demandes du Gouvernement général, transmises par la colonie, sur la surveillance de l'islam : « parmi les quelques Dioulas vivant dans le cercle, il n'en est aucun, à ma connaissance, qui soit susceptible d'avoir une fiche ». Il promet de faire le nécessaire s'il y a lieu[36].

En août 1913, c'est le chef du poste de Tabou qui s'enflamme à propos d'un vague renseignement. Cela lui donne l'occasion de manifester toute sa hargne à l'endroit du Liberia, du protestantisme et de l'islamisme confondus dans une même détestation. Ces sentiments sont assez répandus dans le personnel colonial de l'époque et ces dossiers en disent plus long sur les obsessions administratives que sur la réalité concrète.

« À Bliéron, le chef du bureau des Douanes a signalé l'existence à Kablaké

32. Voir A. Schwartz, 1974, 11 *sq*.
33. P. Marty, 1922 : 19.
34. *Op. cit.* : 20.
35. *Op. cit.* : 20-21.
36. ANCI, XIII-45-2/30., Administrateur du Bas-Cavally au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 1er mai 1913.

(Liberia)[37] de marabouts et même d'un missionnaire protestant indigène se disant prophète, qui, depuis quelque temps, tenteraient de s'introduire sur notre territoire pour y porter la bonne parole. Nos indigènes qui reçoivent suffisamment de nous de bons conseils n'ont nullement besoin d'être évangélisés et convertis, soit au protestantisme, soit à l'islamisme ; on évitera ainsi à coup sûr une campagne de propagande anti-française »[38].

C'est un passage d'anthologie qui a le mérite de faire éclater au grand jour les sentiments dominants d'un chef de poste, lequel les exprime d'autant plus franchement qu'il sait qu'ils seront bien reçus par sa hiérarchie. Le « missionnaire protestant indigène », qui n'est pas nommé et dont il est question ici, est bien connu par ailleurs. Il s'agit de William Wade Harris (1865-1929), venu du Liberia, qui entre à ce moment là en Côte d'Ivoire[39].

Ainsi notre enquête croise-t-elle, de façon très fugitive un autre phénomène religieux qui allait frapper, en la personne du prophète Harris, le monde lagunaire de Côte d'Ivoire et d'autres régions de l'intérieur. C'est évidemment une autre histoire. Quant aux « marabouts » qui stationnaient, nous dit-on, à la frontière libérienne, nous n'en saurons pas plus.

En 1915, aucune école coranique n'est recensée dans le cercle. C'est en 1916 que des musulmans apparaissent dans la liste des membres des tribunaux : trois musulmans sont nommés en qualité d'assesseurs suppléants au Tribunal (de subdivision) de Tabou : Moussa Cissé, en remplacement de Samba Li, « qui a quitté le cercle », Bouna Bâ, en replacement de Bakari Cissé, « qui a quitté le cercle » et Makoutera. On ignore à quelle date leurs prédécesseurs avaient été mis en place. Samba Li porte un nom sénégalais. Les autres portent des noms Dioula sans que l'on connaisse leur origine précise.

En 1917, un assesseur suppléant, Boubakar Bâ, est nommé au Tribunal de cercle, et Makoutala, en qualité d'assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Tabou « en remplacement des assesseurs suppléants, de statut musulman, absents du cercle ». On retrouve cet absentéisme et cette instabilité des membres déjà signalés. « Makoutala » et « Makoutera » sont, à un an de distance, et dans la même juridiction, une seule et même personne. Boubakar Bâ, lui, est un personnage qui monte, et que nous allons retrouver les années suivantes.

Dans le rapport du 2e trimestre 1923 du cercle du Bas-Cavally, il est fait mention de quatre musulmans « un peu cultivés »[40], qui font, cette fois, l'objet de fiches de renseignements, datées du 8 juin 1923 et transmises à Dakar[41].

37. Kablaké, situé à 20 km à l'est de Harper (Liberia), se trouve, sur le Cavally, à la frontière du Liberia et de la Côte d'Ivoire, côté Liberia, face à Bliéron, côté Côte d'Ivoire.

38. ANCI, X-30-8//1 EE 50, Rapport sur la situation politique du poste de Tabou et des tournées effectuées pendant le mois d'août (1913).

39. « Après avoir franchi la frontière, Harris se déplace rapidement dans la partie ouest de la Côte. Il traverse les villes de "Tabou, Sassandra et Fresco et nous le voyons arriver vers la fin d'août 1913 dans l'île de Lozoua […] à Fresco : en trois jours, les fétiches ont été brûlés et le village est pratiquement chrétien" » (R. Bureau, 1996 : 22) – Fresco est à environ 75 kilomètres à l'est de Sassandra. Lozoua est une île de la lagune Tadio, qui se trouve à mi-chemin entre Fresco et Grand-Lahou. Sur le prophète Harris, voir aussi Ch. Wondji, 1977.

40. ANCI, X-30-8// 1 EE 51. Rapport du 2e trimestre 1923.

41. ANS, 5 G 59, fiches de renseignement ouvertes le 8 juin 1923.

Boubakar Bâ

Le premier est précisément Boubakar Bâ[42]. « Né à Daoulan (cercle de Tivaouane, Sénégal), au Cayor », il a été « amené tout jeune à Bakel ». Son père s'appelait « Mamadou Bâ et sa mère Agui Ndiaye ». Il est qualifié, peut-être par erreur, de « Saracollet » (son nom est plutôt celui d'un Haalpulaar ou d'un Peul). Il est alors âgé d'environ 48 ans. C'est un colporteur. Il « parle et écrit l'arabe », et « connaît le français et l'anglais très bien »[43]. À la question du formulaire qui demande s'il entretient des relations « avec certains de nos chefs ou agents indigènes », il est répondu, pour lui, comme pour les trois autres personnages fichés, qu'il a des relations « avec les garde-cercles musulmans »[44]. Son attitude à l'égard de l'« autorité » est jugée « très correcte ». Boubakar Bâ est assesseur musulman titulaire au Tribunal de cercle. L'empreinte de son index droit est apposée au bas de la fiche… : procédure rare dans ce genre de fichiers, qui apparente donc l'interrogatoire sur la biographie de l'intéressé à un interrogatoire de police.

Samba Yatabaré

Le deuxième se nomme Samba Yatabaré[45]. Il est « né à Nioro du Sahel « et réside à Tabou depuis 1912. Il a alors « environ 47 ans ». Il est qualifié de « Saracollet » et de « Tidiani », « initié par Mamadou Sylla, marabout à Nioro ». Son père était « Bakaria Tabaré » [Bakari Yatabaré], commerçant à Nioro et sa mère une Diallo. C'est un colporteur. Il « parle le français et l'anglais. Parle et écrit l'arabe ». Il est assesseur suppléant au Tribunal de cercle. Une double empreinte, du pouce droit et de l'index droit, est également apposée. Un rapport de 1930, que nous citons plus loin, lui attribue un rôle de premier plan au sein de la communauté.

Baba Taraoré

Le troisième se nomme Baba Taraoré[46]. Il est « né à Sikasso » et a alors « 40 ans ». Il réside à Tabou depuis sept ans, et il était précédemment à Sassandra. Il est présenté comme « Tijani », « initié par Saïdou Bâ, marabout actuellement à Bamako ». Il est le fils de Kassa Taraoré et d'une mère Mama [? lecture difficile] également Taraoré. C'est un colporteur. Lui ne connaît pas l'arabe, et il ne « parle pas bien le français ». Son attitude

42. ANS, 5 G 59, cercle du Bas-Cavally, canton et localité de Tabou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Boubakar Bâ.

43. Il s'agit plutôt du Pidgin English, qui sert de lingua franca sur la côte. On notera que les maisons anglaises de commerce sont antérieures aux établissements français sur cette côte et les surclassent souvent, au grand dam des administrateurs. Factoreries et comptoirs britanniques s'échelonnent de l'Ouest ivoirien au Liberia (voir A. Picciola, 1973 : 252). D'autre part, des pêcheurs Fanti, venus de Gold Coast, sont présents à Tabou et à Béréby (*Op. cit.* : 269).

44. Les garde-cercles, souvent sénégalais ou bambara, constituaient le service d'ordre et de répression à la disposition du commandant de cercle. Ils portaient un uniforme avec une chéchia rouge. Craints par les populations, ce sont eux, notamment, qui venaient réquisitionner les villageois pour les corvées du travail forcé.

45. ANS, 5 G 59, cercle du Bas-Cavally, canton et localité de Tabou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Samba Yatabaré.

46. ANS, 5 G 59, cercle du Bas-Cavally, canton et localité de Tabou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Baba Taraoré.

à l'égard de l'autorité est jugée « correcte ». Il est assesseur suppléant au Tribunal de subdivision. On trouve également sa double empreinte de doigts.

Abdoulaye Saranoro

Le quatrième est Abdoulaye Saranoro[47]. Il est né à Nioro et a alors 37 ans. Il réside à Tabou depuis dix mois, après avoir été précédemment à Abidjan. C'est un colporteur. Il « parle et écrit un peu l'arabe », et « parle un peu le français ». Il fréquente les gardecercles musulmans et les Dioula. Son attitude à l'égard de l'autorité est jugée correcte. Les empreintes de son pouce et de son index droits sont apposées sur la fiche.

Tels sont les quatre notables de cette petite société musulmane de Tabou au début des années 1920. L'un d'entre eux est Sénégalais, les trois autres viennent du Soudan français (Mali). Les trois derniers résident à Tabou. Deux d'entre eux sont donc implantés là d'assez longue date (Samba Yatabaré depuis onze ans et Baba Taraoré depuis sept ans). Baba Taraoré était, en outre, « précédemment dans le Sassandra ». La connaissance des langues de Boubakar Bâ et de Samaba Yatabaré semble assez remarquable : ils pratiquent le français, l'anglais et l'arabe. Quel que soit leur niveau dans ces trois langues, nous n'en trouverons pas beaucoup d'équivalents à l'intérieur de la Côte d'Ivoire. Il y a là le cumul d'une formation Dioula et musulmane et d'une culture côtière (l'anglais et le français). Cela indique leur implication active dans le commerce international. Selon l'administrateur, qui le confirme à sa manière : « en réalité, ce sont des Dioulas trafiquant le commerce courant. Ils ne font aucun enseignement coranique ». Trois de ces quatre ont été nommés assesseurs : l'un est titulaire, et un autre suppléant, au Tribunal de cercle. Le troisième est suppléant au Tribunal de subdivision. Deux sont présentés comme Tijani, initiés au Soudan/Mali (si du moins il n'y a pas confusion entre la transmission de l'enseignement par un maître et la transmission du *wird*).

Au cours du 2e trimestre 1923, une mosquée a été inaugurée à Tabou. L'administrateur prend la précaution de préciser que c'est un de ses prédécesseurs qui en avait permis la construction : « Ayant été obtenue de l'un de mes prédécesseurs, l'autorisation d'élever une mosquée à Tabou (quartier de Tiobo-Tiobo)[48], cet établissement très modeste vient d'être inauguré ». Le même rapport ajoute qu'il n'y a « aucune école confessionnelle dans le cercle du Bas-Cavally où les marabouts n'ont aucune chance d'emprise sur les autochtones. Aucun marabout influent »[49]. Ne pas favoriser des implantations musulmanes dans les régions animistes reste un des piliers de la politique coloniale en matière d'islam. L'administrateur veille ainsi, par cette remarque, à être en conformité avec la position officielle.

47. ANS, 5 G 59, cercle du Bas-Cavally, canton et localité de Tabou, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Abdoulaye Saranoro.

48. Tiobo-Tiobo était un faubourg de Tabou, qui accueillait notamment des étrangers. « In 1929 and 1930, numerous Liberian Grebo installed themselves in the quarters of Tiobo-Tiobo and Grebo Hill in Tabou […]. These were motivated by Liberia's economic crisis and the stabilization of the franc » (S. Hasselbring & E. Johnson, 2002 : 10).

49. ANCI, X-30-8// 1 EE 51. Cercle du Bas-Cavally. Rapport du 2e trimestre 1923.

En 1924, la liste des assesseurs adjoints du Tribunal de subdivision (devenu Tribunal du 1er degré) de Tabou comporte deux noms de musulmans :

Samba Yatabari [Yatabaré], qui a fait l'objet de la fiche de renseignements ci-dessus, et qui est qualifié de « notable saracolet » et Garama Kamara, qualifié de « notable dioula ».

– soit deux assesseurs adjoints musulmans sur un total de dix ;

La liste des assesseurs adjoints du Tribunal de cercle (devenu Tribunal du 2nd degré) à la même date contient deux noms, ceux de Boubakar Bâ, qualifié de « notable saracolet », déjà connu dans cette fonction en 1917, et titulaire de la fiche de renseignements ci-dessus, et Ladji Diabakaté, qualifié de « notable dioula »

– soit deux assesseurs adjoints musulmans sur un total de huit.

La circulation de marchands musulmans dans ce port rend utile, pour l'administration locale, une représentation, d'ailleurs modeste (au seul niveau d'assesseurs adjoints, et en position minoritaire) dans le Tribunal de cercle et dans celui de subdivision. Cependant, les relations de l'administration locale avec les Dioula sont traversées par des tensions.

Un rapport trimestriel du cercle du Bas-Cavally (quatrième trimestre 1923) illustre ces difficultés :

> « Les Dioulas résidant à Tabou ont été invités à faire d'urgence leurs plantations de riz et autres produits alimentaires pour n'avoir rien à demander aux Kroomen qui ont juste pour eux. Cela n'a pas l'air de leur plaire beaucoup. Je n'irai pas jusqu'à dire que les Dioulas sont des "indésirables" dans mon cercle, mais il est pénible de voir avec quelle désinvolture ils roulent le Krooman qui a le malheur de s'adresser à eux. N'ont-ils pas émis la prétention de se rendre dans les cacoyères y acheter sur place le cacao pour le revendre ensuite à Tabou directement aux Européens ? On conçoit vite le bénéfice qu'ils retireraient d'une telle opération malgré leurs « frais ».
> J'ai à signaler qu'un certain nombre de Dioulas paraissent susceptibles d'être astreints à la loi du recrutement et que c'est pour y échapper qu'ils viennent dans le Bas-Cavally où ils savent que, pour le moment, l'on ne recrute pas »[50].

Comme en d'autres lieux, les Dioula cherchent à jouer le rôle de traitants dans la collecte des produits de l'intérieur auprès des paysans. Ils veulent ainsi s'imposer comme les partenaires privilégiés des plantations européennes, au détriment des acteurs économiques autochtones.

Comme le Bas-Sassandra voisin, le Bas-Cavally est, en effet, une zone où l'administration coloniale favorise l'installation de quelques grandes sociétés. À Prollo[51], sur le Bas-Cavally, c'est le grand commerce marseillais (Adrien Fraissinet et Charles Bordes) qui est représenté. Selon Villamur et Richaud, « M. Adrien Fraissinet s'est […] livré aux cultures

50. ANCI, X-30-9 // 1 EE 51. cercle du Bas-Cavally. Rapport du 4e trimestre 1923.

51. Prollo est un village de pêcheurs sur la rive ivoirienne du Cavally, proche du village de Pata-Idié, à 30 kilomètres au nord-ouest de Tabou. Ce fut un des points d'arrivée des réfugiés du Liberia lors de la guerre civile dans ce pays (1988-2003).

riches : ses caféières et cacaoyères de Prollo, à la côte ouest, ont produit les meilleurs résultats »[52]. En 1908, le Gouvernement général de l'AOF a concédé, à Charles Bordes, un domaine de 1 025 ha[53], qui va devenir la plus importante plantation du cercle, avec des cacaoyers, des caféiers, des arbres fruitiers (manguiers, avocatiers), du riz et du manioc[54]. À Béréby, la maison Amblard exploite et exporte des huiles de palme vers Marseille[55].

Les documents des années suivantes livrent peu d'indications nouvelles. Pendant le premier trimestre 1928, Mamadou Keïta est proposé comme assesseur adjoint au Tribunal de cercle[56]. En 1929, le service des Douanes signale qu'un paquet de trois livres en langue arabe a été adressé à Namory Keïta et que « deux sacs (dont six livres en langue arabe prélevés) [ont été] présentés au bureau des Douanes de Tabou par Dramé Ousmane, originaire de la Guinée française »[57]. On n'en sait pas plus, ni sur la nature des livres, ni sur les utilisateurs. La littérature arabo-islamique a donc, à Tabou, une autre porte d'entrée dans la colonie.

> En 1930, un administrateur nouvellement arrivé fait le bilan suivant de la situation : « Il y a à Tabou une forte colonie musulmane plongée dans une masse animiste avec îlots chrétiens – catholiques et protestants surtout. Les musulmans ont eu tendance, un moment, à faire du prosélytisme. Ils voulaient une mosquée au milieu du bourg de Tiobo-Tiobo, mais leur chef Samba Yatabaré, malade et fanatique, étant décédé, le mouvement semble tombé.
> A mon sens, les musulmans ont des tendances trop accentuées au prosélytisme extérieur, ce qui les rend parfois insupportables […]. Le cercle du Bas-Cavally est entièrement de religion animiste, ce qui offre de grands avantages. Il n'est pas désirable qu'il soit imprégné de religion musulmane »[58].

Sur ce dernier point, il y a une parfaite continuité dans le discours de l'administration locale. On apprend au passage que Samba Yatabaré, dont l'attitude était jugée correcte par l'administration en 1923, avait acquis, entre temps, une réputation sulfureuse. Quant à la mosquée dont il est question, elle avait pourtant bien été inaugurée avec l'accord des autorités, comme on l'a vu.

En 1931, la composition des tribunaux indique deux assesseurs adjoints musulmans sur dix pour le Tribunal du 1er degré (Tribunal de subdivision) de Tabou : Moussa Diabakaté, et Soumana Ouattara, tous les deux « notables bambara » et deux assesseurs adjoints musulmans sur dix pour le Tribunal du second degré (Tribunal de cercle) du Bas Cavally : Ladji Diabakaté, et Sidiki Koné, tous les deux « notables bambara ».

On note la présence de deux Diabakaté, peut-être apparentés. Ladji Diabakaté était déjà assesseur adjoint au Tribunal du second degré, en 1924. La même année 1931,

52. R. Villamur et L. Richaud, 1903 : 92.
53. Arrêté du 20 janvier 1908, cité par A. Picciola, 1973 : 251.
54. A. Picciola, *op. cit.* : 252.
55. *Ibid.*
56. ANCI, X-30-9.
57. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Bassam, 10 septembre 1929 (Ousmane Dramé) et 9 octobre 1929 (Namory Keita).
58. ANCI, X-30-9. Rapport trimestriel, Deuxième trimestre 1930.

enfin, « est créé dans le cercle du Bas Cavally un conseil de notables dont la composition est fixée comme suit : Président : l'administrateur commandant le cercle », et parmi les membres, « Abou Touré, chef de quartier dioula »[59].

La colonie musulmane de Tabou, insignifiante avant 1916, a donc pris progressivement du poids. Pendant la guerre, l'immigration musulmane s'est renforcée à la faveur de l'activité plus grande du port de Tabou. Aussitôt après la guerre, la période de prospérité qui s'ouvre dans les affaires de la colonie favorise aussi ce développement. Mais la surveillance administrative, le poids des grandes sociétés françaises et l'environnement animiste concourent à maintenir ce développement dans des limites restreintes. Ici, comme dans le Haut-Cavally, ces pionniers Dioula et musulmans proviennent principalement du Soudan/Mali et, dans une moindre mesure, du Sénégal. Il n'est pas fait mention d'originaires du nord-ouest de la Côte d'Ivoire.

Le pays Gouro. Une zone de contact

Le pays Gouro est situé au nord-est du Haut Sassandra à une centaine de kilomètres à l'est de Daloa et autant au nord de Gagnoa. Le nord du pays Gouro se trouve en savane, le sud en forêt et l'ensemble représente donc, par sa position géographique, une région de transition.

Le pays Gouro se trouvait à la rencontre de deux courants d'échange principaux, celui menant vers les marchés soudanais et sahéliens, au nord, et celui, menant, d'une part, vers le pays Bété et le port de Sassandra, et, d'autre part, par l'intermédiaire du pays Baoulé, vers les ports ouverts, en 1707, à Assinie et, en 1787, à Grand-Lahou, sur l'embouchure du Bandama[60]. Du côté nord, « les relations entre Dioula et Gouro donnaient lieu parfois à quelques échauffourées, bien qu'il n'y eût jamais à proprement parler de guerres entre eux »[61]. Ainsi, à la différence du monde Krou, qui avait peu frayé directement avec les Dioula, les Gouro entretenaient avec eux, avant la colonisation, des relations multiples. Les Français trouvèrent, en effet, à leur arrivée, « un trafic commerçant actif et orienté vers le Nord, organisé et dominé par les Dioulas »[62].

Le pays Gouro comprend trois régions : ouest, sud et nord. L'ouest, peu peuplé, est un foyer ancien : « c'est à partir de là que s'ébranlèrent, à la fin du XVIIe, les vagues de migration Gouro qui allèrent jusqu'à Bouaké, furent refoulées par les Baoulé au XVIIIe siècle, et se massèrent dans la région Nord où le peuplement n'était pas stabilisé à la période de la conquête [coloniale] […] Au moment de la conquête française (1906-1912), ces tribus du nord se défendirent vigoureusement contre les troupes françaises : leurs villages furent brûlés, déplacés et regroupés, et ils restèrent longtemps sous-administrés »[63]. Quant à la région du sud, en zone forestière, le peuplement Gouro y est probablement fixé depuis le XVIIe siècle et elle a fortement subi l'influence Bété[64].

59. JOCI, 1931 : 367.
60. C. Meillassoux, 1964 : 264.
61. *Op. cit.*, 1964 : 52.
62. C. Meillassoux, 1964 : 289-290.
63. A. Deluz, 1970a : 784.
64. *Ibid.*

Les Gouro constituent une population d'agriculteurs, chasseurs, tisserands, guerriers, dont la langue est classée dans le groupe Mandé-sud. Ils comptaient plus d'une centaine de milliers de personnes autour des années 1950, répartis en 57 tribus[65].

Un arrêt sur le cas Gouro : réflexions sur la transition entre savane et forêt

L'anthropologie économique des Gouro a fait l'objet de travaux approfondis de la part de Claude Meillassoux, auquel nous emprunterons ses descriptions du milieu géographique et social. C. Meillassoux a remarqué l'importance des relations commerciales entre le pays Gouro et la savane. La position du pays Gouro dans les échanges régionaux est une des clés pour comprendre la nature des rapports avec les commerçants Dioula et, par là, les contacts avec les musulmans.

Dans les échanges proprement commerciaux entre le nord et le sud, deux marchandises dominent alors : les noix de cola, qui sont recherchées par les marchés de la savane, et les *sompe* (ou *sombé*), des tiges de fer d'une vingtaine de centimètres travaillées aux deux bouts[66], qui servaient d'unité de compte au sud de la ligne Touba-Séguéla-Mankono (les cauris prévalant plus au nord). Elles étaient fabriquées à Touba et à Sakhala (ou Sarhala), un gros marché de la cola au nord de Mankono[67] et étaient recherchées par les Gouro, qui, de leur côté, outre les noix de cola, exportaient aussi des vivres vers le nord comme les ignames et les bananes[68].

Meillassoux établit des niveaux géographiques distincts dans la pénétration des réseaux proprement marchands en pays Gouro. Il délimite deux zones contrastées, y compris sur le plan démographique : au nord, un pays de savane boisée qui est la zone des marchés et, au sud, en forêt, une région étrangère aux marchés. Dans la zone nord, les Malinké sont présents ; ils ne le sont pas dans le sud. « Au sud, dans la région forestière, les marchés furent complètement inconnus jusqu'à la création de celui de Sinfra par le colonisateur. La présence de marchés distingue donc très nettement la région nord du pays Gouro, celle qui est en contact avec le pays Malinké, de la zone sud en contact avec les forestiers et le Baoulé »[69].

La savane boisée « représente un îlot de densité allongé d'est en ouest entre deux zones de très faible peuplement, bien que constituée chacune par des milieux différents. Les mouvements de population Gouro vers la savane boisée […] prouvent l'attrait de cette région sur les populations forestières ». De là une « exceptionnelle densité »[70]. En savane boisée, il y avait peu ou pas de cola. Les Gouro, notamment des femmes[71], ser-

65. A. Deluz, 1973 : 83 n.
66. « Morceau de fer très mince long de 20 cm., large comme la moitié d'un doigt aplati, terminé d'un côté par une sorte de spatule et formant un coude à son autre extrémité.» (Ch. Wondji, 1972 : 38 n.).
67. C. Meillassoux, *op. cit.* : 557.
68. *Op. cit.* : 559.
69. *Op. cit.* : 566.
70. C. Meillassoux 1963 : 574-575.
71. Gonnin et Zunon Gnobo expliquent notamment le rôle commerçant des femmes en pays Bété en fonction de la répartition sexuelle des tâches, qui interdisait le portage aux hommes. D'autre part, les femmes jouissaient d'une liberté de circulation et d'une immunité particulière dans un contexte souvent troublé par les guerres locales. Il était, en effet, interdit de tuer des femmes à la guerre (G. Gonnin et J. Zunon Gnobo, 1992 : 157-158).

Carte du pays Gouro et d'une partie du pays Bété

Distance Daloa-Gagnoa : environ 200 kilomètres

Source : Extrait de http://www.mapsdumonde.com/europe/cote-divoire/sinfra/2281606/ (données cartographiques Google). Accès devenu réservé.

vaient alors d'intermédiaires entre les commerçants soudanais et les producteurs forestiers plus au sud. Mais ce sont les Dioula présents sur tous les marchés de la zone nord, qui étaient les agents de ce commerce[72]. Par là, note Meillassoux, « marchands et voyageurs, détenteurs de techniques commerciales et artisanales supérieures, fournisseurs d'objets à vocation monétaire, les Dioula se présentèrent vis-à-vis des Gouro comme des agents du progrès économique en même temps que de destruction sociale »[73]. Conscients de cette supériorité, les Gouro leur vouaient, en retour, une certaine admiration, qui explique cette puissance d'attraction. Les marabouts Malinké, techniciens respectés d'une autre nature, étaient, eux aussi, fort bien accueillis »[74]. « Les habitants de cette région qui les connaissaient bien leur donnaient un nom, celui de Va. Plus au sud, dans la région forestière, ce nom est inconnu »[75].

On notera, par contre, qu'il n'y a pas trace de marché, présent ou ancien, du côté oriental, dans la région de contact avec les Baoulé. Si échanges il y avait, ils relevaient des alliances locales. Le véritable commerce se faisait donc du côté nord[76].

Du côté méridional, on peut relever des traces de la pénétration Dioula à la faveur de l'occupation française : « des rapports militaires signalent la présence de collecteurs de latex et de colporteurs dioula, au moment où le caoutchouc devint un produit colonial d'exportation. Un autre rapport de 1915 signale la présence d'une quarantaine de Dioula à Sinfra, installés depuis dix ans »[77]. Le lieutenant Ripert, que nous connaissons comme auteur de la « monographie islamique » du cercle du Ouorodougou[78], notait qu'à Beziaka (Bouénou), alors gros marché de la cola, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Zuénoula, les Dioula étaient installés à demeure[79]. Cette présence de commerçants dioula, plein sud, est tout à fait nouvelle.

Les échanges religieux en pays Gouro

Dans la zone d'acculturation, la partie nord du pays Gouro, les commerçants dioula ont introduit, de façon discrète, leurs propres pratiques religieuses. Les premiers récits de voyageurs sur la région mentionnent bien la présence ponctuelle de musulmans dans le pays, avant même l'occupation française. On doit à un voyageur en pays Gouro, en février 1897, plusieurs observations et informations utiles à notre propos. Sur les conseils de Binger, Joseph Eysséric[80], un amateur désireux de découvrir l'Afrique, avait cherché, à partir du pays Baoulé, à progresser vers l'ouest pour rejoindre le Sassandra. Il se heurta à l'opposition des premiers villages Gouro et fut retenu dans le village d'Élengué, au sud-est de Séguéla, sur le Bandama.

72. C. Meillassoux 1963 : 559-561.
73. *Ibid.*
74. *Ibid.*
75. *Ibid.*
76. *Op. cit.* : 556.
77. *Op. cit.* : 559.
78. P. Marty, 1922 : 163.
79. C. Meillassoux, 1963 : 559.
80. Joseph Eysséric (1860-1932), natif de Carpentras, voyageur et peintre.

Bon observateur, Eysséric a noté les limites linguistiques entre les populations, les zones de contact et de recouvrement, ou de diglossie, entre langues baoulé et gouro. À partir de la forêt, c'est le gouro, écrit-il, qui dominait exclusivement. Puis, en remontant vers le nord, « vers la latitude de 7° N. environ, on commence à trouver quelques individus parlant le bambara. Ce sont des marabouts (voyageant pour "faire des gris-gris"), des marchands d'esclaves et surtout des femmes esclaves, vendues par Samory »[81]. On est là à la hauteur de Bouaflé (à 80 kilomètres à l'est de Daloa, à 125 kilomètres au sud de Mankono).

Les Bambara[82] dont il est ici question, sont, en fait, ceux qui sont plus souvent qualifiés de Dioula en Côte d'Ivoire. On a noté que Meillassoux et, ci-dessous, A. Deluz, ont préféré parler de Malinké, ce qui renvoie à leur origine, le cœur de l'ancien empire du Mali, et à une ethnicité qui ne se limite pas à la fonction commerçante (dioula). Sur le plan linguistique, le malinké est une langue qui, au sein du groupe mandé/ mandingue, se distingue, par différentes variations, du bambara, basé territorialement plus au nord, et du dioula, langue véhiculaire.

Eysséric s'est intéressé à la question religieuse et en dresse le bilan suivant : « Dans la région septentrionale, l'islamisme commence à s'infiltrer lentement ; mais il ne paraît pas avoir un caractère de fanatisme. Il semble se réduire à quelques formules de prières, qui expriment pourtant une idée supérieure, et à beaucoup de gris-gris. Les marabouts bambaras voyagent en effet dans le pays pour vendre des talismans, auxquels les indigènes ont la plus grande confiance ; ce sont, le plus souvent, des fragments de papier portant quelques caractères arabes, que le marabout écrit devant son client. Le gris-gris est enveloppé alors dans un morceau de pagne et on le porte au cou, suspendu à une ficelle de coton. En nous voyant écrire, le chef d'Élengué nous avait pris pour des faiseurs de gris-gris, et nous avait supplié de nous en donner, pour le protéger contre les maladies : il fallut bien s'exécuter[83]. D'ailleurs c'est surtout la crainte des fétiches qui a empêché les Gouros de nous attaquer et de nous piller »[84].

Eysséric est bien placé pour commenter le rôle de ces marabouts. Alors que lui et son groupe étaient bloqués à Élengué, une lettre en arabe leur parvint d'un marabout « bambara », qu'un des compatriotes d'Eysséric, un Français du Sénégal, avait pu traduire : « le marabout bambara ayant appris que deux Blancs étaient retenus prisonniers par les gens d'Élengué, en avait parlé au chef Gouro ; ce dernier envoyait son frère pour demander notre délivrance [au chef local] et nous offrir le passage chez lui et la route du soleil couchant. Nous voici donc en rapport avec des civilisés relatifs, des musulmans non fanatiques, et engagés sur la route cherchée ! »[85]. Ils reçurent effectivement de l'aide

81. J. Eysséric, 1899 : 214.

82. Au sens ethnique du terme, les Bambara (Bamana) sont l'une des populations principales du centre du Mali actuel. Celles-ci étaient historiquement réputées pour leur attachement à leurs cultes. Le terme « bambara » était donc souvent synonyme de « païen ». Il ne s'agit pas de ces Bambara là. Sur le plan linguistique, dioula et bambara représentent la même langue, avec des variétés dialectales et régionales – le dioula étant plus particulièrement la langue véhiculaire des commerçants et des marchés.

83. Eysséric rapporte, dans son article du *Tour du monde* (1900), comment il avait bricolé le gris-gris demandé en y mettant quelques lettres arabes et en l'accompagnant de mots écrits en français peu amènes pour son bénéficiaire.

84. J. Eysséric, 1899 : 241-242.

85. J. Eysséric, 1900 : 100. On notera les représentations, habituelles dans le monde colonial de l'époque,

par cette voie, mais on ne leur permit pas d'atteindre le Sassandra et ils durent finalement rebrousser chemin.

Plus tard, le rapport de la mission Pierre et Combes (de Séguéla à Sassandra et retour), en 1905, parle de Yusuf Bakayoko, « défunt grand marabout de Séguéla », qui avait envoyé ses fils passer leur jeunesse chez les Lo [Gouro]. Il y avait notamment « Siaka Bakayoko qui, par les soins de son père, vécut toute son enfance chez les Lo dont il est très aimé ». Lorsque la mission passe à Grouyala[86], elle découvre un marabout de Mankono qui avait établi des liens d'amitié avec le chef de village et était venu s'installer là, « espérant gagner sa vie en vendant des sébés, sortes de scapulaires en papier soigneusement pliés et ficelés, sur lesquels, comme ses coreligionnaires, il écrivait n'importe quoi, l'alphabet ou un verset du Coran[87] ». Le rapport souligne le caractère apparemment misérable du personnage, qui refait surface un peu plus tard à Séguéla où il manifeste, au contraire une « santé de florissante » dans de beaux atours – signe supposé de la réussite de ses ventes de talismans[88].

En 1908, le lieutenant Ripert effectue une tournée dans les cantons Gouro, au sud-est de Séguéla. Le 20 avril, il est à Dananon, à 38 kilomètres au nord de Vavoua (qui est à mi-chemin entre Séguéla et Daloa). Il note que « les Dioulas autrefois très nombreux et installés à demeure dans le village l'ont quitté pour aller aux marchés du sud. Il ne reste plus là qu'un marabout de Mankono et son frère ». Le 25 avril, il arrive dans le village de Kruénéfla, près de Vavoua. D'après ce qu'on lui rapporte, le village et son marché furent, une génération plus tôt, très florissants. « De très nombreux Dioulas y étaient installés : on voit même les ruines d'un tata et d'une mosquée construite par eux ». Un marabout, nommé Ahmadou Tanou, venu autrefois de Mankono avec sa famille composée de sept personnes, avait été la cause de la prospérité de Kruénéfla. Appelé ailleurs trois ans plus tôt, il ne trouva plus aucun membre de sa famille à son retour : « tous avaient été vendus ». Or Ahmadou Tanou, « véritable chef de tous les Dioulas en pays Lo », accompagne précisément la mission conduite par Ripert, lequel demande instamment au chef du village de régler cette affaire et de « protéger les Dioulas qui sont nos hommes »[89].

L'influence exercée par Mankono et Séguéla sur le pays Gouro, au début du XXe siècle, est donc bien attestée, du moins dans ce qui apparaît comme la zone de contact forêt-savane (Vavoua et Kruénéfla sont à la limite des deux écosystèmes, Dananon est en savane, à une quarantaine de kilomètres au nord de Vavoua). D'autre part, Kruénéfla et Dananon apparaissent comme deux villages que les Dioula semblent

sur les musulmans ouest-africains comme « civilisés relatifs » et « non fanatiques ». Ces stéréotypes vont nourrir la théorie de l'« islam noir » sur laquelle nous reviendrons.

86. Cf. Thomann qui, venant de Vavoua et remontant vers Séguéla, arrive à Grouyala, village Gouro, « tribu de Nati, chef Tienti » (1903a : 126).

87. Les chefs et rois des pays forestiers étaient friands de ces talismans islamiques, porteurs de versets du Coran réputés protecteurs. « Dès le XVIIIe siècle, les rois anyi, comme tous les rois akan, ont fait appel à la magie de marabouts venus du Sahel, tout en restant fidèles à la religion ancestrale » (C.-H. Perrot, 2005 : 5). L'article, illustré de photos de Marc Garanger, montre la couronne du roi Bonzou II, du Ndénié (Indénié) « parsemée de sachets de cuir recouverts d'une feuille d'or et contenant des versets du Coran (palais d'Abengourou) » (*ibid*. fig. 3). Article en ligne http://crcv.revues.org/index359.html. Consulté le 19 février 2010.

88. ANCI, X-30-1 // 1 EE 103. Rapport de la mission Pierre et Combes, 1905.

89. ANCI, XIX-46-1/8, Rapport de la mission Ripert, 1908.

avoir déserté pour se porter plus loin au sud, là où de nouvelles affaires leur sont désormais accessibles, signe d'une descente plus générale des Dioula vers le sud.

Cette influence n'entraîne pas de conversions, mais elle crée différentes formes de collaboration et d'acculturation. Dioula et Gouro échangent des marchandises et des services et aussi, par ce truchement, des idées et des visions du monde. Ainsi, dans une notice de 1915, l'administrateur Castaing rapporte que des Gouro du nord, en contact avec les Dioula de Séguéla et de Mankono, affirmaient que leurs ancêtres seraient venus de l'Arabie et de Médine[90].

Sur ces Gouro du nord et ces prétentions d'origine, nous disposons d'une étude anthropologique des années 1960 qui vient donner de la substance à ces revendications et les encadrer dans un processus de contact plus global. Dans un article de 1973, directement issu de sa thèse de troisième cycle (1968)[91], Ariane Deluz a précisément attiré l'attention sur la présence de groupes et de traditions islamisés dans cette partie du nord du pays Gouro, chez les Sia[92]. Lors de premières visites dans deux villages Gouro de la zone forestière, l'un situé à la hauteur de Daloa, l'autre à trois kilomètres au nord de Bouaflé, A. Deluz a entendu les anciens de deux segments de lignages déclarer que leurs ancêtres étaient des Va[93], c'est-à-dire des Malinké, et qu'ils étaient des musulmans venus d'un village désormais occupé par les Sia.

Fait paradoxal, note l'auteure, « les anciens de ces segments Va avaient toujours détenu des cultes animistes considérés comme particulièrement redoutables, et ils passaient pour utiliser des charmes capables d'empêcher leurs épouses de les tromper ou de les quitter ». On reviendra sur cette ambivalence, bien notée par C. Meillassoux[94].

En 1964 et 1965, A. Deluz avait relevé les traditions des différents villages de la zone, Gouro et Sia notamment, ce qui lui avait permis « de retracer la trajectoire des migrations Sia et Malinké à travers le territoire Guro », puis d'établir « la carte des résidus lignagers qu'elles y ont laissés »[95].

Les informateurs Gouro ont désigné deux villages comme étant ceux d'où étaient issus leurs ancêtres désignés comme Va : Gbeima (sous-préfecture de Mankono)[96] et Dantogo, ou Dandougou (sous-préfecture de Séguéla)[97]. Gbeima, ou Gbéma, est situé à

90. Castaing, Notice sur les Gouro, 1915, citée par Louis Tauxier qui l'a consultée aux archives du poste de Bouaflé (1924 : 96).

91. A. Deluz, 1968 : 337-353.

92. Les Sia, situés à la verticale de Mankono, représentent un groupe charnière entre les Malinké, au nord, et les Gouro, au sud. Chez les Malinké, comme chez les Sia, l'islam entre en combinaison avec les fonctions commerciale et politique.

93. On pense au préfixe Va- ou Fa- qui a une signification honorifique en malinké. Les Gouro désignent le pays Malinké sous le nom de Vafla (C. Meillassoux, 1974 : 34).

94. Les marabouts dioulas « sont les initiateurs de cultes animistes fort bien accueillis » (Meillassoux, 1974 : 272).

95. A. Deluz, 1973 : 83.

96. 386 habitants en 1955 (A. Deluz, *op. cit.* : 89).

97. A. Deluz, *op. cit.* : 85. Dantogo, Danhantogo, ou Dandougou, ou encore Dantougou, est un village situé à proximité de Massala (à 35 kilomètres à l'est de Séguéla) qui était un important marché dioula local, avant que la conquête française ne ruine sa position d'intermédiaire avec le pays Gouro (Voir N. Ouattara, 1992 : 106-107). Ce fut une zone de résistance à la nouvelle économie coloniale. Voir à ce sujet, dans le chapitre 10 consacré au Ouorodougou, la section concernant « L'affaire M'Fali Oulé Fofana »

une trentaine de kilomètres au sud de Mankono. Dantogo est à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de Séguéla, à une trentaine de kilomètres au nord de Dananon dont il vient d'être question, donc dans la même zone de contact. Les deux villages sont proches de la route transversale actuelle qui va de Séguéla à Bouaké. Dantogo (nom gouro : Yayafla) n'est pas Sia. On y parle malinké[98].

Les anciens des groupes musulmans de ces deux villages ont déclaré posséder des *tarikh* qu'ils ont refusé de montrer, mais dont ils ont accepté de présenter oralement le contenu.

Un premier texte, recueilli à Gbeima, commence ainsi :

> « Mori Kana Bamba était le grand-père de Siamorifing Bamba[99] ». Il avait quitté le Mandé, à la suite d'un incident où la femme de son fils avait été mordue par un serpent. Un homme alla tuer le serpent. Lorsque la tête sauta, elle lança une malédiction promettant que pendant 7 ans, 7 mois, 7 jours, il n'y aurait plus de pluie[100]. Mori Kana Bamba quitta alors son village et arriva chez les Gouro, fondant Sialenga, ou Lenga[101]. C'est là que Siamorifing, appelé encore Siadu[102], est né. « Devenu grand, il est allé à La Mecque ». Il réalisa un miracle en faisant surgir entre ses mains une noix de cola devant les marabouts de La Mecque qui le questionnaient sur ce fruit.

Le récit indique ensuite que Siamorifing revint de La Mecque avec un ou deux chérifs, que les gens de Boron lui disputèrent. Il fonda aussi le village de Faraba, à une centaine de kilomètres au nord de Mankono, où il installa un de ses fils. On lui attribue encore la création « de nombreux villages dans les actuelles sous-préfectures de Séguéla et de Mankono », au retour de son septième pèlerinage à La Mecque[103] – ce chiffre sept, à valeur symbolique, revenant constamment dans divers éléments du récit.

Les traditionnistes du lieu affirment enfin que cette histoire vient de Siamorifing Bamba lui-même, et qu'ils l'ont conservée dans leur coffre. Différentes anecdotes merveilleuses ponctuent le récit (telle celle d'une pierre précieuse ramenée de La Mecque). Enfin, il est dit que Siamorifing Bamba serait revenu de son dernier pèlerinage par la

98. A. Deluz, *op. cit.* : 91.

99. A. Deluz transcrit ce nom sous la forme « Siamɔrifi Bamba ». Pour garder l'unité du personnage, la transcription francisée commune a été conservée.

100. À la lecture, ce récit apparaît comme une variante de la fameuse Légende du Wagadou, un des mythes fondateurs de l'histoire Soninké, dans laquelle une malédiction identique est lancée. A. Deluz n'évoque pas cette ressemblance.

101. Sialenga est « au nord du Bandama, en face de l'actuel Gorhetta » (A. Deluz, 1970a :789) – Gorhetta est à mi-chemin entre Zuénoula et Kongasso (et la route de Séguéla), sur le Bandama rouge.

102. Le personnage est aussi connu, dans les traditions des lignages, sous les noms de Siadu, ou Siaka, lesquels peuvent être identifiés « comme étant tantôt Siamorifing Bamba, le grand marabout qui faisait le commerce de la cola entre Sassandra, Sarhala (grand marché du Worodougou) et la Mecque, tantôt le captif de confiance de Siamorifing. Ce dernier [Siamorifing] installa ses descendants, les descendants de son captif de confiance et de ses guerriers dans tout le pays Guro, et surtout dans le pays dit Sia, où ses descendants musulmans vivent des charmes et « maraboutages » qu'ils effectuent au profit des Guro cultivateurs et animistes et de Malinké anciens guerriers qui les nourrissent en échange » (A. Deluz, 1970a : 789).

103. A. Deluz, 1973 :87.

mer[104], laissant à Sassandra un de ses fils qui serait l'ancêtre des Neyo[105], puis annonçant, lors de son passage en forêt, à l'emplacement de la future Gagnoa, qu'il y aurait là plus tard une grande ville[106].

Siamorifing Bamba, ou Hadji Morifing Bamba est, nous le savons, l'un des Douze pèlerins fondateurs dans le récit d'origine rapporté par Le Campion et Marty. D'après cette tradition, il s'était effectivement fixé, pour sa part, dans le Ouorodougou[107]. A. Deluz ne mentionne pas ce récit, ni l'épopée des Douze marabouts pionniers. Sa propre relation n'est donc pas influencée par une comparaison éventuelle[108].

Nous pouvons remarquer, dans le récit de Gbeima, la place centrale accordée à La Mecque. On peut aussi noter l'importance accordée à la noix de cola et à Boron, emblématiques, l'une du Ouorodougou et de sa richesse principale, l'autre de l'enseignement de l'islam dans la région, avec cette mention intéressante que « le grand-père des ancêtres de Boron est Mustafa Sanoko et a fait le pèlerinage à peu près au même moment que Siamorifing »[109], ce qui n'est pas confirmé par d'autres sources, mais relie le saint fondateur Siamorifing au grand organisateur Saghanogho de Boron, dans un « télescopage de sainteté ». On observera enfin que le récit consacre l'importance de la route qui relie le pays Gouro à Sassandra, en passant par Gagnoa et le pays Bété, et par les Neyo.

Ce récit est, en fait, composite : traces fortes de l'histoire islamique régionale, contamination possible de la Légende du Wagadou (l'histoire du serpent), ou de l'une de ses variantes, et diverses digressions entourées de merveilleux ou de miraculeux. C'est une hagiographie locale centrée sur le personnage de Siamorifing Bamba. Le point essentiel est cependant cette aura dont jouissent les Va, et ici Siamorifing Bamba, à la charnière des mondes Malinké et Gouro – signe d'une pénétration ancienne au nord du pays Gouro et d'une acculturation lente dont témoignent ces références islamiques significatives. « Assimilés par les Guro, les Va servaient d'intermédiaires entre les Guro et les "Dioula" (au sens de commerçants) malinké venant commercer en pays Guro »[110].

Le second récit, recueilli à Dantogo, réitère l'histoire de la tête du serpent. Le grand-père de Siamorifing s'appelle ici Mori Kamani. Dans l'ensemble, les mêmes thèmes reviennent : le miracle de la noix de cola apparue dans sa main à La Mecque, la dispute

104. Cette tradition maritime, qu'on peut considérer comme anachronique, est présente dans d'autres récits. « Une partie des Va de Ganzra rapportent que, tandis que leurs ancêtres remontaient de la mer (région de Sassandra) vers le nord, les Wan, qui occupaient alors une bonne partie de l'habitat guro les auraient "retenus" et installés près de l'actuelle Gbeima. Wan et Va apparaissent intimement liés » (A. Deluz, 1968 : 350-351).

105. « Petite population ivoirienne vivant autour de la ville de Sassandra », est-il dit en note. En fait, les Neyo sont beaucoup plus que cela. Ils représentent un élément important de la chaîne d'échanges le long du Sassandra. Ils étaient les intermédiaires des Bété dans leurs contacts avec les comptoirs de la côte (C. Wondji, 1972 : 34-51, et carte p. 45).

106. A. Deluz, 1973 : 87.

107. P. Marty, 1922 : 130.

108. Chacun de ces Douze a fait l'objet de célébrations particulières par des lignées de disciples ou descendants comme nous en voyons l'exemple ici. Nous avons déjà noté un cas analogue, celui d'un récit célébrant le saint fondateur de Koro, El-Hadj Moussa Baghayoko, le plus éminent des Douze (récit recueilli et publié par M.-J. Derive et A. Nguessan, 1976: 25-26).

109. On a vu que, selon les sources de Wilks, Muhammad al-Mustafa, s'est installé à Boron, environ 70 kilomètres plus loin vers l'est. Il y serait mort en 1190 H./1776-7.

110. A. Deluz, 1968 : 352.

avec les gens de Boron qui veulent s'approprier les deux personnes ramenées de La Mecque, mais qui, là, n'ont pas droit à la qualité de chérifs. Une plus grande insistance est mise sur le nom de deux disciples et des villages qui leur sont associés : Nemu Cissé, à Digbala[111], et Faramisa Karamoko à Masala[112] : « il [Siamorifing Bamba] leur a promis que leurs villages resteraient là où ils sont jusqu'à la fin du monde ». Le récit attribue aussi à Siamorifing la construction de villages dans la région, et met l'accent sur la fondation de « Frefugula » par lui et de Koro par Musa Bakayoko[113]. On trouve là une autre correspondance avec la légende des Douze marabouts, même si elle est discordante sur un point : dans la version recueillie par Le Campion, et reproduite par Marty, Féréfougoula, à 35 kilomètres au sud-ouest d'Odienné, avait été fondée par Féré Mori Konaté[114], un des compagnons de Moussa Barhayorho.

Marty, on l'a dit, situe ces évènements fondateurs « vers le milieu du XVIIIe siècle »[115]. Deluz, pour sa part, conclut, par un calcul de générations, que Siamorifing Bamba aurait vécu « vers le milieu du XVIIe siècle »[116]. Cette hypothèse, bâtie, à la suite de Person, sur des générations de trente ans (peut-être trop longues) peut cependant être discutée. Dans un article précédent (1970), A. Deluz remontait d'ailleurs au milieu du XVIe siècle, tant il est difficile d'établir une chronologie sûre de référence. La légende locale résout à sa manière le problème chronologique, en prêtant au personnage un don de renaissance inhabituel, qui constituerait l'un de ses charismes : « Les diverses généalogies Guro remontant à Siadu/Siamorifing les font vivre vers 1560, ce qui nous paraît ancien mais, au dire des Malinké comme des Guro, il y eut en fait plusieurs réincarnations de Siadu et « il fit dix fois sa jeunesse »[117].

Nous sommes donc en présence de récits de lignages, souchés en partie sur la légende des Douze marabouts, dont on a vu qu'elle structure l'explication de la diffusion de l'islam dans le Nord-Ouest. Ce sont ici des ramifications autonomes, qui correspondent à des conditions locales, et qui font, dans ce cas, la promotion de Siamorifing Bamba, l'un des Douze, le saint du Ouorodougou. Il est intéressant d'observer comment des lignages locaux peuvent capter un tel héritage symbolique et culturel et le naturaliser selon leur position et leurs besoins. Ces récits décrivent une topographie lignagère et sacrée qui couvre le Ouorodougou et ses approches.

A. Deluz s'est intéressée, dans cette étude, à l'organisation sociale des Sia et elle montre comment ces derniers « se décrivent comme divisés en deux moitiés sur le plan religieux : d'une part, les villages *siama* – ceux des musulmans lettrés –, d'autre part, les

111. Digbala est à une soixantaine de kilomètres au nord de Mankono et à une trentaine à l'ouest de Boron.

112. Massala, escale dioula et agglomération musulmane à 35 kilomètres à l'est de Séguéla, où « musulmans (Karamorho) et animistes (Taraoré) se font tête » (P. Marty, 1922 : 158-159). Notons qu'il y a un canton à dominante animiste du même nom au sud de Samatiguila.

113. A. Deluz, 1973 : 88. Sur Moussa Baghayogho à Koro, voir P. Marty, 1922 : 130-131.

114. « La sépulture de ce saint homme se trouve à proximité du village [Féréfougoula] sous un colatier et est l'objet de pèlerinages » (P. Marty, 1922 : 118). Une coquille s'est glissée dans le texte de Marty : « Béréfégoula » (*ibid.*).

115. P. Marty, 1922 : 130.

116. A. Deluz, 1973 : 89.

117. A. Deluz, 1970a : 789.

villages *tontigi* – ceux des animistes »[118]. La diversification est encore plus grande sur le terrain où coexistent, dans des proportions variables selon les villages, des musulmans descendants de Siamorifing Bamba, des descendants de guerriers Malinké, non musulmans, des griots qualifiés de « musulmans », ainsi que des Gouro guerriers ou cultivateurs et des cultivateurs Mwâ (un groupe ethnique proche), tous animistes[119]. A. Deluz relève enfin une forme de tripartition fonctionnelle dans cette société : le premier groupe est celui des *siama,* lettrés et marchands, détenteurs du pouvoir, tous musulmans, « qui pratiquaient des charmes et des "maraboutages" en vue des succès militaires et de la prospérité agricole ». En contrepartie, les guerriers combattaient au profit des *siama* et leur fournissaient de la nourriture[120]. Les cultivateurs étaient, eux, des animistes d'origines multiples. L'auteure voit dans cette tripartition et cette répartition des rôles un des moyens « d'ordonner cette hétérogénéité », d'assurer interaction et coexistence entre les différents éléments[121].

Sur le plan religieux, nous sommes là sur une frontière ethnoculturelle qu'il convient de ne pas figer par des définitions trop tranchées. « Situé à l'extrême limite de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire, le kafu Sia – écrit A. Deluz – occupe une position charnière entre les Malinké islamisés […] et les Guro animistes. Plus au sud des Sia, on ne peut plus parler de pénétration de l'islam mais d'infiltration »[122]. L'auteure voit dans cette situation « le témoignage d'un long affrontement entre l'islam et l'animisme »[123], une vision ethnologique et historique de l'époque qui est un peu datée et mériterait aujourd'hui d'être nuancée. L'idée retenue par l'auteure est que, faute d'avancer, une « religion aussi monolithique que l'islam »[124] ne pourrait que régresser, et elle utilise cette image commode de « flux et reflux de l'islam »[125]. D'où sa conclusion de 1968 : « L'islam se fait peu à peu récupérer par l'animisme en descendant encore plus au sud »[126].

C'est plutôt, nous semble-t-il, le phénomène d'interaction, de cohabitation et de coopération entre les différents groupes qui ressort de cette étude et en fait tout l'intérêt. La présence de ces lignages, islamisés à des degrés divers, témoigne plutôt de contacts anciens entre islamisés et animistes et de la répartition des tâches qui s'est opérée entre eux au pays de la cola. C'est là une forme de pénétration, ou, faut-il mieux dire, de présence, islamique qui échappe aux représentations habituelles. Les marabouts sont avant tout porteurs, dans cette zone, de savoirs supérieurs, représentés notamment par la possession de l'écrit, qui fait d'eux des détenteurs de sacré et de puissance magique. Partout ils distribuent des talismans. C'est leur passeport et leur gagne-pain. Leur statut de spécialistes du surnaturel leur a conféré un positionnement social spécifique. De la même façon qu'on a parlé de « restricted literacy », soit d'un usage restreint et spécialisé de

118. A. Deluz,1973 : 89.
119. *Ibid.*
120. *Op. cit.* : 91.
121. *Op. cit.* : 95.
122. *Op. cit.* : 92.
123. *Op. cit.* : 92.
124. *Op. cit.* : 94.
125. A. Deluz, 1968 : 353.
126. *Op. cit.* : 94-95.

l'écriture, dont le rôle comme instrument de communication est beaucoup plus limité[127], on pourrait sans doute parler ici de « restricted islam », d'un islam reconnu d'abord pour ses pouvoirs thaumaturgiques et limité à ceux-ci. Le fait a déjà été souligné, également, qu'un grand nombre de migrants Malinké des siècles précédents, dans le nord-ouest de la Côte d'Ivoire, étaient animistes, véhiculant des pratiques, des rituels et des cultes qui leur étaient propres. Les Va ont donc transmis, aussi bien les ressources islamiques caractéristiques de certains de leurs lignages, que les ressources animistes dont ils pouvaient être également héritiers et porteurs. L'intrication est telle entre les techniques du sacré utilisées que les distinctions habituelles deviennent difficiles à opérer.

L'islam, plus que « la religion » de nos catégories habituelles, apparaît comme un savoir ésotérique, une ressource qui vient entrer en composition dans les cultures locales. C'est une première sédimentation, dont il pourra rester des traces qui seront plus ou moins réactivées selon les moments, pierre d'attente éventuelle pour des phénomènes d'islamisation ultérieurs. L'utilisation de ressources islamiques n'est pas l'islam. Ce n'est même pas un signe nécessaire d'islamisation. C'est une acculturation de contact, un phénomène d'appropriation, et non de conversion. On sait, d'autre part, que, sur les marges méridionales de l'aire islamisée ouest-africaine, dans les zones de contact, de telles influences et imprégnations se sont multipliées. Si l'on admet, en outre, que les migrations Mandé-Malinké ont transporté des rituels multiples, alors la compénétration des pratiques devient une conséquence logique.

Dans un article suggestif, Mahir Saul développe, à propos de la religion Bobo, au Burkina, le concept d" « appropriation mimétique », dont « la motivation profonde est de récupérer des éléments d'efficacité qui sont reconnus dans des systèmes étrangers sans se soumettre à l'autorité de l'ensemble […] L'appropriation mimétique est, par conséquent, une récupération consciente des fragments d'un autre système de pensée, destinée à renforcer ses propres ressources culturelles, et indifférente à la signification originelle de ces éléments dans l'ensemble où ils ont été puisés »[128], et l'auteur d'ajouter que le système de départ ne sort pas indemne du processus d'appropriation et qu'il « se transforme au cours de l'absorption ». Nous sommes bien en présence de transferts de ce type au nord du pays Gouro.

Ces phénomènes d'« appropriation mimétique » et de « restricted islam » caractérisent donc les zones de contacts comme celle-ci. Mahir Saul note, pour sa part, dans la religion Bobo, des emprunts mimétiques à des mots du vocabulaire musulman et à des cérémonies ou rites islamiques. De notre côté, on note surtout l'attrait pour les talismans islamiques. Ces emprunts doivent partout être analysés en situation, c'est-à-dire, de façon concrète, dans une conjonction de facteurs donnés à un moment donné. On échappera ainsi à des interprétations ou à des représentations globalisantes qui manqueraient toutes leur objet. Peu importe, en effet, à l'historien, si cet « islam » n'est pas conforme aux enseignements orthodoxes. Ce n'est pas son propos. On observe là un processus évolutif indépendant de la normativité d'origine. Le terme de syncrétisme, qui s'applique à des systèmes composites élaborés et qui fut souvent évoqué en présence de

127. Voir Jack Goody, « Restricted literacy in Northern Ghana », 1968 : 198-264.
128. M. Saul, 1997 : 19-20.

telles situations, ne rend pas davantage compte de cette cohabitation entre pratiques multiples. Il n'y a pas fusion pour la production de cultes nouveaux, mais un ensemble de sédimentations qui peuvent interagir. Le concept d'« islam noir », cet islam supposé « dégénéré » par le contact avec les pratiques païennes, n'est pas davantage une formule appropriée en la matière. Il ne s'agit pas là d'une forme d'islam « créole » organisée et généralisée. La situation d'échanges et de contacts entraîne des circulations d'images et d'outils, des emprunts qui ne prennent pas une forme stable. Les musulmans ont diffusé, par leur seule présence et activité sur les routes Dioula, certaines « techniques » et certains modèles sans qu'il y ait de procès, et encore moins de plan, d'islamisation. Comme le montre aussi Mahir Saul, le mimétisme est d'ailleurs extrêmement ambigu dans ses visées : il recouvre, à la fois, une attitude de fascination et de résistance par rapport au système ainsi « butiné ». Emprunter à la « force » de l'autre, à son « secret », est perçu par les acteurs comme un moyen de conjurer son occupation du terrain.

Ces emprunts mimétiques ne sont pas, non plus, à sens unique. Les musulmans eux-mêmes se servent des instruments de puissance des cultes locaux. Nous avons déjà observé, en particulier, la participation active de musulmans de la région de Bondoukou au culte du Gbain, avec des rituels masqués[129]. Chez les Gouro, on prête aux Va la diffusion du culte yunè, le plus important des cultes Gouro, lequel se manifeste, par des sorties de nuit, lors de circonstances graves (funérailles, évènements politiques)[130].

« Les Va ont probablement diffusé chez les Guro le culte yunè, culte Wan à l'origine : ils sont eux-mêmes devenus les détenteurs de cultes puissants, tout en se souvenant d'avoir été musulmans »[131]. Selon un informateur, le Yunè aurait été amené de la région Wan (population concentrée aujourd'hui au nord du pays Gouro) par un grand marabout Va nommé Baliyiri, « tronc de Dieu » (représentant de Dieu sur terre), qui aurait été le père de Siaka ou Siadu, c'est-à-dire de Siamorifing Bamba. Ses descendants auraient ensuite diffusé ce culte parmi les Gouro[132]. « Il semble bien – ajoute A. Deluz – que les cérémonies du yunè, tout comme celles de cultes animistes importants de Malinkés islamisés de la région de Koro, débutent par la récitation d'une sourate du Coran »[133]. Cependant, selon un autre informateur, le culte aurait été amené de la région Bété actuelle[134]. Bonne illustration de la perméabilité de la culture et de la tradition Gouro aux influences venues du nord et du sud.

Dans tous ces cas, dans le pays de Bondoukou et chez les Gouro, en deux points éloignés mais situés à peu près à la même latitude, les héritages Mandé sont porteurs de ces ambiguïtés, de ces pluralités et intrications. En fait, comme le montrent ces exemples, établir une ligne de démarcation entre islam et animisme est vain car les cultes animistes ont une telle capacité d'assimilation que leur domaine a, lui-même, été saturé d'éléments islamiques[135]. Mais cette saturation, ou cette imprégnation, n'est pas exactement ce

129. R.A. Bravmann, (1974) 1980 : 119-128.
130. A. Deluz, 1970a : 784 ;
131. A. Deluz, 1968 : 351.
132. A. Deluz, 1970a : 784.
133. *Ibid.*
134. *Ibid.*
135. M. Saul, 2006 : 23.

qu'on pourrait appeler une islamisation. On est dans un espace d'échanges faits d'emprunts et de réappropriations.

Y voir, enfin, un terrain d'affrontement entre islam et animisme correspond mal à cette situation de fluidité et de non conflictualité qui est, au contraire, ici décrite. On pourrait même dire qu'il y a, de cette manière, neutralisation du potentiel d'affrontement entre les différents systèmes. C'est l'originalité de ces processus de contact qui fait tout l'intérêt du cas Gouro-Sia, dont on peut trouver d'autres exemples le long des savanes du Nord ivoirien et, bien sûr, au-delà.

Le cercle des Gouros (années 1910-1930)

Un « cercle des Gouros », distinct du cercle du Sassandra, a été constitué en 1913. Le chef-lieu en était Bouaflé, sur le Maraoué (Bandama rouge). Il comptait quatre subdivisions : outre celle de Bouaflé, celles d'Oumé, Sinfra et Zuénoula.

Les sources administratives

Les listes de membres musulmans des tribunaux permettent de percevoir la présence de notables Dioula et musulmans dans le cercle des Gouros à partir des années 1910. Dans les Tribunaux de province, qui équivalent aux Tribunaux de subdivision, ou du 1er degré, à d'autres périodes, quelques uns de ces noms apparaissent. Ils sont peu nombreux.

En 1911 (donc avant la partition du cercle du Sassandra) :
À Zuénoula, il y a 1 assesseur titulaire musulman sur 2 au Tribunal du 1er degré : Sulayman Diarra, et 1 suppléant sur 3 : Mamadou Dosso[136].

En 1912 :
À Bouaflé, il n'y a aucun assesseur musulman.
À Oumé, il y a 1 assesseur titulaire musulman sur 2 au Tribunal du 1er degré : Kamara Salako, et 1 suppléant sur 7 : Isoufou Kamaraté.
À Sinfra, il y a 1 titulaire sur 2 au Tribunal du 1er degré : Huou Diaye [Ndiaye ?], et 3 suppléants sur 9 : N'Drissa, Amadou Diallo et Bomo.
À Zuénoula, il y a 1 titulaire sur 2 au Tribunal du 1er degré : Sulayman Diarra (le même qu'en 1911), et 1suppléant sur 4 : Bala Taraoré[137].

En 1914 :
À Zuénoula, on compte 1 assesseur suppléant musulman sur 2 au Tribunal du 1er degré : Bakary Yatissaï, en remplacement de Sulayman Diarra « qui a subi une condamnation »[138].

136. JOCI, 1911 : 12-13.
137. ANCI, XIII-43-68/582.
138. JOCI, 1914 : 325.

En 1915 :
À Zuénoula, il y a 1 assesseur suppléant musulman sur 5 au Tribunal du 1er degré : Bakary Yatissaï (le même qu'en 1914)[139].

En 1917 :
On trouve, au Tribunal de cercle (ou « 2nd degré »), 2 assesseurs suppléants musulmans (sur 4), qui succèdent à des personnes qui ont quitté le cercle. Ce sont :
– Fasséri Bouaré, en remplacement de Moussa Kandé
– Sory Kourouma, en remplacement de Bakary Touré.

À Oumé, fait inhabituel, l'administration a créé un « Tribunal musulman » distinct, probablement une formation temporaire ad hoc. Son président est Kamara Sako, peut-être le même que le « Kamara Salako » de 1912, et les deux assesseurs titulaires musulmans sont : Sidi Coulibaly, en remplacement de Bakary Fofana (« raisons de santé »), et Vadiouma Soumaouro. Contrairement aux tribunaux ordinaires, ce n'est donc pas l'administrateur en poste qui préside cette juridiction. La création de ce « Tribunal musulman » est le signe qu'Oumé est devenu une place où les musulmans ont acquis une certaine surface sociale et où les litiges les concernant relèvent à ce moment d'un traitement particulier.

À Sinfra, il y a 1 assesseur suppléant musulman sur 4 : Sere Bombo, en remplacement de N'Drissa Sako, qui a quitté la subdivision[140] (sans doute le N'Drissa, suppléant au Tribunal du 1er degré en 1912).

En 1924 :
Au Tribunal de cercle (2nd degré), il y a 2 assesseurs adjoints musulmans sur 8 : Asseri Bouaré, « notable bambara », déjà nommé comme suppléant en 1917[141], et Mamourou Kourouma, « notable bambara ».
À Bouaflé (1er degré, subdivision), il y a 2 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Fodé Diawara et Fa Coulibaly, tous les deux qualifiés de « notables bambaras » [142].
À Zuénoula, il y a 4 assesseurs adjoints musulmans sur 10 au Tribunal du 1er degré (subdivision) : Vamian Dosso, « chef de village bambara », Baba Koné, Bakoroba Falcusi et Lassène Karamoko, tous les trois « notables bambaras »[143]. Il y avait déjà un « Mamadou Dosso », un parent probable de ce chef de village, comme assesseur suppléant en 1911, dans ce même tribunal.

139. JOCI, 1915 : 294.
140. JOCI, 1917 : 193, 390 et 391.
141. L'orthographe des noms propres est fluctuante dans les listes officielles et peut varier d'une année sur l'autre : on est passé de « Fasséri » à « Asseri », mais c'est la même personne.
142. JOCI, 1924 : 442-443.
143. JOCI, 1924 : 519.

En 1925 :
À Oumé, il y a 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10 au Tribunal du 1er degré : Mamadou Fofana, Vadiona Amahouro [Vadiouma Soumahoro] – qui était assesseur titulaire dans le « Tribunal musulman » en 1917[144], – et Tiefolo Sangaré, tous les trois qualifiés de « notables, race bambara (musulman) » [145].

En 1927 :
À Sinfra, il y a 2 assesseurs musulmans titulaires, Mamadou Biaradji [*sic*] et Seiri Bomou, et 1 suppléant, N'Drissa Sako au Tribunal du 1er degré[146]. « Seiri Bomou » est le même que le « Sere Bombo » de 1917 et, peut-être, que le « Bomo » de 1912. N'Drissa est, peut-être, également le même que celui enregistré à Sinfra en 1912 et 1917, et qui serait de retour. Le nom de Mamadou Baradji évoque celui de Sékou Baradji, un gros planteur-commerçant soudanais de Sinfra dans les années 1930[147], dont nous reparlerons.

Si nous faisons un bilan, Zuénoula, le village le plus au nord, situé en savane, apparaît comme le lieu où la présence des Dioula musulmans dans ces instances est la plus continue et la plus forte, ce qui est logique[148]. L. Tauxier parle même, en 1924, de deux almamys à Zuénoula : « celui des Dyoula proprements dits et celui des gens du Koyadougou – canton de Mankono »[149]. Viennent ensuite Oumé et Sinfra, situés en forêt. Bouaflé, le chef-lieu de cercle, pourtant au nord d'Oumé et Sinfra, est en retrait.

Si l'on se tourne vers les statistiques des écoles coraniques, les états "néant" s'égrènent de 1914 à 1921[150]. En 1922, l'administrateur du cercle des Gouros, tout en notant l'absence d'écoles coraniques, indique qu'« un marabout de Bondoukou, Amorou Ouattara, venu avec un laissez-passer, a rendu visite à ses coreligionnaires installés au village dioula de Bouaflé »[151].

Dans son rapport du 4e trimestre 1925, l'administrateur parle d" « un marabout qui apprend à lire à quatre ou cinq élèves »[152] à Bouaflé. Il n'y a pas d'écoles, ajoute-t-il, ni à Zuénoula ni à Sinfra. Au trimestre suivant, il écrit : « À Bouaflé, un Dioula apprend à lire l'arabe à quelques élèves, mais ils sont en tout quatre ou cinq et l'on ne peut considérer cela comme une école coranique. À Oumé, le chef de subdivision signale que le nombre des élèves du karamoko installé à Oumé, au village Dioula, s'est accru de quelques unités au cours du trimestre. Ces nouveaux élèves ont été recrutés parmi les enfants de Dioulas originaires de la Haute Guinée qui sont venus s'établir à Oumé par

144. Vadiouma Soumaouro, assesseur titulaire du « Tribunal musulman » d'Oumé en 1917.
145. JOCI, 1925 : 158. En l'occurrence, « Tiefolo » est un nom d'origine Bambara et « Sangaré » un patronyme Peul.
146. JOCI, 1927 : 27.
147. P. Kipré, 1985, t. 2 : 167 n. 1.
148. « Les Dioula occupaient le marché de Zuénoula » (C. Meillassoux, 1963 : 559).
149. L. Tauxier, 1924 : 96.
150. ANCI, XIII-45-2/30.
151. A.N.C. I., X-47-24, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1922.
152. ANCI, X-47-25, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 4ème trimestre 1925.

suite de l'évolution économique de ce centre. L'influence de ce karamoko continue à être nulle »[153].

Dans son rapport du 1er trimestre 1927, l'administrateur du cercle écrit : « Il n'existe point d'école coranique à Bouaflé, Zuénoula, Oumé. […] le chef de subdivision de Sinfra en signale deux à Sinfra, l'une de six élèves, l'autre de sept, qui se sont ouvertes récemment : des instructions seront données à M. Cazenave pour que les « karamokos » enseignants soient l'objet d'une surveillance discrète »[154].

Dans son rapport du 1er trimestre 1928 ; l'année suivante, l'administrateur ajoute de minces précisions :

– « Le maître d'école coranique qui, à Oumé, enseignait [à] un élève seulement est décédé en mars et n'a pas été remplacé »[155], et :
– « À Bouaflé, deux « Dioulas » apprennent depuis quelque temps déjà le Coran à quelques élèves. Chacun d'eux en a cinq ou six et encore l'un des deux marabouts ne réunit-il ses élèves qu'assez irrégulièrement »[156].

Ces renseignements sont insuffisants. Aucun nom de maître n'est indiqué. Que des karamokos enseignent le Coran dans les principaux villages Dioula du cercle, n'a d'ailleurs rien que de très banal. Ils ne semblent pas être nombreux, ni rassembler beaucoup d'élèves. Encore ne s'agit-il que de cette façade émergée, accessible à l'administration du moment. Il est probable que de petites écoles informelles fonctionnaient dans les quartiers Dioula et les familles.

Tous ces indices épars montrent cependant que la Première Guerre mondiale constitue un tournant : c'est pendant la guerre, en 1917, que deux assesseurs suppléants musulmans sont nommés au Tribunal de cercle et qu'un « Tribunal musulman » est créé à Oumé, et après la guerre que le courant dioula prend une certaine ampleur avec un essor économique retrouvé, et des enseignements coraniques qui commencent à se structurer, même à un niveau très limité. Ces traces sont modestes, mais elles semblent confirmer une tendance que nous pouvons observer ailleurs. Comme nous l'avons déjà souligné, les années 1920, après la fin de la Première Guerre mondiale et l'achèvement de la « pacification », ont été marquées par une progression de l'économie de la Côte d'Ivoire, et donc par une nouvelle activité du commerce dioula. L'administrateur du cercle des Gouros parle, en janvier 1926, d'après les informations du chef de subdivision, comme on l'a noté ci-dessus, de « Dioulas originaires de la Haute Guinée qui sont venus s'établir à Oumé par suite de l'évolution économique de ce centre »[157].

En décembre 1925, l'administrateur du cercle voisin du Haut-Sassandra décrit un mouvement plus général :

153. ANCI, X-31-31, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1er trimestre 1926.
154. ANCI, X-31-31, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1er trimestre 1927.
155. ANCI, X-31-31, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1er trimestre 1928.
156. ANCI, X-47-23, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1928.
157. ANCI, X-31-31, cercle des Gouros, Rapport trimestriel, 1er trimestre 1926.

> « En raison de l'importance croissante prise par le commerce des colas, les Dioulas viennent de plus en plus nombreux dans les régions – beaucoup s'y fixent et cherchent à faire de la propagande musulmane – ce qui ne semble pas désirable »[158]. Une présence musulmane ouverte se manifeste donc désormais en pays Gouro, puis Bété, à la faveur des mouvements marchands.

En brisant la résistance des Bété et des Gouro, les troupes françaises ont bouleversé le réseau commercial pré-colonial local. Elles laissent ainsi la voie libre à la pénétration des commerçants du Nord. Les lignes de communication dioula s'allongent à cette occasion vers le sud. En contrepartie, les marchands venus du nord s'intègrent dans le nouveau système économique colonial et lui apportent des relais qui lui sont alors utiles. Certaines déclarations officielles, et non des moindres, puisqu'elles sont signées par Angoulvant, sont allées jusqu'à voir dans le « musulman dioula », comme on l'a dit, un « agent » de la pénétration française[159]. Ce discours n'est cependant pas homogène. L'ambiguïté du rôle des Dioula est périodiquement rappelée par les administrateurs sur le terrain. « Les Dyula – lit-on dans le rapport économique des années 1910 sur les subdivisions de Sinfra et Oumé – vendent très cher et prélèvent souvent sur des articles de première nécessité, tel que le sel, un bénéfice de 150 % »[160]. Le commerce dioula, qui est fondé sur la revente à longue distance de produits achetés bon marché dans leur zone de production, échappe, en effet, largement aux moyens de contrôle de l'Administration qui s'en inquiète périodiquement. On trouvera plus loin, à propos de Bouaké, des manifestations d'humeur analogues de la part d'un administrateur.

L'exemple de la subdivision d'Oumé (années 1910-1980)

Sur cet afflux des commerçants dioula dans le cercle des Gouros dans les années 1920, nous allons prendre l'exemple, assez bien documenté, d'Oumé. Chef-lieu de subdivision, au sud-est du cercle, Oumé a été placé, par l'organisation coloniale, en position carrefour : le village, qui est proche du Bandama, est à mi-chemin entre Gagnoa et Toumodi, deux centres régionaux actifs. Vers le sud, il communique avec Divo, et vers le nord, avec Sinfra. Toutes ces directions se trouvent dans un rayon de 60 à 75 kilomètres de distance.

La subdivision d'Oumé est une zone de transition entre l'Ouest et le Centre de la Côte d'Ivoire, entre Gouro et Baoulé. C'est là que se trouve le pays Gban. Les Gban, situés au sud de l'aire Gouro, et désignés anciennement sous le nom de Gagou[161], représentent un groupe ethnique relativement réduit (moins de 40 000 personnes en 1993), qui occupent une trentaine de villages, entre Oumé et Tonla (à l'ouest).

158. ANCI, X-31-32 // 1 EE 163, cercle du Haut-Sassandra, Rapport trimestriel, 3e trimestre 1925.
159. « Le dioula est presque autant un agent de notre civilisation qu'un colporteur de marchandises » (ANS, 5 G 63, Angoulvant, lieutenant-gouverneur de Côte d'Ivoire, au gouverneur général de l'AOF, 3 mars 1911). Dès 1908, on l'a vu, Ripert disait des Dioula : ce « sont nos hommes ».
160. ANCI, 1 Q 2 VI, 236 (années 1911-1918), cité par A. Picciola, 1973 : 250.
161. La première monographie imprimée sur les Gban (Gagou), à l'époque coloniale, est cellle de L. Tauxier (1924). Gban est le nom que se donnent eux-mêmes les intéressés.

L'occupation coloniale s'est distinguée ici par sa violence. « La « pacification » ne prend fin qu'à la veille de la Première guerre mondiale après avoir duré six à sept années. Elle se caractérise par un certain nombre de mesures dont le but avoué était de "casser" la résistance des sociétés indigènes, pour reprendre le terme militaire utilisé alors […]. La conquête militaire, qui se heurte à une vive résistance, est extrêmement brutale : villages rasés, populations pourchassées, extermination des résistants, cultures détruites, bétail abattu. Les fuites vers les régions voisines accentuent cette véritable hémorragie démographique qui s'accompagne d'une destructuration sociale complète. Parallèlement, l'administration militaire impose une nouvelle structuration de l'espace par le regroupement forcé de villages et la création de nouveaux établissements humains autour d'un poste administratif ou militaire. Ce réaménagement des groupes, sans considération de leur organisation foncière, portait en lui les germes de conflits futurs. L'univers de relations est en même temps bouleversé par la création d'une infrastructure administrative : "routes stratégiques" Oumé-Sinfra, Oumé-Toumodi, Oumé-Gagnoa ; route commerciale Oumé-Tiassalé, […] réquisition manu militari des nouveaux "sujets". Outre ces travaux, les populations doivent fournir les vivres nécessaires à l'entretien de l'appareil d'occupation. À cette occasion, la culture du riz, denrée fort prisée par les tirailleurs [soudanais/maliens et sénégalais], est imposée à grande échelle »[162]. Les auteurs ajoutent, en note, que « certains documents d'archives font mention d'enfants gouro et gagou emmenés en 1913 dans le cercle du Nzi-Comoé (région de Dimbokro) par des Dioula et des Fanti, "profitant de la misère des Gagous" »[163].

C'est dans un tel contexte de crise que les premiers commerçants dioula se présentent le long des nouveaux axes. « Apparaissent aussi dès cette époque – écrivent Chauveau et Richard – les agents principaux de l'économie marchande : une première colonie dioula s'installe, dans le sillage des troupes coloniales, à Oumé (une trentaine d'individus en 1916) et à Laouda sur l'axe Oumé-Gagnoa ; ces dioula utilisent d'abord leurs nouvelles positions pour étendre et développer leurs anciens réseaux commerciaux en intensifiant leurs achats de cola »[164].

Les sources administratives nous ont laissé quelques indices déjà cités. Dès 1912, il y a eu un assesseur titulaire musulman au Tribunal de subdivision d'Oumé. En 1916, une trentaine de Dioula sont venus s'y installer dans le sillage des troupes coloniales (voir ci-dessus) et, en 1917, la création d'un « Tribunal musulman » particulier confirme la place prise par les musulmans dans le village et la subdivision. En 1925-1926, comme il a été indiqué, des dioula de Haute Guinée y ont afflué. Pour toutes ces raisons, Oumé est un lieu d'observation significatif.

Entre les deux guerres, l'exploitation par le travail forcé prend une grande ampleur[165]. Répression, travail forcé et autres contraintes ont donc profondément marqué le pays Gban.

L'essor de la colonisation agricole par des immigrants venus du nord se développe dans les années 1920 : « Les administrateurs de la subdivision d'Oumé se félicitent ainsi

162. J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 29-30. Le riz n'était pas une culture locale.
163. ANCI, IV-17-23, cité par J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 30, n. 2.
164. *Op. cit.*, 1975 : 31.
165. *Op. cit.*, 1975 : 33.

des premières installations de planteurs allogènes ivoiriens, les Baoulé à partir de 1920 et les Dioula en 1927 »[166]. Le mouvement ne cesse de se poursuivre. « Dès 1946, les rapports administratifs parlent "du dynamisme des allochtones dioula dans le commerce et les plantations, baoulé et bété dans les seules plantations »[167]. En 1953, les autorités, préoccupées par ces mouvements massifs, entreprennent des opérations de dénombrement dans la subdivision d'Oumé. Dans le canton « Gouro », il y a 4 300 Gouro et 6 500 étrangers, dont 2 500 Baoulé, 1 500 Dioula, 1 200 Voltaïques. Dans les 2 cantons « Gagou », il y a 14 300 Gban, 2 100 « étrangers », dont 1 200 Dioula, 600 Voltaïques, 300 Bété : « Les étrangers en pays gban sont alors surtout de petits commerçants et des salariés sur plantations : il y a très peu de planteurs »[168]. D'après ces chiffres, les « Dioula et Voltaïques » – les immigrants du Nord – représentent donc entre 11 % de la population totale dans les cantons « Gagou » et 25 % dans le canton « Gouro ». « En 1955-56, l'immigration, devenue impossible en pays gouro [faute de terres disponibles], va véritablement s'attaquer au pays Gban […]. Le sud du pays gban sera le premier touché par une pénétration dioula le long de l'axe Oumé-Gagnoa, suivi d'un afflux bété ; les Baoulé viendront plus tard »[169]. Progressivement, il y a ainsi, dans les années 1960, saturation de l'espace agricole disponible dans la sous-préfecture d'Oumé.

Une thèse, soutenue au début des années 1980, rend compte de la situation conflictuelle qui s'est développée, en pays Gban, autour de cette question de l'immigration et de ses conséquences, et lui sert, à sa manière, de révélateur. Nous débordons ainsi de notre cadre chronologique, mais il est utile, pour notre propos, de suivre les effets d'une situation née au cours des années 1950.

Dans cette thèse de 3e cycle en géographie et aménagement, qui a été soutenue à l'université Paris VII, sous la direction de Jean Dresch, un chercheur ivoirien, Laurent Nguessan-Zoukou[170] décrit une situation effectivement difficile, mais elle se fait aussi l'écho de cette animosité qui s'est développée entre autochtones et allogènes, notamment ceux venus du Nord, globalement considérés comme des musulmans.

Le dioulabougou

Selon Nguessan-Zoukou, le dioulabougou (« village dioula ») est, en pays Gban, au cœur de ce débat. « Le terme de Dioulabougou – écrit-il – désigne les quartiers des villes ou des villages où se rassemblent, souvent autour d'une mosquée, tous les originaires des régions à prédominance musulmane. On y rencontrera donc des Maliens, des Guinéens, des Voltaïques, mais aussi des Ivoiriens de régions subsoudanaises : des Sénoufos et des

166. Archives de la Sous-Préfecture d'Oumé : cercle de Daloa, subdivision d'Oumé, *Rapport agricole annuel*, 1920 et 1927, cité par V. Bonnecase, 2001 : 20.
167. Sur les modes de dévolution foncière, voir J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 39-40.
168. J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 38.
169. J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 40. Sur les relations entre les autochtones et les différents groupes allochtones (Baoulé, Tagouana, Mossi, Dioula) à partir du cas du village de Bodiba, voir J.-P. Chauveau et J. Richard, 1975 : 56 – 59. Bodiba (ou Bodipa) est à mi-chemin entre Sinfra et Oumé.
170. L. Nguessan-Zoukou, 1982. On trouve aussi l'orthographe N'Guessan-Zoukou. Signalons, du même : *Les Gban. Géographie et société*. 1988, multigr.

Tagouanas, tous unis par la religion beaucoup plus que par la nationalité »[171].

Ces dioulabougous ont une fonction économique : « Outre leur unité linguistique ou ethnique surtout dominée par les affinités religieuses, les Dioulabougous avaient pour vocation première d'être des réservoirs de main-d'œuvre. C'est là en effet que les travailleurs agricoles venus vendre leur force de travail, s'installent auprès de compatriotes déjà en place. Par ailleurs, le Dioulabougou détient le monopole du commerce de détail dans les villages. En effet, ce sont les femmes de ce quartier qui vendent le sel, le poisson fumé et les diverses denrées agricoles que ne produisent pas les autochtones : arachide, patates, manioc etc.Les hommes des Dioulabougous, eux, tiennent boutique au milieu des villages. Certaines unités de transformation se trouvent également dans les Dioulabougous ; les décortiqueuses à café ou à riz sont souvent la propriété des immigrés vivant dans les Dioulabougous. […] Les hommes des Dioulabougous drainent une part non négligeable des capitaux des villages. Ainsi sans être, dans le village, le quartier commercial à proprement parler, le Dioulabougou est non seulement le lieu où on peut embaucher la main-d'œuvre immigrée, mais encore, et peut-être même surtout, le quartier des commerçants où hommes et femmes participent, à la circulation de l'argent ou à sa thésaurisation dans la mesure où l'argent qui y entre n'en ressort que très difficilement »[172].

Les dioulabougous, poursuit l'auteur, constituent des structures d'accueil enclavées : « Compte tenu du fait aussi que le manœuvre, une fois libéré de ses obligations envers son premier maître, échappe à tout contrôle, le Dioulabougou, dans la presque totalité des cas connus, s'organise absolument en dehors de toute relation d'obédience avec le village hôte. Par exemple, dans le Dioulabougou de Tonla, s'est créé un pouvoir local indépendant du pouvoir du village avec des chefs pour les Sénoufos, les Voltaïques, les Maliens, etc. C'est par ces autorités du Dioulabougou que s'installent les nouveaux arrivants, sans qu'aucun contact préalable ne soit pris avec ceux qui sont censés diriger le village dont dépend le Dioulabougou. Dans ce qu'on appelle également le "quartier Dioula", les groupes "nationaux" s'organisent en associations de travail qui sont avant tout au service des membres de la communauté du Dioulabougou, car, avec l'attribution désordonnée des terres à tous les immigrants, un très grand nombre d'habitants des Dioulabougous sont devenus, des propriétaires terriens. […] Les Dioulabougous, à l'instar des villages et hameaux baoulés plus éloignés, deviennent des entités quasiment autonomes au sein même des villages Gban qui leur ont donné naissance […] Ainsi donc, si les autochtones ont dans bien des cas permis la création de quartiers distincts pour les "étrangers", c'est bien parce que ceux-ci, au départ déjà ne souhaitaient pas tellement être mêlés à eux, préférant, à l'écart, mener une vie un peu spéciale dont les préceptes religieux ou même moraux ne s'accordent pour ainsi dire jamais avec ceux des autochtones »[173].

« Le Dioulabougou – précise-t-il encore – englobe indifféremment, aussi bien ceux qui sont de longue date connus comme des dioulas : commerçants, colporteurs musulmans provenant des savanes et du Sahel soudanais, que des cultivateurs animistes Mossi

171. L. Nguessan-Zoukou, 1982 : 184. L'auteur dote le mot « dioulabougou » d'une capitale initiale. Nous le traitons, pour notre part, comme un nom commun, sans capitale.
172. *Op. cit.*, 1982 : 185.
173. L. Nguessan-Zoukou, 1982 : 186-187.

de Haute-Volta, Tagouanas, et Sénoufos de Haute Côte d'Ivoire »[174].

« Si le Dioulabougou est considéré globalement comme le village des gens du Nord, il présente toutefois une structure interne où les groupes installés ne se mélangent guère, disposant au sein du quartier d'autorités basées sur l'origine ethnique ou nationale. […] Les immigrés du Nord se regroupent par affinité ethnique, ne se rencontrant, pour les musulmans, qu'aux heures de prières, autour de leur mosquée. Les Sénoufos, les Mossis, les Bougouni, Maliens etc… s'installent ensemble sur des lots voisins créant ainsi un foyer homogène au sein du Dioulabougou »[175].

L'argument religieux revient donc de façon récurrente comme signe de séparation et de différence. D'autres observations corroborent la position de l'auteur sur ce point : « il semble donc bien que l'élément de liaison le plus important entre les individus qui constituent la masse immigrée du Nord soit plus la religion que l'appartenance à une quelconque patrie commune. […] Dans ces conditions des peuples aussi différents que les forestiers Gban-Gouro, d'une part, et les musulmans de la Savane et du Sahel d'autre part, même en vivant longtemps sur le même territoire ne peuvent jamais que se juxtaposer, et ne se mêleront jamais, du moins pour le moment, au point de constituer une entité assez homogène et cohérente pour appréhender de la même manière les problèmes de leur village ou de leur région »[176].

Ou encore : « La vie dans les Dioulabougous se déroule autour de la mosquée où tous les musulmans ivoiriens et étrangers confondus, se retrouvent tous les vendredis. Les fêtes qui s'y déroulent se limitent aux seuls habitants de quartier », d'où il ressort que les Dioula « sont inassimilables »[177].

Ainsi la description détaillée de l'institution du dioulabougou se double-t-elle, d'une représentation contrastée de ces immigrants du Nord dont le principal point commun, aux yeux de l'auteur, est l'appartenance à l'islam, même s'il indique lui-même qu'une partie de ces immigrants n'est pas musulmane.

Sous l'effet de l'immigration, la région d'Oumé est ainsi devenue, en quelques décennies, une mosaïque ethnique, dans laquelle de nombreux conflits se dessinent. Alors que, dans d'autres secteurs géographiques, l'accent a souvent été mis, à l'époque plus ancienne, sur des phénomènes de convivialité entre « Dioula » et autochtones, entre musulmans et non-musulmans, notamment sous la forme de fourniture de protections magiques, de complémentarités économiques et de mariages entre immigrés venus du Nord et femmes locales, la cohabitation a revêtu, en pays Gban, à l'ère des grands travaux d'aménagement du territoire et de développement des cultures industrielles, mobilisateurs d'une main d'œuvre nombreuse venue du Nord, des aspects plus tendus. Nous observerons plus loin une situation analogue dans l'Indénié, comme dans d'autres régions méridionales de la Côte d'Ivoire.

L'islam dont il est ici question est une étiquette générique. Le facteur religieux est ajouté, comme dimension aggravante, à la description de la situation économique et sociale. En fait, si la pratique religieuse commune peut servir de lien social à une partie

174. *Op. cit.*, 1982 : 188-189.
175. *Op. cit.*, 1982 : 191.
176. *Op. cit.*, 1982 : 234.
177. *Op. cit.*, 1982 : 269-270.

des immigrants venus du Nord, elle n'est pas génératrice d'une stratégie spécifique que l'on pourrait qualifier expressément, dans ce cas, d'islamique. Les mosquées apparaissent plus comme des lieux communautaires pour ces immigrants que des foyers de propagande ou d'effervescence religieuse (du moins n'en est-il pas question). Comme l'auteur le signale lui-même, ces immigrants se distinguent d'ailleurs autant par leurs ethnies et régions de départ. Si elle peut paraître englobante, l'identité musulmane s'applique donc en fait à une population assez diversifiée qui entretient ses propres différences[178].

La question des terres et celle de l'immigration de masse priment ici sur la question religieuse. Avec les immigrants Bété et Baoulé, un tel argument ne joue d'ailleurs pas du tout. La description de ce contentieux entre autochtones et allochtones musulmans ne nous apprend rien, en outre, sur le fonctionnement de ces communautés musulmanes, dans la circonscription d'Oumé dans les années 1950, sinon en creux et par défaut. Ce n'était d'ailleurs pas le but de l'auteur qui a décrit le phénomène social et non les acteurs religieux locaux.

On en retiendra que, dans un tel contexte, l'islam est alors fortement marqué, dans cette zone, par son origine exogène, sinon étrangère. Dans une telle situation d'enclavement, les originaires du Nord qui ne sont pas musulmans à l'arrivée le deviennent assez souvent afin de reconstituer, sur place, une communauté, qui transcende, sans les annuler, leurs origines ethniques, et consolider le lien social avec le reste du « bougou ». C'est ainsi que la mosquée représente un repère central, et centralisateur, au sein du dioulabougou – des observations qui peuvent être étendues à d'autres lieux de la zone forestière.

Le Haut-Sassandra

Avec le Haut-Sassandra, nous allons considérer des terroirs situés plus à l'ouest, ou au sud-ouest, de ceux que nous venons de décrire, et qui sont occupés, notamment, par des populations Bété.

La mission Thomann (1902) a été le point de départ de la création du cercle du Sassandra, la matrice administrative de l'organisation coloniale dans la région. En 1912, ce cercle a été divisé en deux : Haut-Sassandra et Bas-Sassandra. En 1913, comme nous l'avons dit, le cercle des Gouros, qui vient de faire l'objet de notre analyse, avait été, à son tour, détaché de celui du Haut-Sassandra.

La Mission Thomann (1902)

Georges Thomann, alors administrateur du poste de Sassandra, port situé sur la côte à l'embouchure du fleuve du même nom, a été le premier à traverser la forêt et à reconnaître les pays Bété en remontant, du sud au nord, jusqu'à Séguéla. Dans cette traversée en pays jusqu'alors inconnus, il avait hâte de rencontrer des Dioula dont il espérait qu'ils pussent le guider jusqu'à Séguéla. Il pensait pouvoir en trouver à Daloa, alors petit village Bété où il arriva, le 5 mars 1902 :

178. Marie Miran montre comment, de façon générale, ces cloisonnements initiaux ont fait progressivement place, en une génération, à une homogénéisation des pratiques, à « un islam de plus en plus génériquement « Dioula » » (M. Miran, 2006 : 49). Elle parle ainsi des « dioulabougous, lieux de l'islam et espaces d'islamisation » (*Op. cit.* : 47).

> « Nous devions trouver à Daloa des Dyoulas venus pour acheter des colas. Je me réjouissais d'avance, car si j'avais réellement trouvé une caravane de marchands du Nord, il m'aurait été facile de me servir de ces hommes pour continuer tranquillement ma route et arriver sans encombres au but du voyage […] Si donc, pensai-je, les caravanes de dyoulas ont pu traverser le pays gouro, il faudrait que je fusse bien maladroit pour ne pas suivre le même chemin […] J'insistai pour voir les marchands de colas. Ces messieurs me furent bientôt présentés, c'étaient de beaux gaillards à la physionomie intelligente, drapés dans de grands pagnes bleus brodés de blanc et armés de sabres fort bien travaillés, qu'ils portaient en sautoir »[179].

Mais sa déception fut grande lorsqu'il s'aperçut que ces marchands de colas ne parlaient pas dioula couramment et étaient, en fait, des Gouro, qui portaient le sabre comme ornement (un emprunt mimétique). Ce n'est que 80 kilomètres plus au nord, à l'approche de Séguéla, qu'il rencontra le premier village Dioula, à la sortie de la forêt.

« J'arrive à Tievié…, dernier village Lo [Gouro] et important marché connu par les Dioula sous le nom de Ténenforo [Ténéforo][180] […] un jeune dioula s'offre pour nous servir d'interprète, il comprend très bien le mandé et le gouro, étant fils d'un vieux marabout de Séguéla qui a séjourné longtemps chez les Lo »[181] – autre témoignage de cette présence musulmane et de ces relations de connivence en pays Gouro.

Thomann observe, au passage, la différence de niveau de vie entre le sud du pays Bété (région de Soubré), où vivent des « Bété pauvres » et démunis, et le nord (région de Daloa et Issia), prospère, où vivent les « Bété riches », grâce au commerce de la cola avec le Nord[182]. La proximité des premiers avec la côte atlantique ne leur a pas apporté la richesse en dépit d'un petit trafic d'esclaves avec les Neyo de Sassandra. C'est la cola qui fait la différence, les colatiers étant absents du Sud[183].

Dans sa progression vers le nord, la mission Thomann a suivi un itinéraire qui était déjà celui des échanges auxquels se livraient les populations locales de proche en proche, les Neyo occupant dans cette chaîne – qui excluait les Dioula – le principal rôle d'intermédiaire. Elle a ainsi remonté le Sassandra en pirogues jusqu'à la région de Soubré, puis elle a abandonné le fleuve, en obliquant, plein nord, vers Issia et Daloa, avant de rejoindre Vavoua et Séguéla.

Le fleuve Sassandra est l'une des voies de circulation privilégiées alors par les Français. Les premières positions françaises sont implantées à Boutoubré[184], sur le fleuve, en aval de Soubré, et à Guidéko[185], en amont, à proximité immédiate du fleuve,

179. G. Thomann, 1903a : 101-102. Il s'agit de sabres d'apparat d'origine marocaine arrivés jusqu'en forêt par les caravanes sahariennes et les pistes soudanaises (Ch. Wondji, 1972 : 60).
180. Ténéforo est à une quinzaine de kilomètres de Séguéla sur la route qui mène à Vavoua, puis à Daloa.
181. G. Thomann, 1903a : 127. Tiévié est à 30 kilomètres au sud de Séguéla.
182. Les Bété obtenaient en échange des produits d'usage et de prestige (notamment fusils, poudre, tiges en fer servant de monnaie (*sombé*), pagnes, vases, écuelles, sel, bœufs, poisson sec). Voir Ch. Wondji, 1972 : 38.
183. Ch. Wondji, 1972 : 60.
184. Village situé sur le fleuve, à mi-chemin entre Soubré et Sassandra.
185. Guidéko est un groupe de villages (notamment Yabayo, Koreyo, Brizobouo), situé à une quinzaine de kilomètres au nord de Soubré, sur la route de Daloa. Un poste y a été créé par Thomann en 1902. D'abord chef-lieu du nouveau cercle du Sassandra, il a ensuite perdu de son importance.

mais ces installations ne vont pas durer. Les principales villes coloniales, et les voies de communication qui vont les accompagner, seront finalement implantées à Daloa et Gagnoa, à bonne distance, à l'est, du Sassandra. Elles serviront de villes-étapes entre le Ouorodougou, et la côte.

Le cercle de Sassandra

Le cercle de Sassandra, tel qu'il est alors découpé, et dont Thomann devient le premier administrateur, épouse plus ou moins le bassin du fleuve Sassandra (mais le village de Guiglo et le Nzo, affluent de rive droite du Sassandra, relèvent du cercle du Haut-Cavally), et ce n'est finalement pas le fleuve, mais la voie Daloa-Gagnoa-Sassandra, avec ses embranchements latéraux, qui va constituer l'articulation centrale du cercle. Ce cercle du Sassandra est ensuite divisé en deux par la réforme administrative de 1912, les secteurs de Daloa, Issia et Vavoua constituant le cercle du Haut-Sassandra, ceux de Gagnoa et Soubré, et le port de Sassandra lui-même, relevant du Bas-Sassandra.

Les commerçants venus du Nord allaient rapidement s'adapter à ces nouveaux dispositifs et s'efforcer de les exploiter. Les lignes qui suivent décrivent bien ce mouvement dioula descendant, au début du siècle :

> « Sassandra, placée sur une côte à falaises avec des hâvres et des baies, commande un arrière-pays riche en palmiers à huile, en caoutchouc, en bois. Sa rade se développe de jour en jour depuis que Thomann a ouvert le fleuve au commerce. La piste terrestre tracée dans la forêt comporte des étapes qui sont autant de postes florissants : la fondation d'Issia et Daloa assure une sécurité profitable aux caravaniers "dioulas" qui peuvent descendre de Séguéla jusqu'à Sassandra ; autour de Boutoubré rayonnent de nombreux commerçants parmi lesquels on compte des Européens. Soubré connaît aussi un afflux de courtiers sénégalais et Néyos ; enfin, Guidéko, le centre le plus important de l'intérieur, réjouissait l'administrateur du cercle Thomann, en 1905-1906, par sa prospérité dont témoignaient ses boutiques indigènes et ses factoreries »[186].

Début 1907, le capitaine Schiffer, successeur de Thomann à la tête du cercle du Sassandra, donne lui-même une description de cette pénétration dioula et de certaines de ses méthodes :

> « Depuis le 1er octobre [1906], bon nombre de Dyoulas venus de la région de Séguéla […] pour se livrer au commerce du colportage dans le Sassandra, s'étaient groupés autour des postes de Guidéko et d'Issia […] Les Dyoulas demandèrent vers la fin novembre, quand le calme leur parut un peu revenu dans le sud, à redescendre vers Sassandra pour y reprendre leur commerce de colportage, en attendant que la route de Séguéla fût de nouveau ouverte à la circulation. J'acquiesçais bien volontiers à ce désir […]. Mais, entre temps, j'avais été prévenu que quelques uns de ces Dyoulas se livraient encore,

186. Ch. Wondji, 1963 : 375.

presque à notre barbe, […] à la vente frauduleuse de poudre de traite […]. Je fus assez heureux pour mettre la main sur quatre de ces Dyoulas qui furent arrêtés […] et je fis saisir deux barils de poudre qu'ils avaient enterrés »[187].

Ainsi les Dioula accèdent-ils à la côte, qui leur était interdite auparavant par les différents groupes courtiers dont ils deviennent désormais les concurrents. Ils profitent de la pénétration française, sans pour autant devenir un simple relais de celle-ci. Comme cet exemple le montre, leurs intérêts ne coïncident pas nécessairement avec ceux de la puissance coloniale.

Le cercle du Haut-Sassandra : Daloa

Le poste français de Daloa a été fondé en 1905[188]. En 1912, Daloa est désigné comme le chef-lieu du cercle, nouvellement créé, du Haut-Sassandra. Dans son bilan de 1922, Marty observe que « dans la subdivision de Daloa on rencontre quelques Sénégalais boutiquiers des maisons européennes, et environ 600 Soudanais de toute provenance, dont les deux tiers parcourent la subdivision tandis que les autres séjournent momentanément à Daloa. De plus, 4 à 5 000 Soudanais musulmans circulent dans la région, établissant le courant d'échanges avec le Nord »[189]. Les mouvements des commerçants du Nord – « Soudanais »/Maliens et « Soudanais » du nord de la Côte d'Ivoire – sont faits de ces flux descendants et ascendants permanents, que l'Administration s'efforce périodiquement de décompter et recenser, avec des fortunes diverses.

Le développement économique de Daloa

Le développement de Daloa comme centre urbain, pôle d'attraction de groupes extérieurs, aussi bien Dioula que Baoulé, est le principal vecteur de la venue des commerçants musulmans. Il s'agit, ici encore, d'un phénomène économique, social, et foncier, beaucoup plus que religieux, dont nous retrouverons aussi un autre exemple à Gagnoa.

« Lorsque la culture du café s'étendit dans les années 1925 à la région de Daloa et de Gagnoa, ce sont des immigrants, principalement des Baoulé de l'Est et des Dioula du Nord, qui occupèrent les meilleures terres. Installés dans les centres urbains et dans les alentours immédiats, ils contrôlaient non seulement la culture mais la commercialisation du café »[190]

En 1930, le commandant du cercle de Daloa indique que « les exploitations de cacao appartiennent à […] des indigènes sénégalais ou soudanais »[191], ce que Bonnecase commente : « Les étrangers à la région apparaissent maintenant, à travers les rapports agricoles, plus souvent dans la position de planteur que dans celle de manœuvre employée dans les plantations autochtones »[192].

187. ANCI, X-35-37, Rapport du capitaine Schiffer, administrateur du cercle du Sassandra, Guidéko, le 6 janvier 1907.
188. La ville de Daloa est née de la réunion de quatre villages : Loabia, Labia, Gbeuliville et Tazibouo en bordure des pistes nord-sud et est-ouest
189. P. Marty, 1922 : 60-61.
190. S. Bonzon, 1967 : 875.
191. ANCI, 1 RR 47, cercle de Daloa, *Rapport agricole* (1er trimestre 1930), cité par V. Bonnecase, 2001 : 20.
192. V. Bonnecase, 2001 : 20.

Comme à Oumé, cette occupation des terres par des allochtones a été source d'affrontements : « dans les années 1955-1956, parallèlement à un développement économique important de la région, on assista à une recrudescence des tensions ethniques, à Gagnoa et à Daloa, entre Bété d'une part, Dioula et Baoulé d'autre part »[193]. Ce clivage entre autochtones et étrangers, dont on sait qu'il constitue l'une des principales lignes de tension dans la Côte d'Ivoire forestière, aura des effets à long terme. Mais l'islam ici n'est pas davantage acteur en tant que tel, sinon en creux comme marqueur identitaire à l'exemple d'Oumé.

Gonnin et Zunon Gnobo décrivent la place qu'occupent les dioula, et, plus largement, les originaires des pays du Nord, dans ce mouvement d'échanges et de migrations :

> « Les maisons de commerce européen sont présentes dans le Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire (région de Daloa) dès les premières heures de l'administration coloniale (1905-1910). Elles s'implantent selon deux méthodes […]. La première (celle dite de pénétration indirecte) se fait par l'intermédiaire d'agents soudanais [Maliens, Sénégalais] qui sont les représentants des maisons européennes présentes sur la côte […]. Ils n'ont aucune autonomie d'action. Ils travaillent sur recommandation de ces maisons. Ainsi, les maisons Auger, Muller et Benach et Guillarder sont représentées à Issia (au sud de Daloa) entre 1901 et 1911 par un personnel sénégalais. Les Sénégalais, en tant que citoyens français pour la plupart, ou tirailleurs, avaient une meilleure connaissance de la gestion du commerce européen qu'ils ont pendant longtemps côtoyé ; ceci semble motiver leur choix par les maisons européennes comme représentants. La pénétration dite directe consiste en la présence de commerçants d'origine européenne. Ainsi l'on comptait quinze Européens à Daloa entre 1912 et 1915 ; outre ces citoyens français, travaillant pour le compte des maisons européennes, de nombreux Soudanais [lire ici : Sénégalais] – eux aussi citoyens français – s'installent dans la zone forestière. Ils font profession de commerçants libres tirant profit de leur statut de citoyens français. Ainsi Sarr, Bourré [Bouré Sar est une seule et même personne : voir plus loin], N'diaye sont établis à Daloa entre 1914 et 1917. Ces Soudanais [y compris, donc, les Sénégalais] sont pour la plupart des négociants qui livrent parfois la concurrence aux maisons européennes ou syro-libanaises. Avec eux le nombre d'agents de collecte s'accroît et les femmes Bété perdent ainsi leur rôle de commerçantes exclusives, sans pour autant disparaître aussitôt de la scène commerciale. L'action combinée, mais concurrente de ces Soudanais et des quelques commerçantes Bété et Gouro qui se maintiennent, entretient un important trafic traditionnel, parallèlement au commerce colonial ou commerce européen, lui-même concurrencé de plus en plus par les Syro-Libanais »[194].

193. S. Bonzon, 1967 : 875.
194. G. Gonnin et J. Zunon Gnobo, 1992 : 169-170.

Plus tard, l'administration locale s'efforcera de contenir et de réduire cette concurrence du commerce africain, dommageable aux maisons européennes[195].

Dans cette période initiale, les Sénégalais se taillent donc une place de choix, mais les dioula « soudanais », plus nombreux, s'implantent dans la durée. Gonnin et Zunon Gnobo donnent une liste des entreprises commerciales dioula à Daloa en 1933, toutes investies dans le commerce de la cola : on trouve douze noms, dont six Diaby, originaires du cercle d'Odienné[196]. Leur chiffre d'affaires va de 10 000 à 30 000 francs. Leurs locaux sont modestes (tous évalués à 1 500 francs)[197]. Parallèlement, ces auteurs citent, pour l'année 1934, deux entreprises sénégalaises, celles de Diagne Mémédor, engagée dans l'achat de cola et le commerce de boutique, et d'Amadou Dieye, dans le commerce de boutique. Leur chiffre d'affaires atteint respectivement 50 000 et 30 000 francs (contre 100 000 à 200 000 pour les maisons européennes de la place), et la valeur marchande de leurs biens immobiliers, qui supporte, elle, la comparaison avec celle des maisons européennes, est, respectivement, de 100 000 et 80 000 francs[198]. On observe ainsi une nette différence de standing entre les entreprises dioula et les maisons sénégalaises de Daloa.

Les fiches de renseignements

Les fiches de renseignements ne sont pas d'une grande aide. Deux « personnalités maraboutiques » seulement ont été enregistrées en 1914[199]. Elles ne semblent pas avoir une grande notoriété, ni une activité religieuse très développée, mais leur profil n'est pas dépourvu de signification.

Amadou Bâ, dit Fila Karamoro

Le premier, Amadou Bâ, dit Fila Karamoro [« le karamoko peul »], est qualifié de « Toucouleur » [Futanké]. Il fait le commerce des colas « sur une petite échelle ». Son maître était un marabout de Ségou. Il est lui-même le « fils de Tieno [Tierno] Alassane Bâ, décédé il y a environ 18 ans », qui était « marabout et chef de guerre à Ségou ».

La fiche précise qu'Amadou Bâ était à Ségou « à notre arrivée »[200], et qu'il avait combattu dans les rangs des Toucouleur de Ségou « contre ceux venus du Fouta »[201].

Compte tenu de son âge (« environ 50 ans »), Amadou Bâ a dû naître lorsqu'al-Hajj Omar disparaissait (1864). Son père, venu de la vallée du fleuve Sénégal, avait donc combattu dans les rangs du jihad omarien, tandis que lui-même aurait plutôt servi dans l'armée d'Ahmad al-Kabir al-Madani, fils d'al-Hajj 'Umar. Il était probablement tijani, sans que la fiche de renseignements le signale (« secte inconnue »). Il avait eu pour maître « Alifa Aliou, marabout de Ségou, venant de Fouta », alors décédé.

195. Op ; cit., 1992 : 176 *sq*.
196. *Op. cit.*, 1992 : 187.
197. *Op. cit.*, 1992 : 187.
198. ANCI, Q V II 367 (5004) (reclassé), cité par G. Gonnin et J. Zunon Gnobo, 1992 : 185.
199. ANS, 5 G 64, fol. 90, pp. 2 et 3. Cercle du Haut-Sassandra, Daloa, fiche de renseignements double ouverte le 29 mars 1914 aux deux noms de Amadou Bâ, dit Fila Karamoro, et de Lagui Diaby.
200. Archinard entre à Ségou le 6 avril 1890.
201. Allusion probable aux luttes de succession menées par Ahmadu al-Kabir al-Madani, fils aîné et successeur d'al-Hajj 'Umar, contre ses frères.

« Lit le Coran, mais ne parle pas l'arabe ». « N'enseigne pas. Ne se déplace que pour son commerce ». On lui prête une « aisance moyenne ». « Fait le commerce des colas sur une petite échelle ».

L'Administration qualifie de « correcte » son attitude : « Rien à lui reprocher ».

« Connu seulement à Daloa où il jouit d'une certaine influence comme marabout », mais « il a une influence insuffisante pour qu'on puisse attendre ou craindre quelque chose de lui ». En fait, il s'agit autant d'un commerçant que d'une personnalité religieuse.

Lagui Diaby

Le second notable musulman enregistré en 1914 se nomme « Lagui Diaby », « né à Sambatiguila [Samatiguila] en 1865 environ ». Il est qualifié de « bambara », de « secte inconnue ». Il est « fils d'Aliman Satifa, de son vivant marabout à Sambatiguila ». Il a eu, lui-même, pour maître « Mamady Saranoro Diaby, marabout de Sambatiguila ». Il était à Samatiguila « au moment de notre arrivée », où il « était cultivateur ».

Lagui Diaby « paraît peu intelligent. Lit quelques versets du Coran ». « N'enseigne pas, n'en étant pas capable ».

« Peu aisé. Fait le commerce des bœufs et des colas sur une petite échelle ». « Ne se déplace que pour son commerce ; en 1914 n'a quitté Daloa qu'une fois pour aller dans les environs y acheter des colas ». « Situation et influence très modeste. Peu connu ».

« Attitude : correcte » : « Rien à lui reprocher jusqu'à présent. Influence insuffisante pour qu'on puisse craindre ou attendre quelque chose de lui ».

Bien qu'il soit issu d'une famille religieuse de Samatiguila, c'est, lui aussi, surtout un commerçant.

Ces deux personnages sont présentés comme de petits marabouts auxquels l'Administration « n'a rien à reprocher », selon les formules stéréotypées habituelles. Dans les deux cas, c'est l'arrivée des Français qui les a incités à descendre vers le sud. Le premier est un rescapé de l'aventure omarienne, le second un Diabi du bastion islamique et familial de Samatiguila.

Marty a reproduit et exploité le contenu de ces fiches de 1914, au prix de deux inexactitudes. La première est une coquille. Ainsi Amadou Bâ est-il dit « établi à Dabou, depuis notre installation dans le pays »[202]. Il faut lire, bien entendu, « Daloa », et non « Dabou ». La seconde modifie la signification et le contexte du contenu de la fiche. Il est écrit dans celle-ci, à propos d'Amadou Bâ : « Avait pris part comme guerrier aux luttes des Toucouleurs de Ségou contre ceux [Toucouleurs] venus de Fouta » – donc aux luttes internes à l'empire omarien. Marty en a fait : « Amadou Bâ, lui-même, prit part dans sa jeunesse aux luttes sur le Niger entre Bambara et Toucouleurs » – ce qui renvoie à un autre conflit dans la zone, celui auquel son père avait probablement participé.

Marty fait, par ailleurs, état de « quelques conversions à l'islam, effectuées, bien malgré eux et par le seul exemple de leurs gestes cultuels, à Daloa (Haut-Sassandra), par des détenus politiques musulmans »[203], mais on n'en sait pas plus. Il apparaît que Daloa

202. P. Marty, 1922 : 62.
203. *Op. cit.* : 41.

a donc servi de lieu de résidence surveillée pour des condamnés musulmans venus des colonies situées plus au nord. Gagnoa jouera le même rôle.

Les assesseurs musulmans des tribunaux

1911 :

Baba Diabi, chef du village Dioula en 1910[204], est nommé assesseur titulaire (« de statut musulman ») au Tribunal de province en 1911. Il y a également un assesseur adjoint musulman, Salifou Taraoré[205].

1912 :

Pour la fin de l'année 1912, nous disposons (cas exceptionnel) des propositions faites par l'administrateur en vue des nominations au Tribunal de cercle et au Tribunal de province. Cela permet, mieux que les publications finales, de connaître les critères de sélection.

> « Propositions pour membres du Tribunal de cercle :
> Assesseur [titulaire] : Konandiké Balo, sous-chef du village dioula, musulman, originaire de Ségou, a une grande autorité sur ses compatriotes, docile et dévoué, 60 ans environ. Race saracolé.
> Assesseur suppléant : Sulayman Sylla, commerçant à Daloa, musulman très riche, jouit d'une grande influence, docile, 45 ans environ. Race bambara »[206].

> « Propositions pour le Tribunal de province :
> Présidents : (deux noms dont celui d'un musulman) Lancina Diaby, chef du village dioula, musulman intelligent, parle le français et l'écrit, appartient à une famille nombreuse et riche. Docile. Originaire d'Odienné. 31 ans environ. Race bambara ».
> Assesseur titulaire : Moussa Mané, commerçant à Daloa, musulman, commerçant sénégalais influent grâce à ses nombreux clients. Docile. 40 ans environ. Race ouolof »[207].

Ces propositions mettent en évidence les différentes composantes de la communauté musulmane de Daloa : les originaires du cercle d'Odienné (Lancina Diaby, chef du village dioula), les Soudanais/Maliens, qualifiés de « Saracolés » [Soninké] ou de « Bambara ». et un commerçant sénégalais, Moussa Mané. On notera que, quel que soit le classement ethnique administratif, Balo, Diaby et Sylla portent des noms d'origine Soninké.

204. P. Kipré, 1981, thèse de doctorat d'État, t. 1 : 215-218, cit. par L. Fofana, 2007 : 52. Voir aussi P. Kipré, 1985, t. 1 : 145, qui signale l'arrivée de Baba Diabi à Daloa en 1908.
205. JOCI, 1911 : 12-13.
206. ANCI, XIII-43-68/582, Le Lieutenant chef de poste, Daloa, 5 décembre 1912.
207. ANCI, *Ibid.*

1916 :

Sur la suite donnée à ces propositions de nominations, nous savons que Sulayman Sylla fut effectivement désigné et resta assesseur suppléant pendant trois ou quatre ans puisque, « ayant quitté le cercle », il est remplacé, en 1916, en la même qualité d'assesseur suppléant au Tribunal de cercle, par Bouré Sar, l'un de ces commerçants sénégalais de la place, signalé plus haut.

Pour le Tribunal de subdivision (ex-province), les propositions de décembre 1912 ont également été suivies, mais elles ont mal tourné :

Quatre ans plus tard, en 1916, « sont nommés […] en qualité d'assesseurs suppléants le nommé Bara Taraoré, de statut musulman, en remplacement du nommé Moussa Mané, de statut musulman, sous le coup d'une instruction judiciaire, le nommé Moussa Diakité, de statut musulman, en remplacement du nommé Lancina Diaby, de statut musulman incarcéré »[208]. Nous ignorons la nature des délits imputés à ces deux assesseurs, pourtant qualifiés, tous les deux, de « dociles » fin 1912.

1917 :

En 1917, on retrouve encore deux des membres proposés en décembre 1912, Konandiké Balo et Bouré Sar, reconduits comme assesseurs suppléants au Tribunal de cercle.

Au Tribunal de subdivision, Bala Taraoré, qui avait été nommé suppléant en 1916, passe assesseur titulaire en 1917.

Moussa Diakité, le remplaçant de Lancina Diaby, est reconduit assesseur suppléant en 1917[209].

1919 :

En 1919, « Bouré Sar, originaire de Saint-Louis » (nommé en 1916) est remplacé par Diabi Doukouré, en qualité d'assesseur suppléant au Tribunal de cercle[210].

1920 :

En 1920, « sont nommés membres près le Tribunal de subdivision de Daloa, en qualité d'assesseurs suppléants,

Dougba Taraoré, de statut musulman

Bema Cissé, de statut musulman.

En remplacement de Moussa Diakité et Moussa Diaby, de même statut, condamnés le 21 octobre 1920 par le tribunal de cercle de Daloa »[211]

Moussa Diakité, le remplaçant de Lancina Diaby en 1916, reconduit en 1917, est donc, à son tour, poursuivi. Un autre Diabi, en la personne de ce Moussa Diaby, fait une apparition fugitive et est, lui aussi, condamné.

Il semble, en tous cas, qu'à Daloa, les assesseurs « de statut musulman » soient assez fréquemment exposés à des poursuites en ces années là, mais nous n'en connaissons pas les motifs. Une attitude jugée insolente peut suffire, comme nous le verrons plus loin.

208. *JOCI,* 1916 : 93.
209. *JOCI,* 1917 : 302.
210. ANCI, XIII-43-68/582.
211. ANCI, XIII-43-68/569.

1924 :

En 1924, les dénominations institutionnelles ont changé, mais les fonctions et les noms des personnes, au Tribunal de subdivision, sont les mêmes qu'en 1920, en dépit des orthographes instables (Dougba/Douga et Bema/Dema) : « Douga Taraoré, notable bambara, et Dema Cissé, notable bambara » sont nommés assesseurs adjoints au Tribunal du 1er degré [ex-subdivision][212].

Au Tribunal du 2e degré (ex-Tribunal de cercle), sont nommés assesseurs adjoints, Kounandiké, notable bambara, et Diédy Doukouré, notable bambara »[213]. Nous retrouvons là, selon toute vraisemblance, « Konandiké Balo », proposé en 1912, et effectivement présent sur les listes de 1917 – ce qui indique une belle longévité dans la fonction. Il était classé « saracolé » en 1912, le voici devenu « bambara ».

Les noms livrés par les listes des tribunaux recoupent ceux indiqués par Gonnin et Zunon Gnobo dans leur article sur le commerce à Daloa. Nous y retrouvons Bouré Sar, le Sénégalais, et Lancina Diaby, l'Odienneka, lequel est au nombre des six Diaby enregistrés comme chefs d'entreprises commerciales à Daloa en 1933. La surveillance de l'Administration reste constante, au point d'envoyer à plusieurs reprises ses auxiliaires judiciaires sur le banc des justiciables tel Lancina Diaby lui-même autour de 1916.

L'arrivée des Sénégalais dans la ville, dès les années 1910, avait créé une concurrence avec les dioula, mais l'avantage est resté aux originaires du Nord, et plus spécifiquement à ceux du pays d'Odienné. Parmi ces commerçants venus d'Odienné, les Diabi, auxquels la puissance de leurs liens d'affaires avec les villes du Nord-Ouest dans le commerce de la cola donnait un avantage décisif, vont occuper une position prééminente dans le monde des commerçants musulmans de Daloa. Nous allons y revenir.

Les témoignages oraux

Sur cette hégémonie des Odienneka et, plus particulièrement, de la famille Diabi à Daloa, nous devons à un témoin, El-Hadj Salif Doukouré, une personnalité musulmane de Toumodi qui avait fait ses études coraniques à Daloa avant 1925, des souvenirs qui corroborent les données administratives :

> « On comptait beaucoup de musulmans, de toutes origines, à Daloa : des Wolof, des Peul, des Sarakolé, des Maures. Mais les plus nombreux étaient les gens d'Odienné, c'est-à-dire de ceux qui étaient originaires du cercle d'Odienné, et plus particulièrement des trois villes musulmanes par excellence de cette région : Samatiguila, Tiémé et Odienné.
> Les gens d'Odienné avaient acquis une telle influence que les imams de Daloa étaient choisis parmi eux, plus spécialement dans la famille Diabi. Le premier imam de la ville s'appelait Vakaba Diabi. À Vakaba Diabi succéda Vamoussa Diabi, son frère »[214].

212. *JOCI*, 1924 : 443.
213. *JOCI*, *ibid.*
214. Entretien avec El-Hadj Salif Doukouré, Abidjan-Treichville, 14 juin 1969.

Après l'indépendance, un autre Diabi, Nifa Diabi, « commerçant-transporteur, installé à Daloa, possédait un "véritable empire économique" ». C'était une des plus importantes fortunes de la Côte d'Ivoire[215].

Le témoignage d'El-Hadj Idryssa Seynou, complète la composition de la communauté musulmane de Daloa peu avant la Première Guerre mondiale. Au début de sa carrière, El-Hadj Idryssa Seynou était dioula. Il achetait les colas à Sinfra, Daloa et Gagnoa et il voyageait beaucoup : « À Daloa, les musulmans étaient essentiellement des dioula, originaires d'un peu toutes les ethnies d'Afrique de l'Ouest : les Haoussa, les Bobo, les Marka étaient relativement nombreux. À Daloa, il y avait alors sept Mossi » – lui-même se rangeant dans ce groupe[216].

Les Diabi/Diaby[217]

Comme nous venons de l'observer, le nom des Diabi/Diaby revient de façon constante dans les sources des années 1910 et 1920. La famille Diabi, originaire de Tiémé et Samatiguila et influente à Odienné, tient, de façon continue, la première place, à la tête des entreprises dioula de la ville. Il y a une sorte d'« empire Diabi » réticulaire qui, au-delà de la seule ville de Daloa, couvre le monde dioula du Nord-Ouest et de l'Ouest ivoirien, et qui va s'étendre jusqu'à Bouaké et Abidjan – un « empire » qui mériterait une étude particulière.

L'un des plus anciens Diabi à apparaître dans les sources se nomme Baba Diabi, sur lequel P. Kipré apporte quelques précisions : « à Daloa, c'est en 1908 que Baba Diabi, originaire de Samatiguila, s'installe. Il est colporteur et s'adresse à Zokou Gbeuli[218] pour obtenir un lopin de terre[219]. En l'espace de trois ans, le campement de Diabi a pris de l'importance ; il entretient des rapports cordiaux avec Gbeuli, mais aussi avec le chef du poste militaire : dès 1910, Baba Diabi est nommé "chef du village dioula" »[220]. En 1911, il est nommé assesseur titulaire (« de statut musulman ») au Tribunal de province, comme il est indiqué dans les listes du *JOCI* (voir ci-dessus). On doit souligner cette qualité d'assesseur titulaire alors que la plupart des autres personnes nommées le sont comme assesseurs suppléants ou adjoints.

En décembre 1912, Lancina Diaby vient sur le devant de la scène. Il est devenu chef du village dioula et il est proposé par le chef de poste de Daloa, comme co-président (musulman) du Tribunal de province de Daloa, avec le commentaire élogieux que nous avons cité. En outre, il parle et écrit le français, ce qui est rare. Il est incarcéré vers 1916[221], pour des raisons inconnues, et il fera ensuite une carrière commerciale remarquable dont nous reparlerons.

215. N. Ouattara, 1992 : 112. Nifa Diabi est décédé en 1987 à l'âge de soixante ans » (*ibid.*).
216. Entretien avec El-Hadj Idryssa Seynou, Abidjan-Treichville, 13 mars 1969.
217. Les deux orthographes sont utilisées dans les sources et les travaux des chercheurs. Nous reproduisons leurs usages. La forme « Diaby » a plutôt été consacrée par l'état civil francisé.
218. Zokou Gbeuli (ou Gbeli) est l'homme fort du pays. Son nom fait partie de l'histoire de Daloa.
219. On notera l'importance des liens contractuels qui s'établissent entre les détenteurs du sol et les nouveaux venus. Nulle part, les migrants dioula ne peuvent déroger à ces règles qui conditionnent la sécurité de leur installation. C'est aussi autour de ces conventions que peuvent se nouer des liens entre musulmans et habitants du pays.
220. P. Kipré, 1981, thèse de doctorat d'État, t. 1 : 215-218, cit. par L. Fofana, 2007 : 52.
221. Voir le Journal officiel de la Côte d'Ivoire, 1916 : 93.

En 1914, on l'a vu, une fiche de renseignements enregistre le nom de « Lagui Diaby », « né à Sambatiguila [Samatiguila] en 1865 environ »[222]. Son père et son maître étaient de Samatiguila. Comme on l'a dit, c'est surtout un commerçant, de « secte inconnue ». Son père, Aliman Satifa était marabout à Samatiguila. Il a eu, lui-même, pour maître « Mamady Saranoro Diaby, marabout de Sambatiguila ». Il était à Samatiguila « au moment de notre arrivée », où il « était cultivateur ».

Aussitôt après la Première Guerre mondiale, une lutte d'influence très vive oppose les Diabi de Daloa aux Soudanais et aux Sénégalais de la ville, et semble-t-il, les Diabi eux-mêmes entre eux. Un rapport circonstancié de l'administrateur, en 1919, montre les tensions et les compétitions qui traversent la colonie musulmane de la cité, en même temps que les rumeurs alarmistes entretenues par les autorités :

> « À Daloa…, les Dioulas ont demandé que leur chef Bouré Sar soit relevé de ses fonctions. Ils basaient leur demande sur ce qu'il est originaire des Quatre communes[223]. Je n'ai donc pas cru devoir m'y refuser, quoique je n'ignorais point que là n'était pas le vrai motif […][224]. Le village dioula est, en effet, divisé en deux clans, celui des Diaby, le plus puissant, originaire d'Odienné, et celui des autres Soudanais. Lors des difficultés qu'eut mon prédécesseur […] le clan Diaby lui fit constamment opposition. Jusqu'en 1917, le village dioula fut commandé par un Diaby qui fut révoqué par M. l'Administrateur en chef Hostains[225]. Les Diaby, originaires […] d'Odienné, reçoivent des instructions des marabouts de Samatiguila, la ville sainte de Haute Côte d'Ivoire. Récemment, M. le chef de subdivision de Gagnoa m'a signalé que les Diaby de sa subdivision avaient été invités par ceux de Daloa à cesser leurs affaires et à rejoindre Samatiguila. Les Diaby de Daloa interrogés l'un après l'autre ont nié : l'un d'eux a même été l'objet d'une sanction disciplinaire pour insolence. Le clan Diaby, qui tient le commerce local, a cessé, dès qu'il lui fut donné connaissance de la circulaire relative à la répression de la spéculation, d'apporter au marché certains produits dont les Dioulas sont à peu près les seuls vendeurs (savon indigène, sel en barre, pagnes indigènes, etc.) ou revendeurs (riz en particulier) »[226].

On fera la part des rumeurs et des fantasmes administratifs habituels quant à ces « instructions » censées venir de Samatiguila ou de Daloa.

En 1926, Lancina Diaby se manifeste à nouveau et adresse au gouverneur une

222. ANS, 5 G 64, fol. 90, pp. 2 et 3. Cercle du Haut-Sassandra, Daloa, fiche de renseignements double ouverte le 29 mars 1914 aux deux noms de Amadou Bâ, dit Fila Karamoro, et de Lagui Diaby.

223. Bouré Sar était, en effet, originaire de Saint-Louis du Sénégal, l'une des « Quatre communes ». À ce titre, il était citoyen français et échappait donc au régime ordinaire de l'indigénat. Il est nommé par Gonnin et Zunon Gnobo parmi les négociants de la place installés entre 1914 et 1917 (*Op. cit.* : 170).

224. En même temps (1919), Diabi Doukouré « est nommé assesseur suppléant musulman près le tribunal de cercle de Daloa », « en remplacement de Bouré Sar, originaire de Saint-Louis » (ANCI, XIII-43-68/582). Bouré Sar occupait cette fonction depuis 1916 (*JOCI*, 1916 : 93).

225. Il s'agissait précisément de Lancina Diaby.

226. ANCI, X-35-25 // 1 EE 172, cercle du Haut-Sassandra, Rapport trimestriel : 3e trimestre 1919.

demande d'autorisation d'ouverture d'école coranique[227]. Mais son image auprès de l'Administration s'est fortement dégradée entre temps. En raison du « dossier chargé »[228] et du « mauvais esprit » du demandeur[229], et malgré l'avis favorable de l'administrateur en poste (« la situation de fait facilement contrôlable présente moins d'inconvénients que celle qui est cachée »), la requête est rejetée par Bingerville (« il serait naïf que nous accroissions son prestige »)[230]. « Il n'est point nécessaire de développer dans ce milieu ethnique, si différent des peuplades musulmanes, les prérogatives d'un personnage religieux de cette sorte », ajoute le fonctionnaire du chef-lieu, qui s'en tient là à la doctrine officielle en la matière.

C'est l'une des premières demandes d'ouverture d'école coranique à Daloa. Les péripéties qui l'accompagnent sont révélatrices de l'attitude de l'Administration qui décide, de façon discrétionnaire, du traitement des demandes d'autorisation. L'ouverture d'écoles coraniques, déclarées ou non, accompagne l'organisation d'une communauté musulmane locale. Cette ouverture permet aux parents musulmans migrants de socialiser leurs enfants conformément aux usages de leur milieu. Elle confère aussi une sorte de visibilité sociale et institutionnelle à la communauté en la personne de ses maîtres. L'administration coloniale n'est pas ignorante de l'enjeu.

Des livres en langue arabe arrivent aussi à Daloa à la même époque, en 1928, et cela constitue un indice complémentaire de la structuration d'une communauté musulmane locale. Deux destinataires sont signalés, Hassane Sallo et Morotié Diaby[231]. L'un des deux est donc encore un Diabi. Nous trouverons, à Gagnoa, la trace, en 1942, d'un « ancien chef de quartier », nommé « Moritié Diaby » (voir ci-après dans la section consacrée à Gagnoa). Rien n'indique cependant qu'il s'agisse du même personnage, même si, à dix ans de distance, un déplacement n'est pas exclu.

Nos informations sur la communauté musulmane de Daloa deviennent ensuite sporadiques. En 1932, survient un incident. Temo Karamoko, imam de la mosquée de Mankono, se rend à Daloa. L'administrateur de Mankono signale cette visite à celui de Daloa. Mais ce dernier, ou l'un de ses fonctionnaires, au lieu de le surveiller discrètement, comme il lui était demandé, donne lecture intégrale de la lettre de l'administrateur de Mankono à l'almamy et procède à son expulsion. « Temo Karamoko a cessé, depuis cet incident, toutes relations

227. Demande en date du 12 mars 1926 (ANCI, XIII-45-2/30). D'après le dossier, il semble s'agir, en fait, de la légalisation officielle d'une école déjà existante. Lancina Diaby écrit : « J'ai l'honneur de solliciter votre haute bienveillance pour établir une école coranique. Je compte avoir 12 élèves mes enfants et les enfants de mes frères. Je les enseigne sur mon vérandat [*sic*]. Monsieur le Gouverneur quand ma demande sera accueillie je serai très reconnaissant ».

228. Rappelons que, en 1916, Lancina Diaby a été incarcéré.

229. Il est probable que l'administrateur de cercle visait ce personnage lorsqu'il écrivait dans les rapports trimestriels précédents : « un musulman réunit clandestinement un certain nombre d'élèves et leur fait apprendre le Coran » (3e trimestre 1925), « J'ai signalé dans le précédent rapport […] qu'un notable dioula de Daloa réunissait clandestinement quelques élèves […] mais jusqu'à ce jour le flagrant délit n'a pu être établi, les élèves se dispersant rapidement dès l'apparition d'un agent de l'administration » (4e trimestre 1925). (ANCI, X-31-32// 1 EE 163, cercle du Haut-Sassandra, Rapports politiques trimestriels, 3e et 4e trimestres 1925).

230. Le dossier de l'affaire figure dans ANCI, XIII-45-2/30 (1926).

231. ANCI, XIII-45-2/30 (1928).

avec l'Administration ». L'affaire remonte à Bingerville qui demande des explications sur « cette grave maladresse »[232]. Cette affaire, dont nous ignorons la conclusion, fait ressurgir le rôle de Mankono parmi les villes qui, avec Odienné et Séguéla, parrainent le dispositif islamique dans cette zone, et elle montre aussi la brutalité ordinaire d'un administrateur, peu habitué, en outre, dans cette zone animiste, à traiter un almamy – qui plus est de Mankono – notable dans sa ville d'origine, avec un minimum de considération.

En 1933, Lancina Diaby refait surface. Il figure, nous l'avons dit, dans la liste des douze « entreprises commerciales dioula » à Daloa en 1933. Gonnin et Zunon Gnobo le désignent comme l'un des trois « potentats du cola » de la place (un Diarrassouba et deux Diaby), lesquels, disent-ils, font jeu égal avec les maisons syro-libanaises[233]. Six de ces douze entreprises sont tenues par des Diaby. Ce sont : Mory Diaby, Karamoko Diaby, Facery Diaby, Lancina Diaby lui-même, Karamoko Diaby (un homonyme du précédent) et Yaya Diaby[234].

Les Diaby contrôlent enfin l'imamat local selon le témoignage d'El-Hadj Salif Doukouré, qui indique les noms des deux premiers imams Vakaba Diabi et Vamoussa Diabi, son frère, sans doute au cours des années 1920.

Sur la mosquée de Daloa, Marty affirmait, en 1922, qu'il n'y en avait, ni dans la ville, ni dans tout le cercle : « le chef du village Dioula, à Daloa, a demandé jadis un emplacement, afin d'y construire une case pour y dire les prières en commun, mais il n'a jamais mis son projet à exécution »[235]. Sans doute y avait-il cependant des lieux de prières provisoires. La grande mosquée de la ville date de 1936[236], signe monumental d'une installation durable de la communauté musulmane, en un peu plus d'une génération, dans cette cité forestière.

Une filière tijani Diabi à Daloa

Dans le cadre de ces réseaux tijani, qui relient Samatiguila à Daloa, on s'arrêtera à une personnalité Diabi particulière, El-Hadj Sanoussi Diaby, une autre figure tijani de la place, dont on doit la biographie à D. Berté. Nous avons déjà évoqué, d'après cette notice, au chapitre 7, les caractéristiques de sa famille, ainsi que son rôle à Samatiguila[237]. Berté présente les circonstances de son installation à Daloa en ces termes :

« C'est à La Mecque que Sanoussi Diaby a passé son enfance et son adolescence. En 1927, suite à la disparition de son père, il décida de rentrer au pays avec sa soeur et son

232. ANCI, X-27-10. Lettre du lieutenant-gouverneur p.i. à l'administrateur de Daloa. 15 juillet 1932.
233. G. Gonnin et J. Zunon Gnobo, 1992 : 179.
234. G. Gonnin et J. Zunon Gnobo, 1992 : 187.
235. P. Marty, 1922 : 63.
236. *Villes de Côte d'Ivoire : Man, Daloa, Gagnoa*, 1962, Annexes (Daloa).
237. Rappelons le début de cette notice biographique, déjà cité : « Né en 1907 à Safany en Haute-Volta, El-Hadj Sanoussi Diaby est issu d'une lignée d'érudits. Son grand-père Abass Diaby, né à Samatiguila, était un Tijani. Il s'est initié au Mali auprès d'un maître dont on n'a pas pu avoir le nom. Abass Diaby est décédé au Mali et est enterré à Foni. C'est son nom que porte l'actuel Imam de la grande mosquée de Daloa. Son oncle, Khalil Ibrahim Diaby, dit Kourama Brahima était aussi un Tidjani. Il s'est également initié au Mali. Il fut le premier à avoir introduit la Tidjaniyya à Samatiguila et à y avoir construit une première zawiya. Aujourd'hui, cette zawiya sert de mosquée aux femmes. Son père, Yacoub Diaby, voulut s'initier jusqu'à Médine auprès de Alfa Hachim, un dignitaire de la Tidjaniyya à l'époque. Malheureusement, il ne put le faire car il décéda à La Mecque » (D. Berté, 2014 : 95-97).

frère. Après une retraite de cinq ans, Dieu lui révéla l'identité de la personne auprès de qui il était appelé à s'initier. Cet homme était le Cheick Hamaoullah. Aussi se rendit-il à Nioro en 1937, après la libération du Cheick. Il reçut son initiation et fut nommé moqaddem, et ce, en présence de Gaoussou Diallo, dignitaire de la confrérie à Daloa. Il s'installa au quartier Sokôrô où il fonda sa première zawiya en 1938. Lorsqu'il déménagea au quartier Sokoura[238] en 1941, il transforma son salon en zawiya.

Face à l'affluence des élèves surtout venus de la Haute-Volta [Burkina], il décida de créer une zawiya à seize kilomètres de Daloa, dans un campement situé à proximité de ses plantations, appelée Namatoulaye. Cette zawiya existe toujours. L'imam actuel se nomme Mahmoud Sanoussi Illy. C'est en 1962 que Sanoussi Diaby fonda, par ailleurs, la zawiya du quartier Marais, en face de l'ancien centre culturel. À sa mort, le 16 décembre 1977, avec l'accord des autorités administratives, son corps fut enterré dans sa zawiya.

Ses élèves étaient d'origines diverses. Principalement des Maliens et des Voltaïques. Tous les matins, il dispensait les enseignements théologiques à ses disciples. Le programme dispensé embrassait presque tous les domaines du cursus traditionnel (sciences coraniques, hadith, fiqh, taçawouf, sciences du langage etc.)[239].

D'après ce témoignage, Sanoussi Diaby, issu d'une famille tijani de Samatiguila, devint donc hamalliste en 1937 et développa le message de son maître à Daloa et dans un village voisin, jusqu'à sa mort en 1977.

La circulation d'écrits en arabe

Dans le chapitre 16 consacré à la diffusion des écrits en langue arabe en Côte d'Ivoire, nous avons mentionné plusieurs écrits en langue arabe découverts et saisis par l'administration du cercle du Haut-Sassandra. Nous renvoyons à ce chapitre pour une analyse détaillée. Nous ferons ici un simple rappel.

En 1912, c'est « un gri-gri attaché à un petit tabouret indigène » découvert dans une tournée, qui provoque des échanges de courrier entre Daloa, Bingerville[240] et Dakar[241]. Le Service des affaires musulmanes y voit une simple amulette sans autre intérêt.Trois pages sur quatre sont couvertes de carrés magiques. Comme nous l'avons dit, il est probable que ce talisman était destiné à un chef animiste local. L'activité commerciale des Dioula est doublée, comme nous l'avons déjà plusieurs fois souligné et constaté, par cette industrie des talismans qui leur assure respect et protection parmi les animistes. On n'y verra pas un signe d'islamisation mais une nouvelle preuve de ces échanges de service entre musulmans et populations forestières.

En 1926, une lettre circulaire, composée de trois feuillets en arabe, a été saisie à

238. Comme l'indique l'auteur, *sokoro* signifie « quartier/village ancien », *sokoura,* « nouveau quartier/village ».

239. D. Berté, 2014 : 95-97, avec une photo d'El-Hadj Sanoussi Diaby à la fin de la notice. Parmi ses sources orales, dans la liste récapitulative finale, D. Berté mentionne un entretien avec « Hadj Yssouf Diaby », le 31 mai 2009 à Daloa (quartier Marais).

240. ANS, 5 G 63, Lieutenant-Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, le 26 novembre 1912.

241. ANS, 5 G 63, Gouverneur général de l'AOF au Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire, 30 décembre 1912. C'est une minute manuscrite. Le document est signé : « W. Ponty ».

Daloa[242], sans que le lieu ni les circonstances ne soient précisés. Il s'agit d'un document du type « Lettre de La Mecque », destiné, cette fois, aux musulmans. Ce genre de lettre moralisatrice invite les musulmans à se repentir et à accomplir de bonnes actions et des récitations coraniques pour éviter des malheurs plus grands.

Nous ignorons l'étendue de la diffusion de celle-ci et la qualité de ses destinataires. Du moins est-ce la preuve qu'il y avait, à Daloa, dans la seconde moitié des années 1920, parmi les marchands dioula et leurs karamokos, des arabisants qui pouvaient écrire et lire l'arabe. Apparemment, ce n'était pas le cas des deux personnages religieux enregistrés par les fiches de renseignements, une douzaine d'années plus tôt, en 1914. Ni Amadou Bâ, dit Fila Karamoro, ni Lagui Diaby, n'avaient, selon les observations administratives, un niveau d'arabe suffisant.

Vavoua, Issia

Vavoua et Issia sont deux centres de moindre importance, le premier à 50 kilomètres au nord, et le second à 50 kilomètres au sud de Daloa.

Vavoua

Vavoua, qui est à mi-chemin entre Séguéla et Daloa, se situe à la limite de la forêt et de la savane (celle du « V baoulé », qui représente une indentation assez profonde dans la zone forestière au centre du pays). La région de Vavoua est aussi une région de marge entre les Bété au sud et les Gouro au nord. C'est, entre les deux, une zone de faiblesse démographique[243].

Lors de la conquête française, Vavoua fut un endroit stratégique important, au milieu d'un environnement en complète révolte. À peine le poste construit (janvier 1909), la région se souleva : « le 15 mai 1909, 25 Dioula sont massacrés sur la route de Vavoua à Séguéla, neuf autres le 20 mai sur la route de Vavoua à Daloa. Le 9 juin, six tirailleurs sont tués à Déma »[244]. Les Dioula, souvent considérés comme des auxiliaires du pouvoir colonial, furent ainsi des victimes collatérales du soulèvement. La région fut alors entièrement évacuée par les troupes coloniales. Les opérations de reconquête commencèrent fin juin 1911 et allaient durer plusieurs années[245]. Du fait de la soumission rapide des Kouya du secteur[246], le poste de Vavoua joua un rôle important de base d'appui face au pays Gouro soulevé.

Il en fut de même pour l'occupation de l'espace défini comme la « Région militaire du Haut-Sassandra », qui fut effectuée à partir de Vavoua en progressant vers le sud : « Vavoua […], entre le pays Gouro et le pays Bété plus longtemps insoumis, a logiquement tenu une place importante dans les premières ébauches de quadrillage du Centre-ouest ivoirien »[247].

242. ANCI, X-31-32, cercle du Haut-Sassandra, Rapport politique, 4e trimestre 1926.
243. B. Prady, 1983: 37.
244. *Op. cit.* : 35.
245. Il faut attendre janvier 1915 pour que le secteur soit considéré comme « entièrement pacifié » (*Ibid.*).
246. « Dès juillet 1911, "le marché de Vavoua est définitivement établi et les villages les plus rapprochés, Séboafla, Gatifla et Bouhilafla, nous sont acquis". » (*Ibid.* L'auteur cite le rapport mensuel de juillet 1911 du poste de Vavoua).
247. *Op. cit.* : 36.

Les premiers administrateurs considéraient Vavoua comme une position carrefour de premier plan[248]. On imaginait alors d'en faire le point de croisement entre un axe sud-nord (Sassandra, Soubré, Issia, Daloa, Séguéla) et un axe est-ouest (Bouaké-Guinée)[249]. Mais Vavoua, d'abord concurrent potentiel de Daloa, périclita. Le poste administratif est deux fois supprimé et réouvert entre 1921 et 1930, puis à nouveau fermé en 1937, jusqu'en 1950[250].

Alors que la reconquête s'achève, l'Administration s'inquiète d'une exploitation « sauvage » du caoutchouc local par des immigrants venus massivement de Gold Coast. En 1912, l'administrateur se plaint « des Achantis qui pénètrent dans toutes les régions […]. C'est ainsi qu'on en trouve 80 à Daloa, 110 à Issia, 350 à Vavoua, 250 à Bouaflé, 120 à Sinfra, 150 à Oumé, soit 1 060 environ dans tout le cercle. Cette pénétration intensive témoigne certainement que la région est riche en caoutchouc et qu'il y a lieu de prendre des mesures pour que ces richesses ne tarissent pas en quelques années par la coupe radicale des lianes et des arbres »[251]. En 1913, il observe que « de nombreuses maisons de commerce ont installé des représentants indigènes à Vavoua, pendant que les représentants européens s'installant sur le Sassandra, à cheval sur les deux cercles, se disputent l'achat du caoutchouc récolté par plus de 500 Fantis »[252]. Les originaires de Gold Coast sont alors en concurrence directe avec les Dioula. Après la Première Guerre mondiale, en raison du rendement devenu trop faible dans les régions fortement sollicitées et de la baisse des cours mondiaux, cette exploitation des lianes de caoutchouc cesse brusquement[253]. Nous retrouverons les problèmes posés par cette cette prospection du caoutchouc dans les régions à l'est du Bandama, notamment dans le Baoulé et l'Indénié. Dans cette affaire, malgré la proximité de Séguéla, qui n'est qu'à cent kilomètres plus au nord, les commerçants dioula ont été totalement mis hors circuit.

Le dernier phénomène marquant cette zone est l'arrivée de nouveaux courants d'immigration puissants qui profitent de la faiblesse démographique autant que du caractère de frontière ethnique de la région pour venir occuper des terres. Les premiers immigrants sont des Baoulé (fin des années 1940 – début des années 1950). Cette immigration Baoulé est rapidement supplantée par l'immigration Mossi, qui se développe entre 1951 et 1954[254]. Aucun de ces deux groupes n'est islamisé.

Dans ces conditions,Vavoua et le pays environnant ne réservent pas une place particulière au commerce dioula. Celui-ci s'organise plus au sud à Daloa et Gagnoa. Sans parler des morts de 1909 qui ont dû créer un effet de dissuasion temporaire, les Dioula considèrent plutôt Vavoua comme une simple étape sur la route de Séguéla à Daloa. Dès lors, on ne peut s'attendre à y trouver une forte implantation musulmane.

248. *Op. cit.* : 32. L'auteur cite les rapports politiques mensuels de juillet et septembre 1913, et avril 1914 du cercle du Haut-Sassandra.
249. *Ibid.*
250. *Op. cit.* : 39.
251. Rapport du commandant du cercle du Haut-Sassandra et du Pays Gouro, Ier février 1912, dans B. Prady, 1983 : 36.
252. Rapport du commandant de cercle du Haut-Sassandra…, mai 1913, dans B. Prady, *ibid*.
253. B. Prady, *ibid*., qui cite le rapport sur la situation économique de la subdivision de Vavoua, 1er semestre 1919.
254. B. Prady, *op. cit.* : 40 et 51.

Une fiche de 1913 est la plus ancienne et seule trace écrite que nous ayons trouvée de la présence d'une personnalité musulmane nommément désignée à Vavoua.

Il s'agit de Karamoko Oulé[255], « né à Odienné vers 1850 ». « Son père Fodé Sankali était marabout d'Odienné ». Sa famille est dite originaire du Wassoulou[256]. Lui-même est qualifié de « Bambara ». À la question sur sa « secte », il est répondu « musulman ».

Karamoko Oulé a eu pour maître « Sidiky Koné, marabout d'Odienné ». Il résidait « à Odienné lors de notre occupation ». « A été plus tard à Issia qu'il a quitté vers mars 1913 ». Il a alors rejoint Vavoua, où il est donc, à ce moment-là, un résident très nouveau.

Il a une « aisance ordinaire. Fait du commerce des bœufs ». Il « n'enseigne pas ». Il reçoit « des cadeaux en échange de talismans ». « Situation et influence modeste. Peu connu au dehors ». Son « attitude » est jugée « correcte ». Le « chef de Bataillon commandant le cercle » (nom illisible) qui signe la fiche conclut : « Valeur morale : Rien à lui reprocher jusqu'à présent ».

« C'est un marabout au service des fétichistes, sans plus », conclut, de façon abrupte Marty, qui a repris le contenu de cette fiche de 1913 pour son ouvrage, et fait sans doute là allusion à son activité de pourvoyeur de talismans[257].

Cette biographie confirme l'intérêt des Odienneka pour cette région et elle souligne à nouveau, à travers ce cas individuel et d'autres, le lien entre la descente vers le sud et la conquête française. On retrouve aussi le rôle de « produits d'appel » que jouent les talismans.

Si l'on consulte les listes de membres du tribunal, il y a, en 1914, un « notable suppléant » de statut musulman, nommé « Gaousou », au Tribunal de subdivision de Vavoua. En 1915, il est question de « Nancry Barayoro en remplacement de Taraoré ayant quitté le cercle ». En 1924, deux « notables bambara de statut musulman » sont nommés assesseurs adjoints, soit 2 musulmans sur 10 : Lassana Taraoré et Bandiougou Silla.

Marty, pour sa part, note « dans la subdivision de Vavoua, une dizaine de boutiquiers sénégalais et une centaine de Soudanais de toute provenance ; de plus, 3 000 musulmans étrangers traversent annuellement le secteur »[258]. Ainsi est bien soulignée la fonction prédominante de lieu de passage, et non d'implantation durable, que représente alors Vavoua pour les Dioula. Quant aux « boutiquiers sénégalais », ils ne sont pas représentés dans les listes des tribunaux des années 1910-1920.

Issia

Avec Issia, nous effectuons une descente vers le sud de cent kilomètres. Issia se trouve, en effet, à une cinquantaine de kilomètres au sud de Daloa, sur une route de Gagnoa. En 1922, Marty recense, dans la subdivision d'Issia, « deux commerçants sénégalais et environ 450 à 500 Soudanais » [259]. C'est aussi une ville-étape, en pays Bété. Le

255. ANS, 5 G 64, cercle du Haut-Sassandra, fiche de renseignements ouverte le 1er juillet 1913 au nom de Karamoko Oulé.

256. Le Wassoulou est une région qui recoupe le Mali, la Guinée et la Côte d'Ivoire actuels et où vit une population d'origine peul, mais linguistiquement passée au bambara.

257. P. Marty, 1922 : 63.

258. P. Marty, 1922 : 60.

259. P. Marty, 1922: 61.

nombre important de Soudanais est le signe d'une activité marchande soutenue. D'après les rapports économiques de 1919, A. Picciola en donne la description suivante : « les Dyula apportent à Issia […] des pagnes du pays Guro, des vivres et des arachides […]. À Issia, ils échangent leurs marchandises contre la cola […] qu'ils vont revendre à Daloa […]. Plus au sud, dans la région de Divo, c'est exclusivement la noix de cola qui est l'objet de leur trafic »[260].

La liste des membres des tribunaux nous livre quelques de noms.

En 1911, le Tribunal de province (subdivision) d'Issia compte 1 assesseur titulaire musulman sur 2 : Doudougou Moussa, et 3 suppléants sur 7 : Aligui Cissé, Mamadi Koné et Diolibouya Keita[261].

En 1913, il est question de « deux Dioulas de statut musulman » exerçant les fonctions de « juges du tribunal indigène » – sans doute une juridiction de proximité. Ce sont Doudougou Moussa, déjà nommé en 1911, et présenté comme âgé de 48 ans environ et chef du village dioula d'Issia, et Mamady Aloué. Sur ce dernier, on en sait un peu plus grâce à un signalement du chef de poste : « Mamady Aloué, originaire du Haut-Sénégal-Niger », est alors âgé de « 42 ans environ ». C'est un « commerçant (patente de 5e classe) »[262]. Selon les termes du rapport, il connaît un peu le français, paraît influent et se montre très correct à l'égard du poste[263].

En 1914, le tribunal de subdivision d'Issia comporte un « notable suppléant de statut musulman », Bakary Sidibé. En 1917, il y a 2 assesseurs suppléants musulmans sur 5 : Samba Bâ, en remplacement de Gouadouté Moussa « qui a quitté la subdivision », et Lamine Doumbia « en remplacement de Mamadou Koné décédé ». Ce dernier est peut-être le même que le « Mamadi Koné » de 1911.

En 1924, dans le même tribunal, renommé Tribunal du 1er degré, on compte 4 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Samba, « chef de village toucouleur » (peut-être le même que Samba Bâ nommé en 1917), Lamine Doumbia, « notable toucouleur » (déjà nommé sept ans plus tôt), Va Karaston, « notable dioula » et Vanianga Soumahoro, « notable bambara ».

On peut remarquer la longévité dans le poste de Lamine Doumbia (nommé en 1917 et 1924), peut-être aussi celle de Samba (Bâ) si c'est bien le même (en 1917 et 1924 également) et la présence des Toucouleur (Haal Pulaaren). Il est ainsi question d'un village toucouleur à Issia en 1924, et il est probable que Sidibé, en 1914, Samba Bâ, en 1917, étaient aussi, comme Samba en 1924, des Haal Pulaaren. Par contre, Lamine Doumbia, classé toucouleur, porte un diamu Manding/Malinké. Ces Toucouleur sont, en tous cas, le signe d'une présence sénégalaise active, comme nous en avons déjà trouvé les traces, à plusieurs reprises, dans la région. Il n'y a cependant, pas plus à Issia qu'à

260. A. Picciola, 1973 : 255. Divo est loin d'Issia, à 175 kilomètres vers le sud-est, au-delà de Gagnoa.
261. *JOCI*, 1911 : 12-13.
262. La patente est un impôt direct annuel acquittable par un certain nombre d'entreprises privées, notamment les commerçants. Le nombre de classes varie selon les réglementations prises par chaque colonie. À titre d'exemple, au Bénin, en 1890, il y avait quatre classes de patente prévues pour les commerçants : 1re classe : 400 francs ; 2e classe : 200 francs ; 3e classe : 150 francs ; 4e classe : 50 francs (H. d'Almeida-Topor, 1995, vol. 1 : 108).
263. ANCI, XIII-43-68/582. Issia, 30 janvier 1913.

Vavoua, aucun assesseur titulaire musulman, ce qui souligne la modestie de la représentation musulmane dans ces deux localités.

Les archives nous livrent, par ailleurs, un document qui jette un bref éclairage sur les relations sociales nouées entre les recrues africaines des troupes coloniales et les autochtones dans cette zone de « pacification » récente. Il s'agit, en effet, d'une liste des conventions de mariage passées « entre indigènes » pendant le quatrième trimestre 1914 et enregistrées par le poste d'Issia[264]. Ce sont, en l'occurrence, des mariages entre femmes du pays et « tirailleurs sénégalais ».

Cette étiquette de « Sénégalais » pour qualifier les troupes en stationnement est trompeuse. Les huit soldats nommés appartiennent tous au 3e Régiment de Tirailleurs sénégalais stationné à Issia à cette date (des mouvements militaires sont toujours en cours dans la région). En fait, ils sont tous désignés dans ce bordereau comme « Bambara », et ce sont donc des « Soudanais »/ Maliens. Les cinq premiers de la liste sont des soldats de 2e classe. Le nom des femmes épousées est, lui, absent.

« Date de présentation de l'écrit	Nom du mari
7 octobre 1914	Kiessery Diomandé
8 octobre	Manfi Kamara
8 octobre	Mamady Diallo
7 octobre	Morissima Kamara
8 octobre	Moussa Taraolé
10 octobre	Bala Taraoré, caporal
31 octobre	Koli Keïta, 1re classe
5 novembre	Tiena Taraolé, sergent »

La liste récapitulative précise également la religion des maris : tous sont désignés comme « fétichistes », sauf le dernier, « bambara » lui aussi, qui est sergent, le plus gradé du groupe, et musulman. Même ceux qui portent des prénoms d'origine islamique (comme Mamady et Moussa) sont désignés comme « fétichistes ».

Les soldats de ces régiments font mettre par écrit et homologuer leurs conventions par le chef de poste. Ce sont, au demeurant, de simples conventions mises en forme administrative, et non des actes de mariage selon la loi française. Ces « mariages indigènes », contractés selon les règles coutumières, pouvaient être dissous selon les mêmes règles, notamment lorsque le tirailleur était envoyé sur d'autres théâtres d'opération. On n'en sait donc pas plus sur la durée de ces unions, et encore moins sur leur enracinement éventuel dans le pays. On en retiendra qu'un « tirailleur sénégalais » n'est, souvent, ni sénégalais, ni musulman.

En manière de bilan pour le cercle du Haut-Sassandra, nous allons utiliser les données chiffrées reproduites par Denise Paulme. Cette dernière cite les statistiques du rapport politique du cercle de Daloa pour l'année 1956, les présente en forme de tableau et les commente[265].

264. ANCI, XIII-43-68/582.
265. D. Paulme, 1962 : 9-10.

Il en ressort que les 5/6e de la population seraient demeurés fidèles à leurs cultes ancestraux et que les musulmans, peu nombreux (à peine plus d'un dixième du total : 12 676 sur 118 522 habitants), sont concentrés dans les centres urbains, et notamment à Daloa, où ils forment la moitié de la population (8 000 sur un total de 17 460). « Ce sont tous, écrit D. Paulme, des immigrés récents – Daloa n'est devenu un centre important que depuis la Deuxième guerre mondiale[266] : Dioula ou Malinké venus du nord, leur rôle politique est grand, ils sont courtiers, commerçants, transporteurs, possèdent de vastes plantations ».

Pour la subdivision d'Issia, il y a, d'après ces statistiques du cercle, 3 000 musulmans sur 38 743 habitants, et pour celle de Vavoua, 1 476 sur 22 274 habitants – soit, dans les deux cas, moins et beaucoup moins d'un dixième de la population. Aucune conversion n'est signalée chez les Bété. Du côté chrétien, le bilan est encore plus modeste, avec 2 755 catholiques et 597 protestants pour tout le cercle à cette époque. C'est dire à quel point, à l'approche de l'indépendance, les religions monothéistes, restées exogènes, ont peu mordu sur les populations.

Gagnoa

Bien qu'elle ait été rattachée en 1916 au cercle du Bas-Sassandra, la ville de Gagnoa fait partie du même espace culturel et économique que Daloa. C'est pourquoi nous lui consacrons une place particulière, en quelque sorte charnière, entre les deux cercles du Haut- et du Bas-Sassandra de l'époque. Articulé autour des trois pôles de communication que représentent les villes de Daloa, Soubré et Gagnoa, le pays Bété forme un « grand groupement économique naturel » comme l'exprimeront très clairement les autorités coloniales dans les années 1930[267].

Après une conquête brutale qui se développe au commencement des années 1910, le poste français de Gagnoa est créé au début de 1912. La route de Gagnoa à Sassandra est construite en 1917, et celle de Gagnoa à Daloa en 1918. Comme Daloa, Gagnoa, située à 145 kilomètres au sud-est de celle-ci, est une ville-étape. Son essor n'est pas antérieur à la Première Guerre mondiale, et nous retrouvons ici la périodisation générale proposée par Kipré.

On constate, à Gagnoa également, une prédominance des originaires d'Odienné, les Odienneka, notamment à propos de la fonction d'imam. Barbara Lewis, qui a étudié les entreprises de transport à Gagnoa à la fin des années 1960 et montré la puissance du syndicat des transporteurs ivoirien en relation avec les réseaux marchands dioula, souligne le poids que détiennent les ressortissants d'Odienné : « The Dioula of Gagnoa had, since they first settled in the town, been led in worship by an imam from Odienné. The Odiennes in Gagnoa had been the most numerous among the first immigrants and had naturally taken over the leadership of the Muslim community »[268]. Elle observe aussi que les originaires d'Odienné, de Touba, de Bougouni et de Sikasso ne sont pas mélangés dans le dioulabougou, le village dioula, de Gagnoa et vivent alors dans des sous-quar-

266. La montée en puissance de Daloa est cependant antérieure à la Seconde Guerre mondiale.
267. J.-P. Dozon, 1985 : 270 et 304.
268. B. Lewis, 1970 : 314.

tiers spécifiques[269]. Cette prédominance des originaires d'Odienné devait susciter des rivalités et des oppositions entre les sous-quartiers. Il y eut ainsi, en 1934, puis à nouveau en 1956, un affrontement pour la direction de la communauté musulmane entre les gens d'Odienné et ceux du Ouorodougou[270]. Nous y reviendrons.

Nous n'avons pas, pour Gagnoa, de fiches de renseignements, au point que Marty ne lui consacre que deux lignes : « dans la subdivision de Gagna [*sic* : lire Gagnoa] […] on ne rencontre plus qu'une centaine de musulmans soudanais »[271].

Nous trouvons cependant d'autres ressources dans les archives. À propos des dioula de Gagnoa, l'administrateur du cercle, en 1920, donne les renseignements suivants :

> « Ces derniers originaires de la Guinée française et de la région d'Odienné sont assez nombreux à Gagnoa ; on y compte aussi deux Sénégalais intéressants qui y possèdent des boutiques et paient patente »[272].

Le chef du dioulabougou de Gagnoa se nomme alors Karamoko Koné. Dès 1914, il était assesseur titulaire au tribunal du 1er degré de Gagnoa, fonctions qu'il occupe encore en 1924[273].

Grâce à un « Bulletin de renseignements politiques » du cercle du Bas-Sassandra daté de 1924, nous disposons de quelques informations sur lui : c'est un originaire de la ville d'Odienné, alors âgé de 50 ans, qui a deux femmes et deux enfants. Il « vit du commerce des colas très lucratif », ce qui l'amène à voyager assez souvent (« jusqu'à Dimbokro »). Parlant de son influence locale, l'administrateur ajoute qu'il est « très considéré par ses congénères »[274]. Il ne parle pas français, mais ses rapports avec les autorités sont bons, au point que, deux ans auparavant, l'administrateur du cercle [Bas-Sassandra] a jugé utile de « lui adresser une pièce de percale comme "cadeau politique" »[275].

Il est aussi question d'un Diabi : Té Diaby, assesseur adjoint au tribunal de 1er degré de Gagnoa en 1924, originaire d'Odienné comme Karamoko Koné, il vit aussi, comme lui, du « commerce très lucratif des colas », et pousse pour ce commerce « jusqu'à Dimbokro »[276].

Le même Bulletin de renseignements mentionne un assesseur adjoint au Tribunal du 1er degré de Gagnoa, du nom de Bakari Sidibé, originaire de Beyla (Guinée), qualifié de Toucouleur, et alors âgé de 50 ans. Il a trois femmes et douze enfants. Il « s'est enrichi dans le commerce des colas » et « est allé jusqu'à Dakar en 1924 pour vendre des colas ».

269. *Op. cit.* : 121-130.
270. *Op. cit.* : 330.
271. P. Marty, 1922 : 61.
272. ANCI, X-30-2//1 EE 175, administrateur du cercle du Bas-Sassandra au gouverneur de Côte d'Ivoire, 20 octobre 1920.
273. *JOCI,* 1914 : 144, et 1924 : 442. Sa fonction a changé entre temps : il n'est plus qu'assesseur-adjoint au tribunal de 1er degré de Gagnoa.
274. ANCI, XIV-47-5/13, 1924.
275. ANCI, XIV-47-5/13, 1924, télégramme de l'administrateur du cercle du Bas-Sassandra au chef de subdivision de Gagnoa.
276. ANCI, XIV-47-5/13, 1924.

Il est « considéré par ses congénères », parle un peu le français et a une « bonne attitude à l'égard de l'autorité »[277].

Ces trois personnalités locales distinguées par le Bulletin de Renseignements politiques de 1924[278] sont alors assesseurs adjoints (de statut musulman) au Tribunal du 1er degré de Gagnoa. On retrouve ici le lien entre la position de notable (chef de village, riche commerçant) et l'appartenance à l'instance judiciaire coloniale.

Les rapports trimestriels de l'époque ne signalent aucune activité religieuse particulière : « Au point de vue musulman aucun fait saillant à signaler. Les Soudanais et Sénégalais s'occupent d'ailleurs plus de commerce et d'agriculture que de religion »[279] ; « toujours pas de prosélytisme chez les musulmans »[280]. Ces propos sont surtout destinés à rassurer le chef-lieu. C'est une rhétorique administrative formelle et convenue dont on ne peut tirer aucune information précise, ni dans un sens ni dans l'autre. En fait, un autre indicateur témoigne de l'existence d'une « activité religieuse ». Il s'agit de la circulation de livres en langue arabe.

Livres en langue arabe

Dans le chapitre 16, nous avons analysé les arrivages de livres en langue arabe enregistrés à Assinie et Grand-Bassam, les deux points de réception principaux de la Colonie. Mais il y avait aussi des arrivages analogues par d'autres ports. Sassandra était du nombre. De Sassandra, la distribution se faisait vers l'intérieur, notamment vers Gagnoa. Il arrivait aussi que des livres en langue arabe soient découverts à l'occasion d'enquêtes et saisis par des administrateurs locaux, toujours inquiets de ce que pouvaient contenir ces ouvrages. Ces nouvelles observations administratives dans le ressort du cercle du Bas-Sassandra vont donc compléter le dossier des livres arabes réuni au chapitre 16.

Le 10 juillet 1914, l'administrateur du Cercle écrit aux services de la Colonie :

> « J'ai l'honneur de vous adresser par ce même courrier, en un paquet recommandé, des livres maraboutiques […] saisis sur le nommé Seko Talo : ce musulman est actuellement en prison pour vol. D'après les renseignements recueillis par le capitaine commandant le secteur de Gagnoa, Seko Talo serait un marabout influent. Ses livres sont peut-être intéressants à traduire ».

Les services du Gouverneur répondent, le 25 du même mois : « Ces livres et manuscrits ne sont que des Corans ou des copies de Coran sans intérêt »[281]. On peut s'étonner, au passage, qu'un « marabout influent » ait été « emprisonné pour vol », mais le dossier n'en dit pas plus sur la nature du délit.

277. ANCI, XIV-47-5/13 // 1 EE 163, 1924.
278. Les « Bulletins de renseignements politiques », à la différence des « fiches de renseignements sur les personnages maraboutiques » recensent des notables et non, principalement, des personnalités religieuses.
279. ANCI, XIV-47-5/13 // 1 EE 163, cercle du Bas-Sassandra, Rapport trimestriel, 2e trimestre 1924.
280. ANCI, X-30-3 // 1 EE 157, cercle du Bas-Sassandra, Rapport trimestriel, 3e trimestre 1924.
281. ANCI, XIII-45-2/30. Échange de correspondances entre Administrateur, Gagnoa, et Gouverneur.

Au cours des années 1920, l'Administration note la possession de Corans par des musulmans du lieu, ce qui n'a d'ailleurs rien d'exceptionnel, même si chaque livre est encore un produit assez rare et recherché. Dans un rapport du 1er trimestre 1922, l'administrateur signale « un […] musulman, Outsman Cissé, notable, commerçant patenté de Gagnoa, qui possède quelques Corans, enseigne des rudiments d'arabe à quelques enfants de la colonie dioula de Gagnoa »[282].

En avril 1922, le service des Douanes de Sassandra contrôle « quatre paquets (environ 20 kilos) » contenant des Corans précisément destinés à ce même Outsman Cissé. Bingerville autorise la remise à l'intéressé et Sassandra demande au chef de subdivision de Gagnoa de « dire à Outsmane Cissé qu'il vienne les chercher ou qu'il envoie quelqu'un les prendre »[283].

En 1925, c'est un Diabi de Gagnoa – « Abdourrame Diaby » – qui reçoit, à son tour, des livres arabes par le courrier postal. Les livres sont envoyés pour contrôle au Service des Affaires musulmanes à Dakar. La réponse est favorable : « Ces ouvrages (droit coranique et exégèse) peuvent être remis sans inconvénient à leur destinataire, le nommé Abdourrame Diaby de Gagnoa »[284]. Nous verrons plus loin qu'il s'agit d'un personnage important de la communauté musulmane.

Ces brèves indications signalent des ouvrages de droit (on peut penser à la *Risāla,* ce mémento de droit malékite largement répandu) et de *tafsīr* (exégèse coranique). Il ne s'agit plus seulement de Corans, mais d'ouvrages spécialisés à un niveau plus avancé que celui des petites écoles coraniques.

La même année, il est encore fait mention de la réception, à Gagnoa, de « colis de livres pour Sidiky Savané »[285], sans précision sur le contenu.

Ces arrivages de livres témoignent de la présence, dans le dioulabougou de Gagnoa, de lecteurs d'ouvrages arabo-islamiques fondamentaux. Ces lecteurs ont donc commandé eux-mêmes ces titres auprès de librairies accréditées comme celle que nous avons mentionnées dans le chapitre 16.

Un mariage à Gagnoa

Nous avons pris connaissance, à Issia, d'une liste récapitulative de huit conventions de mariages passées devant l'Administration, en 1914, entre des tirailleurs et des femmes du pays. Dans le cas de Gagnoa, nous avons la trace de l'une de ces conventions, passée entre un homme de « statut musulman » et une femme fétichiste.

« Convention de mariage entre indigènes

Le 29 mai 1920 […]

Mariage de Bandiougou Sinayokho, de race bambara, statut musulman, originaire de Babangoula, cercle de Bougouni (Haut-Sénégal Niger), âgé de 40 ans environ, garde de cercle de 4e classe au peloton de Gagnoa, fils de Sirima

282. ANCI, X-30-3//1 EE 157, cercle du Bas-Sassandra, Rapport trimestriel, 1er trimestre 1922.

283. ANCI, XIV-47-5/13//1 EE 163, Administrateur du cercle du Bas-Sassandra à chef de Subdivision de Gagnoa, télégramme, 25 avril 1922.

284. ANS, 19 G 25, Service des Affaires musulmanes, Dakar, à administrateur du Bas-Sassandra, 1925 (sans précision de date).

285. S. Sall, 1977 : 34, d'après ANCI, Affaires musulmanes et cultes [1925].

Sinayokho et de Waraba Samaké.
Et de Baradé Guilé, Bété, âgée de 16 ans environ, […] de statut fétichiste »[286].

L'époux n'est pas un tirailleur mais un garde de cercle, c'est-à-dire un agent de cette force de police locale à la disposition de l'administrateur. Il est originaire du cercle de Bougouni, qui jouxte le nord-ouest de la Côte d'Ivoire. Le nom, l'appartenance ethnique, l'âge et le statut religieux de la personne épousée, une jeune fille Bété, sont indiqués.

Ces mariages peuvent être des facteurs d'islamisation : bien que ce ne soit pas indiqué dans ce cas, il arrive souvent que l'épouse « fétichiste », voire certains des siens, se convertissent et les enfants sont élevés en musulmans.

Le séjour de déportés à Gagnoa

Gagnoa est aussi, comme d'autres villes de Côte d'Ivoire, un lieu de déportation pour des internés musulmans venus des colonies voisines. C'est le cas d'Ibrahima Haïdara, un « Soudanais »/Malien dont nous ignorons l'origine exacte. En 1919, le chef de subdivision de Gagnoa rend compte du séjour de Haïdara en ces termes :

> « L'attitude de l'interné Ibrahima Haïdara est correcte à tous égards. Cet indigène reste tranquillement dans la concession qui lui a été assignée. Ses relations avec les gens du pays sont limitées aux seuls achats nécessaires à sa subsistance. Il passe la plus grande partie de son temps en prières et le reste à donner, dans la mesure de ses forces, quelques soins aux minuscules plantations qu'il a faites en bordure de sa case. En toute circonstance, il témoigne de la plus grande déférence aux agents de l'administration. En un mot, son attitude ne prête à aucune critique. De plus, son grand âge plaide en sa faveur »[287].

On apprend, en effet, quelques mois plus tard, que « son état de sénilité s'est très sensiblement accentué ces derniers mois. Ibrahima Haïdara sent rapidement ses forces décroître de jour en jour »[288].

Nous ignorons les motifs d'internement. C'est un condamné aux prises avec l'âge et la maladie. Le vieil homme prie. Il n'a donc, sans doute, que peu d'influence, ou pas du tout, sur la population locale.

« Son camarade du Haut-Sénégal et Niger[289] : Fodé Ismaïla, est plus jeune, mais,

286. ANCI, XIV-47-5/13.
287. ANCI, XIV-47-5/13, Administrateur de la subdivision de Gagnoa à l'Administrateur du cercle du Haut-Sassandra à Daloa, 30 janvier 1919, minute manuscrite. Objet : « au sujet déportés politiques internés à Gagnoa ». Il y a donc, sur ce sujet, une correspondance transversale entre Gagnoa (Bas-Sassandra) et Daloa (Haut-Sassandra).
288. ANCI, XIV-47-5/13, Aoust, Administrateur de la subdivision de Gagnoa à l'Administrateur du cercle du Haut-Sassandra à Daloa, 12 octobre 1919, minute manuscrite. Objet : « au sujet déportés politiques internés à Gagnoa ».
289. Nom porté à partir de 1904, par la colonie française formée notamment des territoires du Mali et du Burkina actuels, ainsi que du Territoire militaire du Niger. À la suite de la séparation du T.M. du Niger en 1912, puis de la création de la colonie de Haute-Volta, en 1919, le Haut-Sénégal-Niger est réduit à sa partie « malienne » et devient, à partir du 1er janvier 1921, la colonie du Soudan français.

depuis son arrivée à Gagnoa, il souffre à la jambe droite, d'une sorte d'ulcère, peut-être phagédénique[290], qui paraît empirer malgré tous les soins qu'on lui donne […] la suppuration est presque continuelle et, de temps à autre, les esquilles s'ouvrent passage à travers les tissus atteints. Fodié Ismaïla est astreint à l'immobilité presque absolue ; sa jambe est douloureuse et l'état général du malade s'en ressent beaucoup. À tout le moins, des soins éclairés lui seraient nécessaires »[291].

Il y a encore d'autres déportés musulmans à Gagnoa. L'administrateur poursuit : « Les autres déportés venus de Guinée française sont, sauf Mamadi Dabo, d'âge moins avancé. J'ignore la raison de leur internement en Côte d'Ivoire ; j'ai pu savoir seulement qu'ils ont suivi le sort de leur grand chef musulman de Kankan, le nommé Alhadji Mohamadou Kaba, subissant actuellement sa peine de déportation à Agboville[292] […] et dont ils sont les talibés ».

Une vingtaine d'années plus tard, comme nous allons le voir, un déporté, d'une tout autre stature, Yacouba Sylla, occupera la scène, à Sassandra, puis à Gagnoa, d'une manière beaucoup plus remarquée.

La crise de 1934

Abdourrame (ou Abdourahmane) Diaby, le destinataire de livres arabes en 1925, est devenu l'imam de Gagnoa, et il est, en 1934, l'un des principaux protagonistes du grave conflit qui oppose alors entre eux les musulmans de la ville.

À partir du problème à la fois banal et récurrent, dans les communautés musulmanes, du choix du jour de la Rupture du Jeûne, qui dépend de l'observation, sur place, de la lune du nouveau mois, la communauté musulmane de Gagnoa se divise alors en deux factions hostiles et des voies de fait ont même lieu dans la mosquée. En effet, les autorités musulmanes de Gagnoa n'avaient pas vu la lune, alors que celles de Daloa l'avaient observée.

Un télégramme arriva de Daloa le matin même du jour qui avait été retenu à Daloa, et reporté au lendemain à Gagnoa. Un message fut alors envoyé à tous les quartiers de la ville pour avancer en conséquence la cérémonie et s'aligner sur Daloa. Les fidèles de tous les quartiers répondirent à l'appel et vinrent à la Grande Mosquée, sauf le quartier des originaires du Ouorodougou. Ceux-ci déclarèrent que la journée de travail avait déjà commencé et que la prière ne pourrait donc avoir lieu que le lendemain. L'imam et ses partisans refusèrent de céder et le conflit dégénéra en affrontements physiques. Le conflit recouvrait une lutte d'influence entre les musulmans originaires du Ouorodougou (Mankono et Séguéla) et ceux originaires du Kabadougou (cercle d'Odienné), les premiers contestant de plus en plus vivement le monopole des seconds.

Les autorités intervinrent brutalement, procédant à l'arrestation d'Abdourrahmane Diaby, qui fut destitué de ses fonctions d'imam. Les originaires du Ouorodougou

290. Ce terme qualifie ce qu'on appelait aussi un « ulcère tropical ». Il s'agit d'une ulcération qui creuse en profondeur et met la chair à nu. C'est une affection grave.

291. Aoust, administrateur de la subdivision de Gagnoa, 12 octobre 1919 (lettre citée supra).

292. Marty parle de ce personnage à propos d'Agboville (P. Marty, 1922 : 49). Il le décrit comme un personnage pieux et tranquille, qui commençait à attirer des fidèles avant d'être renvoyé à Conakry. Nous y reviendrons au chapitre 19.

demandaient le droit d'avoir une mosquée séparée. Appel fut alors fait au « grand marabout sénégalais » Seydou Nourou Tall, qui avait la confiance de l'Administration[293] et qui était souvent requis par les autorités dans ce genre de conflit. Celui-ci autorisa les fidèles du Ouorodougou à prier séparément dans un lieu à eux, sauf le vendredi et les jours de Fêtes, ce qui sauvegardait l'unité de la communauté[294].

L'Affaire de l'imam (1956)

Le compromis précaire qui venait d'être trouvé consacrait l'existence de deux communautés concurrentes, aussi bien sur le plan économique que sur le plan religieux. Ce factionnalisme provisoirement stabilisé allait trouver une nouvelle expression vingt-deux ans plus tard, en 1956, dans ce qui a été appelé l'« Affaire de l'imam ». À l'occasion du décès de l'imam, on vit les originaires du Ouorodougou faire bloc pour s'opposer à la nomination de l'imam adjoint, El-Hadj Cissé, un originaire d'Odienné. Aux gens du Ouorodougou se joignirent les originaires de Korhogo, ainsi que des Maliens, mais le différend opposa aussi les Odienneka entre eux[295].

Il y avait alors, dans cette compétition, quatre candidats aux fonctions d'imam : El-Hadj Cissé, l'imam adjoint, El-Hadj Abdourahmane Diaby, l'ex-imam déposé en 1934, un autre candidat issu du quartier des originaires du Ouorodougou, et un quatrième proposé par le quartier des originaires de Korhogo.

La famille Diaby éclata. Les originaires d'Odienné étaient, en effet, divisés entre El-Hadj Moritié Diaby, un réformiste « wahhabite », qui soutenait l'imam en second El-Hadj Cissé, et El-Hadj Abdourahmane Diaby, candidat contre ce dernier. La situation rappelait celle de 1934.

L'émotion était telle que, devant le risque de violences entre les différents quartiers, les autorités intervinrent. Sous l'égide du commandant de cercle, des réunions eurent lieu entre les protagonistes et un nouveau compromis fut mis sur pied qui provoqua une grande amertume chez ceux qui avaient perdu la partie. El-Hadj Cissé devint, en effet, premier Imam de la Grande Mosquée et El-Hadj Moritié Diaby l'imam en second.

Les opposants ne baissèrent pas les bras : les partisans d'Abdourahmane Diaby suscitèrent une pétition, dénonçant le médiocre niveau d'études islamique d'El-Hadj Cissé. Le commerçant malien Nimaga et El-Hadj Abdourahmane Diaby animaient le mouvement qui était autant dirigé contre Moritié Diaby.

Abdourahmane Diaby se retira dans sa cour où il pria désormais en compagnie de son petit groupe de partisans. Pour leur part, « les originaires du Ouorodougou finirent par construire une nouvelle mosquée avec leur propre imam. Ils nommèrent aussi leur propre chef de quartier et leur propre comité PDCI »[296]. Des fidèles d'autres quartiers, par opposition à ceux d'Odienné, se joignirent à ceux du Ouorodougou pour prier dans cette mosquée, aussi bien les jours ordinaires que les vendredis. Il était ainsi porté atteinte à la règle canonique qui voulait que les musulmans se réunissent le vendredi dans un même lieu de prière.

293. Sur ce personnage, voir S. Garcia, 1997.
294. Le conflit est rapporté par Barbara Lewis, dans sa thèse (1970 : 314-315).
295. B. Lewis, 1970 : 318 ; M. Miran, 2006 : 115-116.
296. M. Miran, 2006 : 116 n. 86.

Cette Affaire de l'imam suscita un grand nombre de règlements de comptes personnels entre partisans des différents camps. L'antagonisme entre ceux d'Odienné et du Ouorodougou devint une question centrale dans la vie de la communauté musulmane de Gagnoa, impliquant aussi les autres quartiers. Mais un second clivage s'ajoutait désormais au précédent : celui opposant des originaires d'Odienné entre eux, et plus particulièrement les Diaby. Même après la mort de Moritié Diaby, l'antagonisme devait persister entre ses proches et Abdourahmane Diaby et ses partisans[297].

Avec les années, la plupart des fidèles, à l'exception des chefs de files, abandonnèrent le conflit. Certains retournèrent prier à la Grande Mosquée derrière l'Imam Odienneka. D'autres, dont le domicile était plus proche de la mosquée du Ouorodougou, continuèrent à y prier. Les Anciens regrettaient les divisions, mais la vie quotidienne reprit son cours.

Conclusion

Gagnoa fait figure de ville d'islam en pays Bété. Dans les années 1960, Gagnoa a une population à majorité Dioula et elle compte, selon les estimations de l'époque, 57 % de musulmans contre 30 % de catholiques[298].

« Gagnoa devient une véritable capitale régionale, mais sa croissance économique et commerciale est essentiellement due à la présence des allochtones et des étrangers (Dioula, Libano-Syriens, Dahoméens) », écrit Dozon[299]. Cette forte présence, aussi bien sur les terres environnantes que dans la ville, de résidents originaires d'autres régions de Côte d'Ivoire ou de pays voisins crée des tensions périodiques, qui tiennent d'ailleurs beaucoup plus à des enjeux identitaires, économiques et politiques qu'à des questions de religion.

Yacouba Sylla

Parallèlement à ces tensions internes qui agitent la communauté musulmane de Gagnoa dans les années 1930, l'arrivée, en 1939, en provenance de Sassandra, de Yacouba Sylla[300], un déporté du hamallisme (Hamawiyya, en arabe)[301], vient imprimer

297. B. Lewis, 1970 : 318-320.
298. Ces chiffres figurent dans *Villes de Côte d'Ivoire : Man, Daloa, Gagnoa.* 1962 : 23.
299. J.-P. Dozon, 1985 : 344.
300. Sur l'histoire de ce personnage et de sa communauté, voir Barbara Lewis, 1970 ; Alioune. Traoré, 1985 : 210-213 ; Boukary (Mathias) Savadogo, 2000 ; Cheick Chikouna Cissé, 2005 et Sean Hanretta, 2009. Pour une biographie de Yacouba Sylla, voir S. Hanretta, 2009 : 71 *sq*.
301. Cheikh Hamahullah, ou Hamallah, se présentait comme un rénovateur de la Tijaniyya, ce qui lui valut l'hostilité des dirigeants de la Tijaniyya subsaharienne, héritiers spirituels et descendants d'El-Hadj Omar (al-Hājj 'Umar). Cheikh Hamallah fut déporté en Côte d'Ivoire, à Adzopé, à la même époque que Yacouba Sylla. Nous rappellerons son parcours au chapitre 19, à propos d'Adzopé. Cheikh Hamallah prêchait le « retour » à la récitation onze fois, au lieu de douze, d'une prière particulière du rituel tijani, la *Jawharat al-Kamāl* (« la Perle de perfection »), d'où l'appellation de « onze grains » et de « douze grains » (du chapelet – en arabe, *misbāḥa*) pour désigner les membres des deux groupes opposés. Yacouba Sylla, qui était un disciple de Cheikh Hamallah, à Kaédi (vallée du Sénégal, rive mauritanienne), fut emprisonné, en novembre 1929, à Koutiala (Soudan/Mali), pour activités et propos séditieux, puis, toujours jugé dangereux, déporté pour huit ans à Sassandra. Les évènements sanglants de Kaédi (qui opposèrent Hamawi et Tijani « douze grains ») survinrent trois semaines plus tard et Yacouba Sylla fut aussi accusé de les avoir inspirés. Nombre de ses partisans furent tués. Sur cette affaire, voir S. Hanretta, 2009 : 74-82, qui cite à l'appui les

une marque particulière dans le paysage social et religieux de la ville.

Dix ans plus tôt, ce jeune homme (né à Nioro du Sahel, Soudan/Mali) qui avait alors autour de 25 ans, avait lancé un mouvement de réveil hamawi (hamalliste) à Kaédi, dans la vallée du fleuve Sénégal, ce qui lui avait valu les foudres de l'Administration et sa déportation, d'abord à Koutiala (Soudan/Mali), puis à Sassandra.

Devenu libre à l'expiration de sa peine, Yacouba Sylla avait choisi de rester en Côte d'Ivoire et s'était installé à Gagnoa. C'est là qu'une communauté fermée, de type soufie, principalement composée de Soninké venus à son appel, s'était constituée[302]. La puissance économique qu'allait bâtir Yacouba Sylla, puis, plus tard, ses liens privilégiés avec Félix Houphouët-Boigny, allaient faire de l'exilé une figure de premier plan dont la réputation devait dépasser les limites de la ville de Gagnoa.

Dozon présente ainsi ce déporté d'un genre particulier : « … un personnage singulier, Yacouba Sylla, chef d'une secte musulmane dissidente dite « hamalliste » ; il dispose d'une véritable forteresse plantée au milieu de la ville et d'un réseau de dépendants – plusieurs milliers pour la seule Côte d'Ivoire –, possède de très nombreuses plantations, des autocars, camions de transport, cinémas, etc. […]. Il s'est construit une image de marque en collaborant avec l'administration coloniale et en devenant, par la suite, un allié solide du PDCI-RDA. Durant la première décennie post-coloniale, il sera à l'origine de plusieurs conflits avec les autochtones »[303].

La réputation de personnage subversif accompagnait Yacouba Sylla dans ces transferts. Il existe des échanges de lettres entre les différents échelons administratifs à son sujet. Dans une de ces correspondances, le gouverneur de Côte d'Ivoire invitait l'administrateur de Sassandra « à surveiller très étroitement ce déporté politique que son état d'exaltation mystique pourrait rendre nuisible »[304]. On craignait donc encore, en 1933, son « exaltation mystique », à un moment où sa conversion entrepreneuriale était en train de se dessiner.

À Sassandra, Yacouba Sylla s'était, en effet, au bout de quelque temps, lancé dans le commerce du charbon et avait ouvert une boulangerie, puis il avait acheté, à proximité de Sassandra, un terrain de quelques hectares où il avait planté des bananes[305].

Après avoir purgé sa peine, Yacouba Sylla décida de s'installer, en 1939, à Gagnoa, qui se trouvait alors dans le même cercle que Sassandra et occupait aussi une position carrefour plus favorable à ses affaires. Cette stabilisation en Côte d'Ivoire s'était alors accompagnée d'un mouvement plus général parmi ses partisans. Yacouba Sylla lui-même adressait périodiquement des réclamations auprès des autorités pour faire venir

sources administratives coloniales et le mémoire d'Adama Gnokane, sur le hamallisme au Gorgol (A. Gnokane, 1980). Hanretta insiste sur le fait que l'arrêté de déportation de Yacouba Sylla avait, en fait, précédé de 19 jours les incidents, qui lui furent ensuite imputés (2009 : 122).

302. A. Traoré décrit les partisans de Yacouba Sylla comme « une famille élargie aux dimensions d'une communauté de fidèles et une entreprise commerciale bien gérée » (A. Traoré, 1983 : 210).

303. J.-P. Dozon, 1985 : 344.

304. ANCI, X-27-5. Reste, gouverneur de la Côte d'Ivoire, à l'administrateur du Bas-Sassandra, 10 juin 1933.

305. A. Traoré, 1983 : 211, qui la date de 1938. Le terrain se trouvait près de Kokolo-Pozo à 30 kilomètres, au nord de Sassandra, sur la route de Gagnoa (voir S. Hanretta, 2009 : 38, qui date la création de cette plantation de 1936).

ses proches. Dès janvier 1933, Amady Gata Kaba, le frère de N'Paly Kaba[306], l'un des principaux disciples de Yacouba Sylla, s'était installé à Gagnoa[307]. En février 1933, deux autres disciples, Diapaga Bouna Abdousalam Tandia et Kaou N'Badoxo, qui travaillaient près de Divo, informaient à leur tour l'administrateur qu'ils n'avaient pas l'argent nécessaire pour retourner en Mauritanie et préféraient rester en Côte d'Ivoire[308]. En novembre 1933, c'est au tour de Mamadou Kaba Sylla, un des frères de Yacouba, d'écrire au Gouverneur qu'il préférait rester en Côte d'Ivoire pour y créer une plantation de café et de cacao[309]. En 1934, Bouna Abdousalam Tandia et Kaou N'Badoxo étaient à la tête de plantations prospères à Divo et faisaient aussi du commerce de détail[310]. La même année, N'Paly Kaba, libéré, avait été désigné par Yacouba Sylla comme le « chef de famille » à Kaédi[311]. Autour de ce réseau, dont le centre, à partir de 1939, était à Gagnoa, une communauté s'organisait qui combinait logiques économiques, familiales et spirituelles. Nous allons considérer successivement ces différents aspects, mais la distinction entre ces trois logiques, intimement liées entre elles, est purement pratique. La dimension économique, qui est la plus visible, est la plus facile à saisir dans un premier temps.

Le système économique de Yacouba Sylla

A. Traoré, parlant de l'installation de Yacouba Sylla à Gagnoa en 1939, écrit que celui-ci y « acquit une nouvelle propriété avec l'aide de ses fidèles qui l'avaient rejoint » et que, « ensuite, il réussit à ouvrir la première salle de cinéma de Gagnoa, puis une dizaine dans le reste du pays[312]. Quelques années plus tard, avec des centaines de véhicules et de taxis, il devient le premier transporteur du pays avant d'être chargé de l'acheminement du courrier postal »[313]. Ce résumé rend bien compte des positions acquises par Yacouba Sylla pendant cette période. Son influence comme opérateur économique est, en effet, clairement attestée par les rapports de l'époque.

On nuancera toutefois ce chiffre de « centaines de véhicules et de taxis » pour cette époque. En 1940, en effet, dans son rapport annuel (pour l'année 1939), le gouverneur de la Côte d'Ivoire le désigne comme « le plus important commerçant indigène de la région » et le décrit comme « très riche ». Il « a des plantations de café et de bananes et il possédait six camions avant la guerre »[314]. En 1943, il est question de 11 camions, dont 7 en service, dans un rapport d'enquête (voir ci-après, le rapport Rortais) et Yacouba Sylla, lui-même, dans une lettre au Gouverneur général de l'AOF, la même année, parle de 12 camions (voir ci-dessous).

306. Aliou Diakité, dit Paly, ou N'Paly, Kaba, était un des plus proches compagnons de Yacouba Sylla : « a young, successful merchant and a budding member of the Hamawiyya with business ties to Yacouba's brothers » (S. Hanretta, 2009 : 72-73). Il est décédé le 16 avril 1965 (source : Fondation Yacouba Sylla).
307. S. Hanretta, 2009 : 87.
308. *Op. cit.* : 87-88.
309. *Op. cit.*, 2009 : 88.
310. *Op. cit.*, 2009 : 88-89.
311. *Op. cit.*, 2009 : 95.
312. 321 – « he was the first African to own a movie house in the Ivory Coast. Now his cinemas in different towns total seven » (B. Lewis, 1970 : 321).
313. A. Traoré, 1983 : 211.
314. ANS 2 G 40 v. 4, Colonie de Côte d'Ivoire, Rapport politique annuel, 1940, p. 50, cité par S. Hanretta, 2009 : 99.

Ces réalisations rassurent l'administration coloniale. Dans son rapport annuel de l'année 1942, le gouverneur de Mauritanie, informé de ces développements, émet un satisfecit : « Il [Yacouba Sylla] s'est assagi ; s'étant enrichi avec notre appui, il nous est reconnaissant de la situation qu'il a pu se faire dans le commerce : son autorité sur les Yakoubistes joue à notre profit »[315].

Le Rapport Rortais (18 juin 1943)[316]

En 1943, à la suite d'une lettre de dénonciation anonyme provenant de Gagnoa[317], le commissaire de police J. Rortais, chef de la Brigade mobile de Côte d'Ivoire[318], fut chargé de mener une enquête sur les agissements de Yacouba Sylla. Il rédigea à cette occasion un long rapport circonstancié, qui constitue une source précieuse pour la connaissance du mouvement yacoubiste à cette date. Ce rapport est, en même temps, plutôt bienveillant, voire élogieux, à l'endroit de Yacouba Sylla, et son auteur conclut à l'inanité des accusations.

Rortais commente ainsi la réussite de l'entreprise créée par Yacouba Sylla :

> « Grâce aux appuis du gros commerce et de l'administration elle-même, il [Yacouba Sylla] a pu obtenir, dans toute la région, une énorme influence qui, cependant, ne semble relever que du domaine commercial […]. On conçoit sans peine que tout le commerce lui laisse de très gros bénéfices ». Ce rapport décrit aussi la manière dont Yacouba Sylla mène ses activités. Elle révèle, chez lui, dit-il, un sens aigu des affaires, qui dépasse celui d'un simple personnage religieux.

315. ANS, 2 G 42/112, Colonie de Mauritanie, Rapport politique annuel 1942, cité par B. Savadogo, 1998 : 290.

316. ANCI, IV-12/3-4257. Rapport du Commissaire de Police, chef de la Brigade Mobile, au chef de la Sûreté de la Côte d'Ivoire, Abidjan, 18 juin 1943, 8 p., reproduit par photocopie dans B. Savadogo, 1998, tome 2, annexe 18 [bis] : [606-613]. La cote d'archive du dossier figure dans B. Savadogo (1998, tome 1 : 328, n. 235 et 2000 : 274). C'est, en fait, non l'original du rapport, mais une « copie conforme » d'époque, signée et authentifiée par le « chef du Bureau politique » (de la Côte d'Ivoire). On doit à Savadogo une photocopie complète du dossier, ce qui, dans les conditions de reclassement et de désorganisation des ANCI qui ont suivi, en assure la sauvegarde, et permet aux chercheurs d'en faire usage. C'est grâce à lui que Hanretta et nous-même avons pu en prendre connaissance.

317. L'auteur de la lettre sera identifié au cours de l'enquête. Il s'agissait du moniteur vétérinaire Albert Nignan. On verra plus loin que la dénonciation avait transité par le gouverneur du Soudan.

318. Sur la « copie conforme », le rapport est « signé : J. Rortais ». Le document suivant, dans la même annexe, également reproduit par photocopie, et intitulé « État indiquant par centre les personnes venues chez Yacouba Sylla à Gagnoa au cours des mois de mars, avril et mai 1943 » (1998, t. 2, annexe 18 [bis] : 614-616), qui devait accompagner le rapport principal, se termine par la mention : « Abidjan, le 21 [? – chiffre peu lisible] juin 1943. Le commissaire de police. Signé : J. Rortais, chef de la Brigade mobile ». Dans les deux cas, il s'agit de documents dactylographiés, qui ne prêtent donc pas à des hésitations de lecture. La proximité visuelle des lettres « R » et « H » majuscules a facilité un glissement dans l'orthographe du patronyme.. Dans sa thèse, B. Savadogo a retenu l'orthographe « Rortais » (1998, tome 1 : 327 et 329 ; tome 2 : 604). S. Hanretta (2009 : 103-104, 121-122) a suivi ce choix. Entre temps, Savadogo avait adopté la forme « Hortais » (2000 : 274). Vérification faite, il s'agit de Joseph Victor Rortais, né à Legé (Loire Atlantique), le 8 juillet 1907 (ANOM, Dossiers du personnel colonial, EE II, 7838, 8527 et 6941). J'adresse mes remerciements à mon collègue Francis Simonis d'Aix-en-Provence et à madame Durand, responsable des dossiers du personnel aux Anom, qui m'ont permis d'élucider cette identification. On peut ajouter que ces deux patronymes, originaires de l'ouest de la France, existent effectivement, ce qui peut encourager la confusion.

Rortais a d'abord visité la première plantation que Yacouba Sylla avait créée à 30 kilomètres de Sassandra, avec le soutien de l'administrateur du cercle, et qui couvrait alors cent hectares : « J'ai pu constater qu'elle était remarquablement conditionnée. Elle rapporte surtout des bananes ; des caféiers y ont été plantés également. À côté de ces cultures de rapport, Yacouba Sylla y récolte, pour l'entretien de ses manœuvres, des produits vivriers, tels que riz, maïs, etc. Aussi sa main d'œuvre est-elle en excellent état physique ». Rortais donne quelques exemples de sa réussite, pour la banane (« il peut, avec des fours, en sécher par jour 800 kgs ») et pour le café (il a « vendu un minimum de 400 tonnes de café à la dernière opération » – la majeure partie provenant, il est vrai, de la collecte auprès de producteurs).

Suite logique, Yacouba Sylla s'est lancé dans le commerce. « Il trouva, pour celui-ci, de larges crédits auprès de grosses sociétés établies en Côte d'Ivoire : [C]FAO, SCOA, CFC[I] ».

Rortais décrit ainsi les mécanismes financiers de l'entreprise :

> « Yacouba Sylla procède, comme le font toutes les sociétés, par avances de crédits aux producteurs afin de leur permettre de payer la main d'œuvre, par vente à ces mêmes producteurs de marchandises et denrées rares et contingentées sous réserve qu'ils cèdent la récolte au fournisseur. Ces marchandises et denrées sont généralement matchettes, sel, riz, maïs, etc. ».

L'autre activité, déjà notée, est celle de la boucherie. « Yacouba Sylla fournit et alimente les boucheries de Gagnoa et de Sassandra. Pour arriver à subvenir aux besoins de la population, il lui a été nécessaire de s'adresser en Haute Côte d'Ivoire et au Soudan. Les bœufs de ces régions sont envoyés chez lui par des Peuls et des Sarakollés ». Rortais ajoute que ce commerce lui coûte plus qu'il ne lui rapporte, mais qu'il continue « sur les pressantes instances » des administrateurs de Gagnoa et Sassandra. « Il fournit aussi la population blanche de la région en denrées de première nécessité : pommes de terre et oignons par exemple. Il ne semble pas que la vente de ces produits importés des pays soudanais ou de Haute Côte, lui rapporte autre chose que la sympathie et la bienveillance des Européens et des Syriens ».

Pour compléter son dispositif, Yacouba Sylla s'est doté de ses propres moyens de transport. « Il possède [en 1943] 18 véhicules, dont 11 camions et une voiture [de] tourisme conduite intérieure Dodge à l'état neuf. Sept de ces camions sont en service »[319].

Le rapport Rortais montre aussi l'extension géographique de ce système[320]. Yacouba Sylla contrôle directement un réseau de proximité constitué, selon la description qu'en fait le commissaire, par des centres d'achat et d'opérations autour de Gagnoa : « à Kokoloporo [Kokolo Pozo], à 30 kilomètres [au nord] de Sassandra, à Guéo [Guéyo], kilomètre 103 route de Sassandra[321], à Brokohio, kilomètre 37 de Gagnoa sur la route de Sassandra, à Gagnoa même, à Ouargahio [Ouaragahio], à 20 kilomètres [au nord] de

319. 18 et 11 en chiffres, sept en lettres dans le rapport (p. 2).
320. Voir aussi B. Savadogo, 1998, t. 1 : 328.
321. Guéyo est actuellement à 105 kilomètres au nord de Sassandra, sur la route de Gagnoa.

Gagnoa, sur la route de Sinfra, à Bayanta [Bayota], à 42 kilomètres [au nord] de Gagnoa, sur la route de Sinfra, à Bagnoa, à 14 kilomètres [au sud-est] de Gagnoa, sur la route de Lakota ».

Ce réseau rayonne ensuite dans plusieurs centres urbains de la colonie. Savadogo signale ainsi qu'il a des relais à Divo, à Bocanda, en pays Baoulé et jusqu'à Bongouanou et Abengourou, en pays Agni, au-delà du Comoé[322]. Yacouba Sylla a étendu ses relations d'affaires au-delà de la Côte d'Ivoire : à Kaédi, où Paly (ou N'Paly) Kaba était son représentant, et à Bamako, le chef-lieu de la colonie du Soudan/Mali, où une communauté, était désormais implantée.

Pour étoffer son dispositif et développer ses activités économiques, Yacouba Sylla a fait venir de nombreux compatriotes de Kaédi et Nioro. Les responsables de ces succursales sont des déportés hamallistes, internés comme lui en 1930, avec lesquels il a maintenu les liens[323].

En annexe du rapport Rortais, figure la liste de ses employés en 1943[324]. On y trouve Yacouba Sylla lui-même, 7 membres de sa « famille et parents », qui sont originaires de Nioro[325] et de Kaédi, 19 noms d'« employés », dont, entre autres, 6 de Nioro (Soudan/Mali), 1 de Kaédi, 1 de Bakel (vallée du Sénégal : le premier sur la rive mauritanienne, le second sur la rive sénégalaise), 1 de Yalimané [Yélimané] (à l'ouest de Nioro), 1 de Bourem (au nord de Gao), 1 de Sikasso, 1 de Bamako – ces quatre derniers lieux au Soudan/Mali.

Ces sites recoupent précisément, pour la plupart, ceux de la répression du hamallisme[326]. Le tribunal criminel qui siégea à Yélimané (au Soudan/Mali, région de Kayes) à partir de février 1941 prononça 33 condamnations à mort. Il y eut ensuite des décisions d'internement portant sur 558 personnes. Des camps de concentration furent ouverts notamment à Yélimané, Nioro, Ansongo, Bourem, Kidal, Bamako[327].

Le rapport Rortais offre donc la description d'un système économique structuré. En situation coloniale, aux prises à de violentes répressions, Yacouba Sylla a converti son capital religieux initial en capital économique[328]. On connaît d'autres exemples de ce mode de réponse et d'adaptation. Le cas des Mourides, « marabouts de l'arachide », est bien connu. Nous avons aussi, pour notre part, documenté un cas de « marabouts jardi-

322. B. Savadogo, 2000 : 274.

323. « Il avait réussi, de sa prison, à maintenir des contacts avec ses fidèles de Kaédi et Nioro internés dans les localités de l'Ouest africain. Ils se retrouvèrent presque tous à Sassandra [plutôt à Gagnoa] dès la libération de Yacouba » (A. Traoré, 1983 : 211), et B. Savadogo, *ibid*.

324. B. Savadogo, 1998, t. 2, annexe 18bis : 617, « Liste du personnel de la Maison Yacouba Sylla à Gagnoa ». Voir aussi B. Savadogo, 2000 : 274.

325. Nioro, lieu de naissance de Yacouba Sylla, était le lieu de résidence de Cheikh Hamallah et le premier foyer de la Hamawiyya.

326. L'affaire de Nioro-Assaba, qui vit, en août 1940, plusieurs affrontements tribaux sur les confins de la Mauritanie et du Soudan entre partisans hamawi et la tribu adverse des Tinouajiou, laquelle eut 247 tués, déclencha une violente répression de l'administration française contre le mouvement hamawi

327. A. Traoré, 1983 : 161-169.

328. En retour, la constitution d'une puissante assise financière permet « la reconversion du capital économique en capital religieux ». Elle lui permet d'« asseoir sa légitimité », la prospérité acquise devenant signe de la bénédiction divine (B. Savadogo, 2000 : 275).

niers » en Aïr, après les évènements de 1916-1917 qui avaient ravagé la région[329]. La comparaison avec les Mourides est d'autant plus opportune que Yacouba Sylla, quand il était à Kaédi, aurait été envoyé en mission à Touba par Cheikh Hamallah : « in or around 1926 he was sent on a mission to Touba. There he was to visit the famous Senegalese shaykh Amadou Bamba and his followers, known as the Murids, and to observe what was already known throughout the region as an exemplary fusion of Sufi devotion and collective labor. After staying in Touba for perhaps seven months etc.»[330]. S'agit-il d'un voyage réel ou d'un récit apologétique, nettement postérieur [331] ? Que cette mission ait eu lieu ou non, la comparaison est significative. On observera qu'en se lançant dans l'achat de camions et de voitures, en créant des salles de cinémas, et en faisant passer de petits films publicitaires pour ses affaires, Yacouba Sylla avait adopté des symboles de modernité qui allaient encore au-delà des innovations des « marabouts » mourides eux-mêmes à la même époque, plus centrés sur le travail agricole.

La lettre de Yacouba Sylla au gouverneur général de l'AOF(14 juin 1943) et la réponse du gouverneur de Côte d'Ivoire

Yacouba Sylla avait lui-même réagi aux attaques lancées contre lui, dans une lettre adressée, par la voie hiérarchique (administrateur du cercle et gouverneur de Côte d'Ivoire), au Gouverneur général de l'AOF[332]. Ses arguments complètent la description faite par Rortais. Sa lettre anticipe d'ailleurs de quelques jours la remise du rapport Rortais, et l'on imagine bien que Rortais et l'administrateur de Gagnoa ont apporté leurs conseils et leur concours à cet envoi : le style, les références administratives et règlementaires qu'elle contient, et jusqu'à la formule de politesse finale, en sont la preuve évidente, même si d'autres passages sont dans un français plus imparfait, celui de l'interprète (ou d'un membre de la famille) qui assurait la rédaction en français.

> « Monsieur le Gouverneur général,
> Je m'excuse en me permettant de vous tenir à cette longue lecture : "nécessité oblige". Je me permets également, en vous priant, malgré vos très nombreuses occupations que nul n'ignore d'ailleurs, de prendre soin à la lecture pour bien me comprendre.
> Bien respectueusement, j'ai l'honneur de porter à votre haute connaissance que, suivant copie d'un ordre du Gouverneur de la Côte d'Ivoire, délivré par l'Administrateur de Sassandra en date du 3 mai 1937, m'autorisant à m'installer dans la Colonie après l'expiration de ma peine de déporté politique (que j'avais à purger à Sassandra) d'une part, et d'autre part et en vertu du télé-

329. J.L. Triaud, 1983.
330. S. Hanretta, 2009 : 72.
331. L'histoire a été rapportée à Hanretta par Ahmadou Sylla, fils de Yacouba (Treichville, 12 avril 2001).
332. Une photocopie intégrale de cette lettre figure dans B. Savadogo, 1998, vol. 2, annexe 18 [bis] : 599-600. Elle figure dans le même dossier que le rapport Rortais (ANCI, IV-12/3-4257). La lettre de Yacouba Sylla au Gouverneur général est datée de « Gagnoa, le 14 juin 1943 ». Il s'agit d'une « copie conforme » (PCC) dactylographiée, certifiée par le chef du Bureau politique (de la colonie). Le commandant de cercle, qui a transmis l'original, a demandé que la lettre soit aussi communiquée au gouverneur du Soudan par la voie hiérarchique.

gramme-lettre n° 939 du 2e Bureau de Bingerville en date du 22 novembre 1930 du Gouverneur de la Côte d'Ivoire m'autorisant à l'appui de l'ordonnance de votre confrère d'alors de faire venir auprès de moi ma famille [… phrase incomplète]. Depuis cette année de 1930, je suis resté dans le pays sans aucun embarras, sans aucun[e] gêne.

J'ai été témoin de maints conseils de maints[333] administrateurs successifs à Sassandra. J'ai cédé car j'ai vu mes erreurs dans leurs inlassables conseils que je recevais d'eux. Je devais solder mes huit ans de peine à mendier et demander l'aumône et charité de quelques personnes charitables. Dans ces huit années, grâce aux bons conseils de vos subalternes, don commun aux enfants de la France, mère à nous tous, j'ai alors décidé de m'adonner exclusivement au travail et abandonner toutes bêtises que j'avais eu le malheur de ne pas m'en rendre compte. Nuit et jour j'ai travaillé sans relâche avec mes gens et j'ai réussi à avoir de la fortune, fruits de nos communs efforts.
M. le Gouverneur général, j'ai la certitude que vous savez mieux que moi la portée des choses ; le travail ne peut se faire sans le concours, l'effort commun des personnes qui le composent.
À ma plus grande surprise, je me vois, dans ces mois et jours, serré par des contrôleurs : Police et Administration, pour des questions notamment au sujet de mon personnel. Ces agents de l'autorité publique sont des envoyés et ne font qu'accomplir leur devoir, mais j'ai la conviction que ces contrôles menés contre moi ne sont que fausses calomniations [*sic*] des gens [de] peu de cœur, pour ainsi dire des calomniateurs qui ne vont [font] que troubler le monde, tel qu'il en abonde sur tout le globe.
Permettez moi encore, on dit calomnier, il en restera toujours quelque chose. Si cela est, je me vois assailli par ce monde. Troublé sans cesse, je ne sais plus sur quel pied danser ; m'asseoir ?… me lever ?… partir d'ici ou rester. Je ne sais plus que faire.
Durant 14 ans à la Colonie, M. le Gouverneur général, je demanderai encore avec prière de vous renseigner sûrement à mon [sujet] auprès des Administrateurs, commerçants et Planteurs Européens[334]. Je n'ai jamais négligé mon travail.
J'ai actuellement 12 véhicules en service achetés à crédit dans diverses maisons de commerce et [ils] sont aujourd'hui entièrement soldés, 7 opérations de vente, marchandises et traite d'environ 400 tonnes livrables chaque année aux grandes maisons, telles que FAO, SCOA, des plantations, et j'ai la charge des boucheries de Sassandra et Gagnoa. Sujet français, j'ai neuf enfants qui reçoivent l'éducation française et dont mes propres enfants quatre et le reste sont ceux de mes parents.

333. On notera l'adjectif « maints »(pour « plusieurs »), très littéraire et archaïque, qui révèle une écriture, ou révision, de la phrase par une plume française ou par un interprète chevronné. Il en est de même du paragraphe qui précède, rédigé dans un style administratif que seul un connaisseur pouvait manier.
334. Les majuscules sont dans le texte original.

Suivant les ordres des hautes autorités de la France le travail est avant tout et engendre tout. Exemple que l'indigène a acquit [*sic*] de la France généreuse. Chose incompréhensible malgré tant de dévouement pour la France qui m'a tant guidé dans mes erreurs, que je vous demande d'oublier, car j'ai oublié mes peines en remplacement des bons conseils reçus en échange. Des rapports sans fondement [ont été] dressés par un individu inconnu aux noms de mes beaux-parents, frères de même père[335] et quelques employés ont été convoqués et interrogés, mes plantations ont été fouillées de fond en combre [comble], mais le résultat définitif appartient à votre intègre justice pour un innocent. Je crois bien que les employés savent bien où se trouvent les portes des bureaux pour s'expliquer dans le cas qu'ils n'étaient [pas] satisfaits de mes services pendant plusieurs années.

Ces employés et moi-même appartenons tous à la France. Elle a demandé à ses enfants le goût du travail, j'ai voulu ce qu'elle avait imposé, j'ai fait mon mieux et j'ai réussi. Le fruit de tant d'efforts, et moi et eux appartiennent tous à la généreuse France. Comment pourrai-je avoir tous ces biens [sans ?] travailler. J'ai versé 47 500 francs de secours national et Emprunt Africain[336] pour la France. J'espère en faire davantage.

Les Administrateurs qui ont servi [à] Sassandra ne sont plus nombreux dans le pays, mais M. Paolini est actuellement à Bouaké et M. Castagnet à Gagnoa. Ces hommes de votre confiance me connaissent bien. J'ai actuellement à mon service 26 employés métis et indigènes, d'où [*sic* – « douze » ?] mécaniciens, chauffeurs et apprentis. Pesez un peu et supporterai-je les payer sans travailler. Depuis le début de la guerre, j'ai passé la plus grande partie de mes temps hors de chez moi pour de nombreuses occupations de tous genres. Vos Administrateurs peuvent vous témoigner. Et le grand marabout Seydou Nourou Tall a la certitude de ma fidélité à la France, ainsi [que] d'autres grands marabouts et même le Chef Supérieur du Mossi. Je prends ceci [ceux-ci] à témoins.

J'ai construit un bâtiment de 6 pièces pour loger vos serviteurs indigènes à vos services.

Malgré tous ces bruits qui s'accourent, je fixe ma pensé[e] sur vous, avec prière de bien vouloir remédier [à] ces questions pour qu'il y ait de la tranquillité pour mes gens et moi.

Soyez persuadé, monsieur le Gouverneur Général, que j'avais donné, que je donne et que je donnerai toujours ma parole d'honneur, ma parole d'homme pour ma fidélité loyale vis-à-vis de la France.

Vous prie ne pas tenir compte des bobards, mais me juger suivant votre sentence.

Daignez agréer, Monsieur le Gouverneur Général, l'assurance et l'expression de mes sentiments respectueusement dévoués.

335. La lettre anonyme dénonçait donc aussi plusieurs personnes, parents et employés, travaillant dans l'entreprise de Yacouba Sylla.

336. La typographie d'origine est respectée : « secours national » sans capitale initiale pour le premier mot, et « Emprunt Africain » avec deux capitales initiales.

Signé : YACOUBA SYLLA
Commerçant-Planteur R.C. [Registre du commerce] Grand Bassam n° 636.
P.S. Nos femmes servent à teindre »[337].

Nous avons voulu restituer intégralement cette lettre, photocopiée par les soins de Savadogo dans sa thèse, car elle illustre bien l'argumentaire et la position de Yacouba Sylla, ainsi que les formes épistolaires, très protocolaires, requises dans la relation avec les autorités. On notera que seules les dimensions économiques du « Commerçant-Planteur », ainsi qu'il se définit lui-même dans l'en-tête et dans la signature de sa lettre, sont évoquées, à l'exclusion de toute allusion à son œuvre religieuse. Rortais a fait de même de son côté.

Yacouba Sylla, comme Amadou Bamba après le temps de la répression, a donc choisi le compromis avec la France et construit son « empire » sur cette base. C'est cette stratégie d'« accommodement » qui a fait défaut à Cheikh Hamallah pour assurer sa sécurité, avec les conséquences que l'on sait.

Après l'envoi de cette lettre, il y eut, le 30 juin suivant, une réponse émanant du gouverneur de Côte d'Ivoire, chargé de la transmission au Gouverneur général. Le ton était paternaliste, mais conciliant : « Vous avez fait preuve d'une imprudence grave dans votre conduite à l'égard du moniteur vétérinaire Albert Nignan[338]. Sans doute n'avez-vous pas eu pleinement conscience de votre acte [etc.] »[339].

En ce qui concerne les affaires de Kaédi, il n'était plus question, pour le Gouverneur, de lui « tenir rigueur des fautes anciennes. Votre âge[340] et votre expérience à l'époque, constituent, en effet, des circonstances atténuantes. Il n'en reste pas moins vrai qu'il est du devoir de l'Administration de continuer à veiller sur vous dans votre propre intérêt ».

Puis le Gouverneur donnait acte à Yacouba Sylla de ses actes jugés positifs : ses services au bénéfice de la communauté européenne, notamment ceux, à perte, de la boucherie.

La dénonciation[341] avait finalement eu pour effet de consolider, avec la caution de toute la chaîne de commandement, les relations entre Yacouba Sylla et l'Administration. Il est probable que Dakar, compte tenu de la date[342], n'a pas donné de réponse, mais la

337. Phrase qui renvoie peut-être à une question posée.
338. Nignan et Yacouba Sylla avaient passé un accord : le premier fermait les yeux sur l'état de certains bœufs, le second rémunérait le service. Nignan, qui en voulait plus et s'était heurté à un refus de la part de Yacouba Sylla, fut le principal inspirateur, sinon auteur de la lettre anonyme de dénonciation.
339. B. Savadogo, 1998, vol. 2, annexe 18 [bis] : 602-603, le gouverneur de la Côte d'Ivoire à « Monsieur Yacouba Sylla, commerçant à Gagnoa », 30 juin 1943.
340. Il avait environ 25 ans en 1929.
341. Le commissaire terminait son rapport par une demande de sanctions contre le dénonciateur : « Quant au Moniteur Vétérinaire Albert Nignan, auteur ou inspirateur probable de la lettre au Gouverneur du Soudan, il y aurait lieu, après avis de son chef de service, soit de le révoquer, soit, au moins, de le déplacer dans les délais les plus brefs ». La dénonciation avait donc pris une voie détournée par le Soudan/Mali.
342. Le Gouverneur général de l'AOF était alors Pierre Boisson, nommé par le gouvernement de Vichy. Après le débarquement allié en Algérie en 1942, il s'était mis à la disposition des forces alliées mais n'avait pas rejoint la France Libre. À partir de la constitution, en juin 1943, à Alger, du Comité français de Libération nationale, préfiguration du Gouvernement provisoire de la République française, Boisson, qui avait repoussé la tentative de débarquement des Britanniques et de la France libre à Dakar en septembre 1940 et poursuivi les militants gaullistes en AOF, fut mis en demeure de quitter ses fonctions. Un nouveau Gouverneur général, Pierre Cournarie, fut nommé à compter du 13 juillet 1943. La lettre de Yacouba Sylla survenait en pleine crise de pouvoir à Dakar.

prise de position du gouverneur de Côte d'Ivoire, assurément fondée sur le rapport Rortais, en tenait lieu et suffisait désormais à conforter la position du « commerçant-planteur de Gagnoa ». Ce gouverneur, Georges Pierre Rey[343], n'était d'ailleurs pas spécialement un « libéral » puisqu'il représentait le régime de Vichy et quitta ses fonctions un mois plus tard. Mais le tournant était pris par ses services et la réputation de Yacouba Sylla définitivement assurée.

Il y eut bien, ultérieurement, de nouvelles dénonciations, issues de colons européens, concurrents jaloux de sa réussite. Hanretta cite ainsi une lettre anonyme datant de 1954[344], dans laquelle l'auteur mettait en cause l'enrichissement personnel de Yacouba Sylla grâce aux dons, son ascension économique qui le mettait en position de contourner les règles, sa position privilégiée dans l'électrification de la ville, et son monopole sur le transport postal. Yacouba Sylla était accusé d'exploiter ses travailleurs, le tout assorti de vagues rumeurs de trafic d'esclaves et, plus grave, de stock d'armes. Il y avait même une insinuation sur une affiliation maçonnique.

Cette nouvelle lettre de dénonciation contenait aussi une allusion aux cinémas installés par celui-ci à Gagnoa, Sinfra, Divo et Oumé[345], et aux petits films publicitaires pour ses affaires qu'il produisait comme bandes annonces dans les spectacles[346]. Le dénonciateur y voyait un moyen de contourner la législation et, aussi, de diffuser de la propagande islamique.

Depuis le rapport Rortais, l'administration de la Colonie avait bien mesuré tous les avantages de l'entreprise de Yacouba Sylla pour les approvisionnements et le fonctionnement des circuits commerciaux. Elle n'était plus disposée à écouter ce genre d'accusations. La cause était entendue.

On notera au passage que Yacouba Sylla avait fait œuvre pionnière, en ouvrant des salles de cinémas et en produisant de petits films publicitaires vantant les bienfaits du travail dans ses plantations, qui avaient attiré la main d'œuvre locale[347].

Autre signe de modernité technologique, en 1947, Yacouba Sylla fut autorisé par l'Administration à acheter et mettre en service un générateur électrique, dont il fit aussi profiter les habitants voisins[348] – ce que lui reprochait précisément cette lettre de dénonciation anonyme.

343. Rey fut en fonctions du 29 septembre 1942 au 8 août 1943. Il succédait à Hubert Deschamps, en fonction du 1er janvier 1941 au 29 septembre 1942. Le Comité français de Libération nationale désigna André Latrille comme gouverneur de la Côte d'Ivoire à compter du 26 août 1943.

344. S. Hanretta, 2009 : 150. La référence de la lettre anonyme est CAOM [ANOM], 1 Affaires politiques, 2259/3 dossier Hamallisme 1949-1954, Anonyme, s.d. [fin 1954] (*Op. cit.*, 150, n. 60).

345. Les membres de la communauté, consultés par Hanretta, datent l'ouverture du cinéma de Gagnoa de l'année 1950, ou 1951. Outre les implantations de cinémas dans les sites ici mentionnés, Hanretta signale également la création d'une salle à Adzopé dans les années 1950 (*Op. cit.*, 2009 : 248).

346. Hanretta a interrogé des membres de la communauté sur ces films publicitaires : « No one was able to recall when the production of publicity trailers began, but the practice itself was acknowledged to be an early one. Maître Cheickna Sylla, Deux Plateaux, May 21, 2001». (*Op. cit.* : 150, n. 61).

347. « Souleymane Goro, a former employee on Yacouba's Gagnoa plantations, stressed the importance of the cinemas in Yacouba's efforts to recruit workers (Dakar, March 5, 2001) ». *Ibid*.

348. *Op. cit.*, 2009 : 106.

Ce sont donc son poids économique et ses services commerciaux qui ont fini par valoir finalement à Yacouba Sylla la bienveillance et le soutien de l'Administration. Ses engagements religieux n'étaient plus qu'un vague souvenir dont personne ne parlait plus du côté français et que Yacouba Sylla, lui-même, avait évoqué devant Rortais comme des erreurs de jeunesse. Pourtant, derrière cette façade de prospérité, il y avait d'autres enjeux, moins visibles. La dimension religieuse, sans être apparente, restait fortement présente. Il serait donc réducteur de voir en Yacouba Sylla un simple chef d'entreprise. L'homme était multiple. Avant d'aborder les autres dimensions de son charisme, nous allons d'abord considérer les modalités de son insertion, parfois conflictuelle, dans l'environnement local, qui ont également contribué à bâtir sa réputation et son image.

Dans l'arène de Gagnoa

Yacouba Sylla avait pacifié ses relations avec l'administration coloniale, mais il s'était fait, en même temps, dans les années 1940 et 1950, un certain nombre d'ennemis parmi ses concurrents et tous ceux que dérangeait sa réussite. La dénonciation de 1942-1943, comme celle de 1954, témoignent de cette animosité persistante.

Rortais avait fait un sort à bon nombre d'accusations. Il avait relevé les griefs qui avaient été formulés localement contre Yacouba Sylla par certains agents officiels, par les musulmans et par les autochtones.

Rortais avait fait rapidement le tour des « griefs administratifs » : racontars divers sur les liens supposés subversifs de Yacouba Sylla avec Cheikh Hamallah et les hamallistes, situation de sa main d'œuvre composée en majorité d'adeptes non salariés, présence de nombreux Soudanais/Maliens dans son entourage. On l'accusait même, sur la base d'indices fantaisistes, de « collusion probable avec les assassinats de Bobo en août 1941 »[349]. Le commissaire imputait cette campagne hostile à la conjonction de plusieurs éléments : un conflit avec le moniteur vétérinaire Nignan qui effectuait le contrôle sanitaire des bœufs de boucherie et abusait de sa position pour obtenir de l'argent de Yacouba Sylla ; « la lutte commerciale sourde et tenace menée par Sékou Baradji de Sinfra », son concurrent ; « la haine de l'ex-chef du quartier Dioula, Moritié Diabi[350], dont Yacouba ne voulut pas soutenir la candidature et dont les agissements sont toujours particulièrement suspects au Commandant de cercle ». Il s'agissait, en l'occurrence, de l'élection, sous le contrôle de l'administrateur, du chef du quartier Dioula de Gagnoa en 1942 : « l'ancien chef de quartier, Moritié Diaby, personnage sans scrupules et dangereux, s'est efforcé de conserver sa place et a tenté, auprès de Yacouba Sylla, des démarches en vue de l'inciter à soutenir sa candidature. Ce dernier a refusé de même qu'il n'a pas voulu s'immiscer dans un conflit qui ne le regardait pas ». Rortais démentait

349. Le 3 août 1941, un groupe de militaires et d'ouvriers, musulmans fraichement convertis, exaspérés par les injustices de leurs supérieurs, attaquent l'hôtel Dalet et tuent plusieurs Européens (5 morts et 9 blessés). C'était une explosion de colère spontanée, à un moment où l'image de la puissance coloniale était affaiblie par la défaite de 1940 et par les divisions, sensibles en Afrique, entre Français fidèles du régime de Vichy et partisans du général de Gaulle. L'Administration voulut y voir, sans aucune preuve, un complot d'origine islamique, et, plus précisément, hamalliste. La répression fut immédiate et impitoyable. Voir Y. Diawara, 1975 et B. Traoré, 2005 : 419-421.

350. Moritié Diabi est celui qui, en 1934 (voir ci-dessus), intervint dans l'élection de l'imam de Gagnoa, soutenant un candidat Cissé contre un autre Diabi.

donc fermement les accusations qui avaient été portées contre Yacouba Sylla d'avoir manipulé cette élection, le contrôle des opérations exercé par l'administrateur du cercle étant là pour faire foi. En affirmant que ce conflit ne le concernait pas, Yacouba Sylla signifiait aussi, implicitement, qu'il ne se reconnaissait pas comme un membre du quartier Dioula, puisque sa résidence n'en faisait pas partie. Certains ne manqueront pas de le lui rappeler, à l'occasion d'une nouvelle élection, en 1965.

Face à ces accusations diverses, Rortais souligne le soutien dont Yacouba Sylla a bénéficié de la part des administrateurs à Sassandra et à Gagnoa, évoquant expressément, selon ses propres termes, les « complaisances de l'Administration du cercle qui n'a pu l'ignorer et l'a favorisé. Il ne saurait, dans ces conditions, lui être tenu grief de l'effort fourni et obtenu pour la mise en valeur du sol ». Face aux jalousies et rivalités locales, l'enquêteur, comme l'administrateur de Gagnoa, défend le chef d'entreprise prospère, dont l'action va dans le sens de la politique économique de la Colonie.

Rortais revient sur ce point encore plus nettement dans sa conclusion : « Extrêmement intelligent, assez cultivé même, Yacouba Sylla paraît avoir réalisé [*sic*] sa situation et s'efforcer, par tous moyens, de vivre "sans histoires" et en accord avec l'Administration française dont les complaisances, puissamment aidées par l'appui financier des grosses sociétés, ont contribué à son rachat [de sa condamnation], d'une part, et à son élévation matérielle, d'autre part ».

Le rapport citait donc notamment le nom de Sekou Baradji[351], un entrepreneur de Sinfra (situé à 60 kilomètres au nord de Gagnoa), concurrent direct de Yacouba Sylla. Sekou Baradji, arrivé à Sinfra en 1918, avait atteint une position dominante dans le commerce de la région. L'affrontement entre les deux hommes pour la primauté économique couvre les années 1940 et 1950. Yacouba Sylla fut en mesure de prendre l'avantage au moyen du réseau qu'il avait implanté dans la région avec les membres de sa famille et ses adeptes et grâce à ses soutiens politiques. Yacouba Sylla s'était assuré l'appui du parti PDCI et celui, personnel, d'Houphouët-Boigny[352], puis du gouvernement ivoirien indépendant, tandis que Sekou Baradji était devenu persona non grata auprès des nouvelles autorités au cours des années 1960[353].

Une quinzaine d'années plus tard, une nouvelle opposition se manifesta dans la ville même de Gagnoa. Elle était le fait d'un Dioula du nom de Kissiman Nimaga, arrivé à Gagnoa un peu plus tard que Yacouba Sylla. Il avait commencé sa carrière de marchand à Bamako au service d'un oncle commerçant de kola qui avait de nombreux correspondants à Bouaké. Cela l'avait incité à quitter le Mali au début des années 1940, pour rejoindre Bouaké, puis Gagnoa, en 1942. En quelques années il fut capable d'acheter

351. Sékou Baradji, originaire de Nioro comme Yacouba Sylla, était un planteur-commerçant soudanais basé à Sinfra. En juin 1936, il « possédait 5 camions d'au moins 2 tonnes chacun et une voiture de tourisme (une Buick) » (P. Kipré, 1985, t. 2 : 167 n. 1). Il est l'un de ceux qui avaient adhéré au « Syndicat des planteurs de Côte d'Ivoire », fondé en 1937 (*Op. cit.* : 141).

352. Cette région était acquise au parti socialiste SFIO, représenté par Digna (ou Dignan) Bailly. « Selon Jean Deignan que j'ai rencontré à Gagnoa, c'est dans la plantation de Yacouba Sylla que s'est tenue la rencontre entre Houphouët-Boigny et les partisans du RDA de la région » ([Boukary] Mathias Savadogo, communication personnelle, 27 avril 2017).

353. B. Lewis, 1970 : 323-324.

deux camions de transport, ainsi qu'une concession au centre ville, dans le quartier européen. Il avait aussi acquis une grande plantation et différents terrains[354].

Après un premier engagement dans le Parti progressiste, Kissiman Nimaga avait rejoint le PDCI. En 1956, il remplaça un fils de Yacouba Sylla au poste de secrétaire général de l'association locale des transporteurs. Puis, étroitement associé avec les dirigeants de la section du PDCI, il devint une des puissances locales. Yacouba Sylla, tout en étant bien en cour auprès de la direction nationale du PDCI, était resté à l'écart de la vie du parti à Gagnoa et n'exerçait pas de contrôle sur la section locale[355]. Il n'était donc pas en position de force dans les affaires de la cité.

Lorsque le décès du chef du quartier Dioula, en 1965, ouvrit une crise de succession, Yacouba Sylla soutint un candidat (qui n'appartenait pas à sa communauté) et Kissiman Nimaga un autre. L'affrontement, qui aurait pu rester dans la coulisse, devint une affaire publique. Kissiman dénonça la nature politico-religieuse de la communauté de Yacouba Sylla et déclara que ses adeptes étaient comme des esclaves, leur contestant, de ce fait, le droit de vote. Comme Yacouba et les siens vivaient à part dans leur concession, à l'est du marigot proche du centre ville[356], ils avaient peu de contacts avec le quartier Dioula, le dioulabougou, situé à l'ouest. Ils n'avaient donc pas les moyens nécessaires pour peser sur les affaires et les décisions du quartier Dioula.

Les pouvoirs publics intervinrent et décidèrent que seuls ceux qui étaient régulièrement enregistrés comme membres du quartier Dioula pouvaient voter, ce qui excluait effectivement les habitants de la concession de Yacouba Sylla. Le candidat soutenu par Kissiman fut élu. Cette affaire perturba la section locale du PDCI-RDA pendant plusieurs années[357]. Yacouba Sylla était donc pris dans une contradiction, entre son attitude isolationniste, centrée sur sa concession fermée, et sa tentative de prendre la main sur le quartier Dioula, auquel il n'appartenait pas. Il n'était pas un Dioula comme les autres. Il l'était d'origine, au sens professionnel et générique du terme, mais il faisait « quartier à part » dans son enclave, qui était à la fois celle d'un grand propriétaire, d'un chef de fraction religieuse et d'un isolat ethnicisé.

Logiques « ethniques » et « familiales » dans la communauté yacoubiste

Les chercheurs ont, en effet, remarqué le phénomène de « soninkisation » des adeptes, d'alignement, par conséquent, sur la culture du groupe dirigeant de la communauté[358]. Ce modèle Soninké, cependant, n'était pas celui issu de la société traditionnelle

354. B. Lewis, 1970 : 324-326.

355. B. Lewis, 1970 : 324-325.

356. « Because the religious, social and political activities of the Yacoubists are conducted within the confines of their insular quarter on the easter side of the swamp there is little occasion for a direct contact between them and the other dioulas of Gagnoa» (B. Lewis, 1970 : 325).

357. B. Lewis, 1970 : 320 ; 326-327.

358. « Les populations non-soninké adoptent la langue [en fait, un dialecte soninké de la région de Kaédi]. Lors de notre enquête à Gagnoa, nous en avons rencontré », écrit Savadogo, qui donne l'exemple personnel d'un Burkinabé (thèse de doctorat, 1998, vol. 1 : 332). « One of the most striking features of the contemporary Yacoubist community is its steadfast embrace of a kind of ersatz Soninke identity : new members of the community abandon their birth name, adopting instead a typically Soninke name, and religious ceremonies in the community are all carried out in the Soninke language » (S. Hanretta, 2009 : 118).

dominante. À Kaédi, Yacouba Sylla avait, en effet, formulé des critiques très vives sur sa société d'origine. Ce fut l'une des raisons de l'afflux de disciples et sympathisants. Dans une démarche de type « réformiste », Yacouba Sylla avait attaqué les traditions matrimoniales en vigueur. La suppression des obligations financières (dot et autres contributions) qui accompagnaient les mariages et constituaient autant d'obstacles pour les plus jeunes et les plus démunis avait constitué un facteur d'attraction pour différentes catégories de la population, et notamment les femmes, l'une des cibles, avec les membres des couches inférieures de la société (« castés » et esclaves), de la prédication de Yacouba Sylla. « Indeed, Yacouba manifestly offended Soninke codes of honor in ways that emphasized his followers' low status », souligne Hanretta[359].

L'attitude adoptée à l'égard des femmes, qui est au cœur de cette réforme, constitue une forte caractéristique de l'enseignement de Yacouba Sylla[360]. Celles-ci sont nombreuses dans le mouvement, et parfois en position responsable. Dans la correspondance saisie des yacoubistes que nous analyserons plus loin, les femmes sont en bonne place dans ces échanges. Elles apparaissent comme des références constantes. À Kaédi, les séances de *dhikr* ont été ouvertes aux femmes[361], ce qui constituait une innovation remarquable. En même temps, le port de bijoux et de tenues jugées licencieuses avait été proscrit, tandis que des séances de confessions publiques, notamment des infractions et transgressions en matière sexuelle, étaient instaurées[362], lesquelles mettaient souvent en cause les hommes eux-mêmes. Yacouba Sylla présida aussi au remariage, au sein de la communauté, des veuves des tués de Kaédi. Le mariage des femmes avec des membres de la communauté était fortement encouragé, voire organisé[363]. Une « gestion » très originale des femmes de la communauté s'est ainsi développée où se combinaient de nouvelles formes de contrôle en même temps qu'une stratégie d'ouverture. « Some of the most unique and, for other Hamawis and Sufis, scandalous features of the Yacoubist community remain the active participation of women in *dhikr* and *haidara* [cérémonie de récitation du *dhikr*] and the openness to the use of Islamic spiritual power to provide therapies of a specifically gendered nature »[364]. Cependant, comme le note Barbara Lewis, les femmes ne quittaient pas la concession, les habitants de Gagnoa qu'elle avait

359. *Op. cit.* : 199.

360. Ces stratégies sont bien montrées par S. Hanretta, 2009. Voir le chapitre 6 « Women and Spiritual Equality » (189-207).

361. *Op. cit.* : 199.

362. *Op. cit.* : 2009 : 75.

363. *Ibid*. Dans son mémoire sur la diffusion du hamallisme dans le Gorgol, Adama Gnokane a été le premier chercheur à étudier l'action de Yacouba Sylla à Kaédi et à commenter le rôle des femmes (A. Gnokane, 1980).

364. S. Hanretta, 2009 : 206-207. Hanretta remarque que cette innovation en direction des femmes prend place dans une remise en cause plus générale du système traditionnel des *tarîqa,* auquel adhérait pourtant Cheikh Hamallah lui-même : « The idea that devotion to one's shaykh could become so normalized a part of social life that it did not transcend other activities but rather encompassed them, and that this level of spiritual refinement was not something reserved for a few rare ascetics, but rather could be the basis for an entire community, with a commitment to equality in *dhikr* that did not stop at the boundary of gender, was at bottom a rejection of the normal practices of *tarîqa*s symbolized by the *zâwiya* as a place for meditation and devotion presided over by an authorized recipient of the order's *wird* » (*Op. cit.* : 280).

consultés lui affirmant qu'aucun d'entre eux ne les avait jamais vues[365]. Yacouba Sylla avait installé une école moderne dans la concession à destination des filles, afin qu'elles ne sortent pas dans la ville[366].

La communauté des biens allait de pair avec cette logique familiale et patriarcale de l'entreprise. La propriété privée était proscrite et les profits redistribués. Disciples et employés étaient affectés aux tâches selon la décision du chef de la communauté[367].

La spiritualité yacoubiste

Avec cette participation des femmes aux pratiques rituelles de la communauté, nous abordons la dimension la moins aisément accessible à l'observateur extérieur, celle de la vie spirituelle du groupe. Le réseau économique se doublait, en effet, d'un réseau religieux – ce dernier beaucoup moins apparent, sinon invisible, aux yeux des administrateurs locaux, mais d'autant plus fondamental.

Ces fonctionnaires, à Sassandra, puis à Gagnoa, avaient sympathisé avec l'entrepreneur audacieux et s'étaient largement désintéressés de ses idées religieuses et de son influence spirituelle qu'ils percevaient comme des erreurs de jeunesse à oublier. Yacouba Sylla tenait devant eux des propos qui ne pouvaient que les encourager dans ce sens.

En réalité, les dimensions économique et religieuse étaient indissociables dans la démarche des adeptes, puisque le travail était aussi acte de foi et source de baraka divine. Chaque implantation agricole ou commerciale était, en même temps, un lieu de réunion des disciples.

Sur la nature de cette organisation religieuse, différents points de vue se sont exprimés. Notant l'autonomie prise par cette organisation, tout entière centrée autour de la personne de Yacouba Sylla, des auteurs ont parlé de « yacoubisme »[368], ce que démentaient alors fermement Yacouba Sylla et ses partisans, qui tenaient à se dire seulement hamawi (hamallistes)[369], mais il est clair qu'à partir du réveil religieux effectué par Yacouba Sylla à Kaédi, puis de sa déportation, et enfin de l'organisation de son réseau économique, une nouvelle ramification s'était développée, comme cela est habituel dans les arborescences confériques, et que, comme l'écrit Savadogo, « Gagnoa prend les dimensions d'une zâwiya-mère pour les autres communautés ».

365. B. Lewis, 1970 : 322.

366. « Girls were taught within the community's compounds while boys attended French schools" (S. Hanretta, 2009 : 191).

367. S. Hanretta, 2009 : 98. B. Lewis parle de la discipline et de l'obéissance maintenues parmi les adeptes de Yacouba Sylla grâce aux pouvoirs mystiques qu'on lui prêtait et aux récompenses matérielles promises et attribuées aux bons employés (1970 : 322).

368. Voir le chapitre intitulé « Le yacoubisme », dans A. Traoré, 1983 : 205-213. Sur ces problèmes de dénomination, voir B. Savadogo, 2000 : 271-280.

369. « Nous disons qu"il n'y a pas de voie yacoubiste, ce que nous faisons c'est la copie de ce que faisait notre Maître Cheikh Hamahoullah à la *zâwiya* de Nioro », déclare Yacouba Sylla à Alioune Traoré lors de son enquête en Côte d'Ivoire en 1973 (A. Traoré, 1983 : 209). De même, Savadogo a enregistré des propos identiques dans la bouche d'Amadou Sylla, le fils de Yacouba : « Il n'y a pas de yacoubisme. C'est une pure invention. Nous sommes des hamallistes avec pour maître shaykh Hamahoullah… » (B. Savadogo, 2000 : 275).

Dévoué, à l'origine, à la personne et à l'enseignement de Cheikh Hamallah, Yacouba Sylla n'en a pas moins, très tôt, dès Kaédi, pris des initiatives personnelles sans être mandaté par Cheikh Hamallah[370].

Yacouba Sylla n'avait d'ailleurs pas reçu le *wird,* et donc la chaîne de transmission tijani de Cheikh Hamallah dans les formes canoniques[371] et lui-même, par conséquent, ne les transmettait pas. Il n'était donc, en ce cas, ni *shaikh,* ni *muqaddam*[372]. Pour résoudre cette difficulté, les fidèles de Yacouba Sylla célébraient les signes concrets de la baraka de leur Maître[373] et rapportaient aussi un récit métaphorique qui faisait état d'une transmission du pouvoir spirituel de Cheikh Hamallah d'une autre manière.

L'un des responsables de la communauté évoque ainsi une scène symbolique qui serait survenue lors de la fête de la Tabaski, en 1929. Pendant le repas de fête, Cheikh Hamallah aurait accordé une faveur particulière à son disciple Yacouba en le nourrissant avec les meilleurs morceaux du bélier qu'il avait offert à la communauté présente, faisant passer celles-ci de sa propre bouche à celle de Yacouba Sylla[374].

Hanretta rapporte d'autres récits qui témoignent de l'« ingéniosité » de la communauté pour trouver des réponses à cette question de légitimité et il souligne la manière dont Yacouba Sylla a privilégié la revendication d'un lien personnel particulier avec Cheikh Hamallah, primant toute logique confrérique institutionnelle[375].

Yacouba Sylla et les dirigeants du mouvement ont eu aussi périodiquement des visions et révélations en rêve qui guidaient leur conduite[376], ce qui constituait un autre moyen de compenser l'absence de transmission régulière et d'éducation islamique poussée. L'autorité des rêves inspirés est, en effet, souvent invoquée par les soufis, et elle ne constitue donc pas un trait inhabituel.

370. Cheikh Hamallah, en 1929, aurait même désavoué Yacouba Sylla et ses partisans dans une lettre rédigée et signée à la demande du résident français de Méderdra : « renounc[ing] all those who claim to be associated with him who, like Yacouba Sylla and the people of Kaédi, say they follow him but act contrary to the law of the Prophet and the commandments of the Tijaniyya » (S. Hanretta, 2009 : 85, ap. Résident de Méderdra au Lieutenant-Gouverneur de Mauritanie, 7 novembre 1929 – Archives nationales de Mauritanie, E2-32), mais cette lettre est absente du dossier et n'a pas refait surface. Sans exclure qu'à un moment donné, et sous la pression, Cheikh Hamallah ait pris ses distances avec son disciple turbulent, qui le mettait lui-même en danger, cette allusion indirecte par un agent de l'administration coloniale ouvre une piste sans être totalement concluante.

371. « Certains informateurs, tels que Amadou Bâ de Nioro, contemporain de Yacouba Sylla, vont jusqu'à affirmer que Cheikh Hamallah aurait refusé de donner le *wird* à Yacouba Sylla. Le Cheikh l'aurait qualifié de "fou" » (communication personnelle de [Boukary] Mathias Savadogo, 27 avril 2017). Les héritiers contemporains de la communauté retournent l'argument en affirmant que Yacouba Sylla aurait délibérément refusé de recevoir le *wird* (S. Hanretta, 2009 : 73, 241), ce qui serait un signe de son refus du système des *tariqa.*

372. B. Savadogo, 1998 : 331 ; A. Traoré, 1983 : 209.

373. Yacouba Sylla déclarait lui-même à A. Traoré : « Moqaddem ou pas, le problème est secondaire, mais regardez autour de vous, il doit y avoir une raison à la présence de tous ces fidèles qui m'entourent » (*Op. cit.* : 209). Les adeptes reprenaient volontiers cet argument qui est du type : « on juge de l'arbre à ses fruits ».

374. S. Hanretta, 2009 : 73-74, d'après Maître Aliou Cissé, Abidjan, 18 avril 2001). Pour le détail du récit et la mention d'autres porteurs de celui-ci, voir S. Hanretta, 2009 : 166-168.

375. S. Hanretta, 2009 : 242-247.

376. Sur ces rêves, voir S. Hanretta, 2009 : 65, 80, 94, 141, 167, 200-204, 281.

Les dons du disciple comme signe d'élection : une automobile pour Cheikh Hamallah

Il est une autre manière d'affirmer sa qualité de disciple : l'offrande faite par celui-ci au Maître. Plus celle-ci est importante, plus la dévotion du disciple est mise en évidence et plus la reconnaissance du Maître est espérée. Cette forme d'allégeance occupe effectivement une place importante dans la représentation que se font les disciples de la relation entre Yacouba Sylla et Cheikh Hamallah, mais aussi entre Yacouba Sylla et ses disciples. Hanretta évoque à ce propos les flux verticaux de l'économie spirituelle[377].

Le don d'une voiture faite par Yacouba Sylla à Cheikh Hamallah illustre de façon spectaculaire une telle disposition. C'est le rapport Rortais qui fournit, le premier, l'information, en l'analysant, en même temps, comme un geste de réconciliation entre Yacouba Sylla et cheikh Hamallah :

> « Accointances avec Cheikh Hamallah, chef de la secte dite des "Onze grains". Accointances prouvées par leur réconciliation en 1938 ou début 1939 et scellées par le don d'une voiture "MERCUREY"[378] [*sic*] à Cheikh Hamallah par Yacouba Sylla », et, plus loin : « Yacouba Sylla se serait momentanément réconcilié avec Cheikh Hamallah sur les instances du Grand Marabout Seydou Nourou Tall, porte-parole du Gouvernement général[379]. Celui-ci était venu lui faire connaître que M. le Gouverneur général De Coppet pardonnant les erreurs passées, souhaitait la réconciliation générale des Musulmans. Se rendant aux objurgations du Marabout gouvernemental, Yacouba Sylla accepta et, pour marquer sa bonne volonté, adressa à Cheikh Hamallah une voiture dont il lui fit cadeau »[380].

Les tentatives de réconciliation qui sont évoquées s'inscrivent dans les efforts menés, à l'époque, pour faire rentrer les hamallistes dans le rang. En agissant au nom du Gouverneur général De Coppet, celui nommé par le Front Populaire, Seydou Nourou Tall cherchait à obtenir leur soumission collective. Cette visite et ces tentatives intervenaient d'ailleurs avant l'Affaire Nioro-Assaba (août 1940) qui déclencha une nouvelle chaîne de répression, cette fois définitive, contre Cheikh Hamallah.

377. « These spiritual gifts, which channeled God's superfluity into the spiritual and material resources that enabled the community to thrive, were accompanied by gifts that were in some sense both the physical manifestation of Shaykh Hamallah's gift of grace to Yacouba, and a return gift as realized in and through the labor of Yacouba and his followers » (S. Hanretta, 2009 : 243). Il caractérise l'ensemble du mécanisme comme « the reciprocal flow of vertical presentations in the spiritual economy ».

378. Filiale du groupe Ford, la voiture Mercury a précisément été créée en 1939 et elle serait donc tout juste sortie des chaînes de montage. Yacouba Sylla (comme son concurrent Sékou Baradji) s'intéressait aux voitures américaines. Selon le même rapport Rortais, il possédait lui-même une « conduite intérieure DODGE à l'état neuf ».

379. Seydou Nourou Tall est ici ouvertement qualifié de « porte-parole du Gouvernement général » et de « Marabout gouvernemental ». Les autorités coloniales, tout en en faisant grand cas du personnage et en patronnant ses tournées, étaient habituellement plus discrètes sur son rôle proprement politique.

380. ANCI, IV-12/3-4257. Rapport du Commissaire de Police, chef de la Brigade Mobile, au chef de la Sûreté de la Côte d'Ivoire, Abidjan, 18 juin 1943, dans B. Savadogo, 1998, t. 2, annexe 18 [bis] : [608-609] : pp. 3 et 4 du Rapport.

Mais était-il besoin d'une « réconciliation » particulière entre Cheikh Hamallah et Yacouba Sylla ? Le fait qu'elle se fasse sous l'égide de Seydou Nourou Tall, ennemi déclaré de Cheikh Hamallah (ce dernier remettait en cause le magistère de la famille Tall), ne laisse pas de surprendre tant le « Grand Marabout » officiel paraissait assez mal placé pour un tel emploi. S'il y avait un besoin de réconciliation, cela aurait plutôt été entre Yacouba Sylla, le Hamawi, et Seydou Nourou Tall, le Tijani « douze grains » lui-même.

On est aussi surpris par ce don d'une voiture. D'après tout ce que l'on sait de Cheikh Hamallah, le cadeau d'une voiture américaine ne semblait pas être exactement ce que ce dernier recherchait. Il n'était pas ce genre de « marabout » à l'affût de biens ostentatoires. Pourtant, ce don de voiture à Cheikh Hamallah est l'un des gestes forts d'allégeance commémoré par la communauté[381]. Celle-ci insiste sur la réception que lui réserva Cheikh Hamalllah et en rajoute probablement dans la mise en scène de l'évènement, au point de mentionner une seconde voiture dans ce don : « il n'a pas envoyé une seule automobile, mais deux »[382].

S. Hanretta documente et commente l'affaire, notamment à partir des informations recueillies auprès des disciples.

> « In 1939,Yacouba made a present of a new Ford Mercury to Hamallah, an extravagant gift at the time, intended to reflect the intensity of Yacouba's devotion. Hamallah's acceptance of the gift was understood to reflect his acceptance of Yacouba's submission to him, and to acknowledge that a hidden, return gift of spiritual blessing had been made. But the gift's ostentatious nature left Yacouba open to accusations of grandstanding at best, and at worst of trying to purchase a position of influence within the *tarîqa* »[383].
> « For Tijane Sylla, one of Yacouba Sylla's younger sons and the supervisor of Gagnoa's business and financial transactions, Yacouba's chief contribution to the Hamawiyya was his financial success. There was, of course, the famous gift of a new car to Hamallah in 1939, at a cost of 75,000 F, and community records indicate that additional cars had been given over the years. Tijane also cited funds given for the treatment of one of Hamallah's daughters who was gravely ill, and insisted on the important value of the yearly contributions made to Nioro to support the community in general. Implicit in his position was that Yacouba's dedication to the material needs of the Hamawiyya justified, or at

381. La version yacoubiste de l'affaire provient de « Mama » Sylla et Fodie Doukouré, Gagnoa, 28 avril 2001 ; Maître Cheickna Sylla, Abidjan Deux Plateaux, 21 mai 2001 ; Ahmadou Sylla, Treichville, 6 juillet 2001 (S. Hanretta, 2009 : 101 n. 45).

382. « When Yacouba sent his gift to Nioro, he did not send just one automobile, but two, one named Salam (Peace) and the other Salat (Prayer). He asked Hamalla to keep whichever car he preferred (or both if he so chose) and to send the other one back to Gagnoa with his blessing. According to the Yacoubist account, Hamallah chose Salat ; but before sending Salam back to Yacouba, he had his driver take him around Nioro in it, allowing it to be saturated with his presence » (S. Hanretta, 2009 : 244, d'après les mêmes sources yacoubistes recueillies à Abidjan en 2001).

383. *Op. cit.* : 101.

least accounted for, the differences between his approach and that of other Hamawis »[384].

C'est donc par une sorte de surenchère dans les dons matériels de prestige ou d'usage que Yacouba Sylla se serait affirmé comme le meilleur des disciples. En ces temps difficiles, le soutien matériel des yacoubistes n'était pas négligeable. C'était la manière dont le « nouveau riche » Yacouba Sylla – mais riche d'une richesse qui était le signe de la bénédiction (baraka) divine – cherchait à plaire au maître et consolidait ainsi par le don sa légitimité religieuse fragile. Était-ce vraiment un geste de réconciliation, comme l'affirme Rortais ? Y avait-il eu auparavant un véritable différend entre Cheikh Hamallah et Yacouba Sylla ? Cela est difficile à discerner clairement.

Les stratégies et les méthodes étaient tellement différentes entre l'un et l'autre qu'il y eut certainement ce qu'on appellera des écarts entre Cheikh Hamallah et ce disciple qui ne cessait de s'autoproclamer comme tel. Le rapport du Résident de Méderdra faisant état d'une lettre de désaveu du second par le premier et l'allusion de Rortais à une réconciliation entre les deux hommes peuvent constituer, à cet égard, des indices, ou des échos, indirects, mais très incertains. Les chemins spirituels de ces deux figures s'étaient, en tous cas, éloignés, le premier restant attaché au modèle confrérique, celui de la tariqa Tijaniyya, dont il s'agissait, pour lui, de restaurer le rituel d'origine et les modes de transmission, et le second tout à ses expérimentations sociales et doctrinales. Comme on pourra l'observer plus loin dans les correspondances yacoubistes saisies, il n'est question d'Ahmad al-Tijani qu'une seule fois.

Autour de celui que ses fidèles appellent, à l'époque, Baba (« papa »), s'est ainsi constituée une organisation hiérarchisée d'un type particulier dans laquelle la discipline du travail se conjuguait avec l'adhésion religieuse, et même, on l'a souligné, avec une conversion ethnique. « S'il est vrai – note Savadogo – que ce fonctionnement présente une originalité qui réside dans son articulation entre la parenté et le pouvoir, il cache assez mal une certaine limitation, celle du niveau moyen des connaissances des responsables dans le domaine confrérique. Plusieurs facteurs pourraient expliquer cette situation. Le plus important est sans doute le manque de véritables érudits et connaisseurs de la chose islamique »[385]. Il y a ainsi, dans la doctrine et la pratique de Yacouba Sylla, une combinaison originale de ressources mystiques[386], de stratégies réformistes et modernistes, et d'innovations religieuses quasi-autodidactiques, qui confèrent à son mouvement une position particulière, mais l'éloignent aussi du modèle de transmission de l'autorité et du *wird* dans les cadres confrériques habituels.

Elles l'éloignent également de la communauté musulmane locale. Les griefs des musulmans de Gagnoa portent notamment sur le fait que Yacouba Sylla, selon le rapport Rortais, « ne fait pas le salam et ne fréquente pas la mosquée ». Cette communauté

384. *Op. cit.* : 181.
385. B. Savadogo, 2000 : 285.
386. B. Lewis parle des pouvoirs religieux de Yacouba Sylla, et des moyens mystiques (*mystic means*) que ses fidèles lui prêtent, notamment pour connaître leurs actes de désobéissance ou de mauvaise conduite au travail (1970 : 322).

fermée ne se mêle donc pas aux autres musulmans pour la prière, en particulier celle, communautaire, du vendredi, ce qui est en rupture avec l'orthodoxie sunnite.

Quant aux pratiques religieuses effectuées dans sa concession, Yacouba Sylla a sans doute aussi donné des instructions pour que les récitations du *wird* et autres manifestations échappent au regard du commissaire, lui-même mal préparé à les évaluer. Rortais note, en effet : « Aucune trace de mosquée intérieure n'existe chez lui. Si le "salam" s'y fait – ajoute-t-il, cette fois de façon plus nuancée – il doit être pratiqué individuellement ou s'effectuer dans la cour intérieure »[387].

Le soufisme de Yacouba Sylla

Ces attitudes de secret, de dissimulation, de mystère, de distanciation à l'égard des autres musulmans, ainsi que de « vide religieux » face au pouvoir colonial, appellent de notre part un essai de « lecture soufie » du yacoubisme. Nous pouvons relever, à l'appui, différents signes et indices.

Sur la question de la prière tout d'abord, Rortais avait voulu en savoir un peu plus et il avait obtenu de Yacouba Sylla, la réponse suivante, qu'il déclare reproduire mot à mot[388] :

> « 1) – Ceci est affaire entre Dieu et moi et ne regarde personne.
> 2) – Je m'étais cru un grand Karamoko. Les faits m'ont prouvé que je n'étais rien du tout.
> 3) – Si on ne m'avait pas enseigné un Coran faussé, tout cela ne serait pas arrivé. Depuis j'ai compris que, pour Dieu, une seule chose compte, le travail. J'ai travaillé… durement même et je continue… »[389].

Trente ans plus tard, A. Traoré délivre un brevet d'orthodoxie à la communauté : « Au cours des enquêtes que nous avons menées à Gagnoa, nous avons constaté que les yacoubistes prononçaient correctement la *shahada* avant de faire les prières canoniques selon les principes édictés par la Sunna et le Coran »[390]. Le contexte a changé, l'interlocuteur aussi, la dissimulation de l'essentiel peut-être pas.

On connaît la distinction, commune dans la tradition soufie, entre ce qui est apparent extérieurement, le *zāhir,* conforme à la *sharīʿa,* et ce qui est caché, ce qui relève de l'enseignement ésotérique du Maître, le *bātin,* lequel échappe au regard extérieur.

Les propos que Yacouba Sylla avait tenus à Rortais sont ainsi certainement à comprendre à plusieurs niveaux. Ils sont assurément destinés, tout d'abord, à plaire à son interlocuteur. Yacouba Sylla a appris le langage qu'il convient de tenir aux autorités

387. B. Lewis fournit une observation concordante : « They pray within their residence quarter, never entering the Gagnoa mosque. The reason given for this is that prayer is not an exhibition and is most decorously ['pudiquement'] held en famille. In Yacouba's quarter, Friday prayer does not differ from the prayers of other days of the week. And rather than attend social gatherings at which nothing of worth is said, the members of the community prefer to discuss social problems quietly among themselves » (1970 : 105).
388. Rapport Rortais : 5 (B. Savadogo, 1998, t. 2 : [610]. On ne sait en quelle langue Rortais et Yacouba Sylla communiquaient – sans doute par le truchement d'un interprète.
389. Les points de suspension sont ceux du texte du rapport.
390. A. Traoré, 1983 : 208-209.

pour obtenir leur soutien, notamment l'apologie du travail. C'est l'histoire du « Coran faussé » qui reste énigmatique. On dirait que le Coran qui lui avait été enseigné à la manière traditionnelle était ici dénoncé pour faire place, chez lui, à une compréhension qu'il jugeait désormais plus authentique, plus profonde, sans que l'on en connaisse les modalités.

C'est donc ce caractère fermé de la spiritualité yacoubiste qu'il convient, au-delà des apparences, de chercher à pénétrer. Un faisceau d'indices met en évidence la réalité d'un décalage important entre la façade extérieure, prudente et difficile à saisir, et la réalité du discours interne, beaucoup plus original et non-conformiste. Hanretta a évoqué brièvement cette question à partir de la traduction française d'une lettre de 1932, envoyée par Yacouba Sylla à l'un de ses disciples, dans laquelle Hamallah se trouve élevé à un rang quasi divin[391]. À défaut de l'original (en arabe), une traduction en français avait été établie par un interprète officiel, que Hanretta a, à son tour, traduit en anglais, et dans laquelle Yacouba Sylla aurait clairement affirmé :

> « We have no relation of friendship with anyone who doubts our doctrine ; we do not even have need of God, nor of his Prophet, nor of any other creature, men, devils, whites, blacks, Arabs or others. We have need of none but our shaykh [Hamallah]. If it is God who is the creator, I know nothing of that. For me, it is our shaykh who is the Creator ; for it is he who educates and improves who is, for me, the Creator. If a God exists, it is our shaykh who is my God. If a creator exists, it is our shaykh who is my Creator. If there exists an educator, it is our shaykh who taught me the right path… »

Soit, en français retraduit : « Nous n'avons pas besoin de Dieu, ni de Son Prophète, ni d'aucune autre créature, hommes, démons, Blancs, Noirs, Arabes ou autres. Nous n'avons besoin que de notre Cheikh [Hamallah]… […] Si un Dieu existe, c'est notre Cheikh qui est mon Dieu. Si un Créateur existe, c'est notre Cheikh qui est mon Créateur. S'il existe un éducateur, c'est notre Cheikh qui m'a enseigné la Voie droite… »[392].

Cheikh Hamallah y est ainsi littéralement divinisé. C'est lui qui est, pour Yacouba Sylla, Dieu, Créateur et Éducateur. L'analyse des documents et correspondances yacoubistes en arabe saisis à Sassandra au début des années 1930, que nous allons présenter plus loin, apporte une confirmation de cette lettre de 1932, dont on aurait pu, dans une première approche critique, mettre en doute l'authenticité.

On peut y discerner une série d'affirmations de type soufi, de celles qui provoquent le disciple et l'incitent à se confier entièrement, à s'en remettre, à son Cheikh, que sa baraka exceptionnelle a fait détenteur des privilèges de la bénédiction divine. Il est la

391. S. Hanretta, 2009 : 100-101.

392. S. Hanretta, 2009 : 100-101. Il s'agit d'une lettre, écrite en 1932 et interceptée par l'Administration, qui était adressée par Yacouba Sylla à « Fodie Amadou Abdoulaye » (probablement Fodie Abdoulaye Diagana, ajoute Hanretta). La source est : Archives nationales de Mauritanie, Rapport politique annuel. 1932, p. 149. Hanretta exprime des doutes sur l'authenticité de la traduction française, mais il ajoute : « Nonetheless, an important member of the community confirmed the general authenticity of this document ».

figure de Dieu, une figure proche de lui. Une telle démarche, aussi extrême soit-elle, formulée d'une telle manière, correspond aussi à une tendance, en milieu soufi, à hypertrophier le rôle du cheikh, du saint[393]. Elle semble ici exacerbée.

Cela pourrait signifier que, dans la période fondatrice de la communauté yacoubiste persécutée et souffrante, les limites de l'orthodoxie auraient été atteintes, comme une sorte de réponse merveilleuse, miraculeuse, à la rigueur des temps. De telles affirmations, il est vrai proférées en milieu clos, dans le seul cercle des fidèles et dévoilées accidentellement par des saisies policières, représentent, apparemment, dans l'espace ouest-africain, de réelles innovations dans les domaines de la croyance et de la pratique, du moins à un tel degré.

Cette communauté fut sans doute (nous parlons des années 1930) à la fois normalisée dans ses rapports avec le pouvoir colonial (à la différence de celle de Cheikh Hamallah) et plus expérimentale dans sa croyance (sans doute bien au-delà des bornes fixées par Cheikh Hamallah lui-même).

Les correspondances entre Yacouba Sylla et ses disciples

Les correspondances dont il est ici question sont des lettres échangées, dans un sens et dans l'autre, entre Yacouba Sylla et ses disciples au début des années 1930[394]. À partir de Sassandra, des communications régulières étaient maintenues, par l'intermédiaire de voyageurs et de courriers, entre Yacouba Sylla, les membres de sa famille et ses disciples. Ces lettres ne livrent qu'un aspect de ces relations, où l'oralité tenait certainement une grande place. Mais leur existence montre l'intérêt porté à l'écrit par la communauté[395].

Ces correspondances ont ensuite été interceptées ou saisies par l'administration du cercle de Sassandra, à un moment où l'exilé, arrivé depuis peu, était sous haute surveillance. On est donc là au tout début de la carrière ivoirienne de Yacouba Sylla. À la différence des rapports de l'administration coloniale, qui décrivent, avec des fortunes diverses, le mouvement à partir de l'extérieur, ces lettres fournissent des informations originales, issues de l'intérieur même du réseau de fidèles. Bien que l'écrit, dans un groupe de type soufi, persécuté de surcroît, ne puisse que rendre imparfaitement compte de ce qui se joue entre ses membres, le contenu de cette correspondance apporte un éclairage original sur les relations humaines entre ceux-ci et sur les expressions de leur dévotion. Il y a, chez eux, la volonté évidente de mettre par écrit ce qui constituait le fondement de leur foi et de leurs croyances. Ces textes, notamment ceux qui portent la signature de Yacouba Sylla, sont donc autant d'enseignements délivrés et consignés de cette manière, et qui, étant souvent lus à haute voix devant les proches selon l'usage, étaient destinés à fortifier les disciples dans la Voie. Le contenu de ces enseignements vient d'ailleurs pleinement corroborer le contenu de la lettre de 1932 mentionnée ci-dessus d'après une source administrative mauritanienne. Ils relèvent de la même veine doctrinale et, chronologiquement, de la même « génération ». Leur confrontation vaut confirmation.

393. Des tendances à la divinisation *(al-ilahiya)* du cheikh émaillent l'histoire de certains courants mystiques au Proche-Orient. Elle a toujours été condamnée par les orthodoxies sunnite et chi'ite.
394. Seules quelques unes sont datées : années 1351 et 1352 H (avec la précision du jour et du mois), soit, selon les cas, 1932, 1933, ou 1934 de notre ère.
395. Nous ne disposons pas d'un corpus analogue du côté de Cheikh Hamallah.

On doit à Saïd Bousbina la publication récente, très attentive, de ces documents doublement difficiles d'accès, par leur style et par leur caractère périssable.

Au début des années 1970, nous avions photographié ces correspondances aux Archives nationales de Côte d'Ivoire[396]. Après une période pendant laquelle ces clichés sont restées en réserve dans notre bibliothèque, puis une autre où nous les avions remises à un collègue nord-américain qui n'en a pas fait usage, nous avons transmis ces documents à Saïd Bousbina, un chercheur franco-marocain, qui, après avoir procédé à une numérisation complète et à une numérotation de ceux-ci, a entrepris une analyse de ce corpus dont il a publié lui-même les résultats[397]. Cette correspondance est essentiellement en arabe, quelquefois en soninké et caractères arabes et, dans quatre cas, en français. La langue arabe utilisée, souligne Bousbina, est souvent fautive et défectueuse. Il en est de même des lettres en français. La lecture de ces documents, en raison des fautes de langue, de leur écriture souvent difficile à déchiffrer, et du caractère fréquemment elliptique ou allusif de leur contenu, n'a pas été aisée.

Comme le montre Saïd Bousbina, ces documents contiennent des termes et des formules en arabe qui devraient renouveler notre connaissance et notre compréhension, sur le plan doctrinal, du « yacoubisme », du moins de celui du début des années 1930, quand les persécutions, les souffrances des disciples et les espoirs mis dans l'enseignement de Yacouba Sylla prennent probablement des formes exaltées. Plus tard, les héritiers de Yacouba Sylla s'attacheront à opérer ce que Hanretta appelle des « reformulations of the community's historical memory »[398], afin de gommer ces aspects. Les héritiers contemporains de Yacouba Sylla, soucieux de donner de leur confrérie une image éloignée de tout excès[399], ont donc, semble-t-il, abandonné cette partie plus controversée de l'héritage[400].

Ces documents illustrent des propos et attitudes qui ont eu cours à l'intérieur de la communauté au début des années 1930, donc bien avant la constitution du « fief » de Gagnoa, sans que l'on sache de quelle manière ils ont perduré, ou non, au cours des années suivantes, lorsque le yacoubisme aura acquis une position sociale reconnue. Ils contiennent aussi les noms des principaux disciples de Yacouba Sylla, ou d'autres plus

396. Lorsque nous avions consulté et photographié ces documents, ils figuraient dans les cartons concernant le cercle du Bas-Sassandra : ANCI : X-27-10 et X-27-11 – années 1931 et 1932. Depuis lors, le reclassement des archives et la crise qui a frappé les institutions ivoiriennes dans le contexte de la guerre civile ne permettent pas de garantir que ces documents puissent être retrouvés. Hanretta, notamment, n'a pu les consulter sur place en 2001. Les photographies que nous avions prises les ont donc préservés. Savadogo mentionne, pour sa part, une autre lettre adressée par Yacouba Sylla à Abdramane Sylla sous la cote ANCI, boîte n° 1930, XIII-30-16/95 (B. Savadogo, 2000 : 278 n. 44). Cette lettre, dont la date n'est pas indiquée, porte son cachet. Ce document, qui est ici simplement signalé, n'appartient pas à la série photographiée.

397. S. Bousbina, « Une source inédite sur la communauté de Yacouba Sylla en Côte d'Ivoire au début des années 1930 », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* nouvelle série, vol. 4, 2015 : 73-198. Cet article présente 55 documents, lettres ou groupe de lettres reproduits et analysés.

398. S. Hanretta, 2009 : 184.

399. Sur la mémoire familiale, voir Ahmadou Yacouba Sylla, À *l'ombre d'un soufi,* Abidjan, Éd.Vallesse, 2006 (avec de nombreuses photographies). Ahmadou, fils de Yacouba Sylla, offre un récit de sa vie à l'école de son père.

400. S. Hanretta, loc. cit.

modestes, installés à cette époque à Kaédi, Koutiala, Divo et autres lieux de la diaspora yacoubiste.

Bousbina a reproduit les originaux et apporté au fur et à mesure, selon les cas, des traductions partielles et des analyses de contenus. Il distingue, dans cet ensemble, deux catégories de documents : les poèmes et la correspondance.

> « Le terme "poème" – écrit-il – est un peu galvaudé ici. Nous sommes plus devant des textes qui veulent ressembler à la poésie que de vrais poèmes tant l'absence des règles de la poésie, la pauvreté du vocabulaire et la médiocrité et la défectuosité de la langue sont criantes.
> L'intérêt de ces poèmes n'est certainement pas littéraire. Il réside dans leur contenu au niveau doctrinal à travers l'image et le rôle que les auteurs voulaient donner au Cheikh Hamallah et à Yacouba Sylla auxquels la majeure partie de ces poèmes est consacrée. Il y est question de leur éloge et de la mise en valeur de leurs qualités religieuses, ainsi que de leur haut rang dans la hiérarchie de la sainteté. Au-delà du panégyrique, somme toute normal dans ce genre d'exercice, ce qui frappe dans ces poèmes ce sont certains termes utilisés pour décrire ou qualifier Cheikh Hamallah et Yacouba Sylla.
> Ainsi, Cheikh Hamallah est qualifié tantôt de saint, de sceau des sceaux (*khatm al-khutum*)[401], d'extraordinaire savant (document 1), de dernier refuge, de pilier de la religion (*'imad al-din*) (document 13), de rénovateur (*mujaddid*[402]) de la *tariqa* (documents 1 et 6a), ou de Pôle de son époque (*qutb zamanihi*) (document 15), mais surtout d'héritier (*warith*) (documents 1, 2, 3a, 6b et 15), de représentant (*khalifa*) (documents 3a et 8) et de fils (*ibn*) du Prophète Muhammad (documents 1 et 2), voire de messager (*rasul*) de Dieu (documents 1, 2, 24 et 44), ou même de sceau des messagers de Dieu (*khatim rusulihi*) (document 13), et comme celui qui possède les secrets (*asrar*) divins et qui entoure l'univers par sa miséricorde (document 13).
> Ayant reçu le flux (*fayd*[403]) du Cheikh Hamallah, comme le mentionne un des auteurs (document 3a), Yacouba Sylla a hérité, en quelque sorte, des mêmes qualités et du statut de ce dernier. Il est décrit aussi comme étant le Pôle de l'univers (*qutb al-wujud*), le guide des créatures vers le droit chemin (*hadi al-'ibad*) et le protecteur des vérités (*hami al-haqa'iq*) (document 7a) »[404].

401. Conformément au système de translittération simplifié adopté par Saïd Bousbina, nous ne restituons pas ici les longues ni les points souscrits pour la transcription des mots et expressions arabes cités.
402. Dans la tradition islamique, populaire au XIXe siècle au sud du Sahara, le terme de mujaddid, « rénovateur » (de *tajdīd*, renouvellement), désigne un homme qui, au début de chaque siècle du calendrier islamique, vient restaurer l'islam dans son état originel. La source de cette croyance est issue d'un hadith rapporté par Abū Dāwud (IXe siècle de notre ère)
403. Le *fayd* (litt. : « flot », « inondation », « émanation »), terme clé de la mystique soufie, désigne l'influx mystique créateur qui vient de Dieu, l'effusion sacrée qui descend sur le croyant.
404. S. Bousbina, 2015 : 192-193. La désignation des longues et le signalement des consonnes emphatiques n'ont pas été retenus dans la translittération de l'auteur. Nous suivons son usage dans les citations de son article.

Une partie des termes utilisés pour désigner Cheikh Hamallah (Pôle, rénovateur de la tariqa, etc.) appartient à la terminologie classique en usage dans le soufisme et les confréries. Certains d'entre eux, notamment ceux de « sceau » et de « Pôle », sont plus fortement connotés dans la tradition tijani.

Les concepts de Sceau et de Pôle dans la Tijaniyya

« Ahmad al-Tijani avait déclaré à son arrivée à Fès, en rabî' I 1213 H/1798 qu'il était le Pôle suprême. En 1223 H/1808-1809, il va se déclarer le Sceau des saints et le Sceau caché »[405].

Ces revendications (la *khatmiyya* : celle du sceau de sainteté, et la *katmiyya,* celle de son caractère caché, secret) ont donné lieu à de nombreux débats et polémiques.

Les fondateurs de voies soufies ont rivalisé pour définir leur statut. La notion de Sceau des saints désignait celui qui "clôturait", qui fermait la marche de la sainteté, après lequel il ne pouvait plus, théoriquement, y avoir d'autre saint de même statut. Cette revendication n'était pas propre au seul fondateur de la Tijaniyya. Abd al-Qadir al-Jilani, le saint éponyme de la Qadiriyya, avait déclaré lui-même : « Je suis le Pôle des Pôles de l'univers »[406]. Al-Mukhtâr al-Kuntî, le Maître de la grande lignée qadiri saharienne, s'était déclaré, lui aussi, le Sceau des saints[407].

La notion de Pôle est plus "horizontale". Elle sert à affirmer la prééminence d'un saint, autour duquel viennent graviter tous les autres. « L'attribution du titre de Pôle […] marquait l'accès du saint à un statut supérieur qu'on lui reconnaissait de son vivant ou après sa mort. C'était la consécration d'une carrière de sainteté »[408].

Qu'Ahmad al-Tijani fût, en outre, le Sceau, ou le Pôle, caché, cela ajoutait à sa qualité mystique : « l'idée du Sceau caché relève d'un pacte scellé lié à la vie antérieure et future du saint »[409], sorte de mission divine préexistante hors du temps humain.

Ces différents concepts, issus des constructions doctrinales d'Ibn Arabi (1165-1240), le théoricien des hiérarchies mystiques, ont servi à justifier le caractère unique et exclusif de la sainteté d'Ahmad al-Tijani, ainsi placé au dessus de tous les autres saints.

Le fait que Cheikh Hamallah soit qualifié de « sceau des sceaux (*khatm al-khutum*) » et de « Pôle de son époque (*qutb zamanihi*) » revient à lui conférer une place quasi-équivalente, voire subrogée, par rapport à celle d'Ahmad al-Tijani. Celui-ci n'est d'ailleurs nommé qu'une seule fois : « seuls quelques vers d'un seul poème font allusion

405. Jillali El Adnani, 2007 : 155.
406. *Ibid.*
407. *Op. cit.* : 154.
408. *Op. cit.* : 156.
409. *Op. cit.* : 155.

à la Tijaniyya à travers l'éloge de son fondateur, Ahmad al-Tijani, décrit, entre autres, comme étant le plus grand *qutb* (Pôle) et *barzakh* (Isthme) et la source des vérités *('ayn al-haqa'iq*) (document 3a et 3b) »[410]. Cheikh Hamallah, et Yacouba Sylla à sa suite, sont ceux qui sont désormais proposés à la dévotion directe des disciples. Cheikh Hamallah serait venu à son tour clôturer la clôture (« sceau des sceaux ») effectuée par Ahmad al-Tijani.

Quant à la désignation de Cheikh Hamallah comme « messager (*rasul*) de Dieu » et de « sceau des messagers de Dieu (*khatim rusulihi*) », elle fait de Cheikh Hamallah l'équivalent du Prophète. Ce sont les titres mêmes du Prophète qui lui sont ainsi conférés. Au regard de l'orthodoxie sunnite, cela sonne comme un blasphème.

Dans la seconde catégorie de documents, celle des correspondances, la rhétorique utilisée va encore plus loin, jusqu'à l'élévation des Maîtres au rang de Dieu et de son Prophète :

> « Comme dans les poèmes, c'est sur le plan doctrinal que cet ensemble de lettres présente le plus d'intérêt. Il met à jour des pratiques donnant au Cheikh Hamallah et Yacouba Sylla des statuts hors du commun, voire hors des limites de l'orthodoxie musulmane. Yacouba Sylla n'est pas seulement un *shaykh* et un *imam*, il est le prophète et le messager de Dieu. Quant au Cheikh Hamallah, il est Dieu lui-même. Ainsi, la *haylala*, formule par laquelle les musulmans attestent qu'« il n'y a de dieu qu'Allah », est détournée, dans une lettre, par « Il n'y a de dieu que Hamallah » (documents 22 et 28). Dans une autre lettre, c'est la *basmala* (« Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux ») qui devient « Au nom d'Allah Hamallah le Clément, le Miséricordieux… » (document 35). Quant au célèbre verset « Allah est avec ceux qui sont patients », revenant à plusieurs reprises dans le Coran, il devient dans une lettre de Yacouba Sylla : « Hama Allah est avec ceux qui sont patients ! » (document 20).
>
> Dans les « poèmes », il est indiqué, comme mentionné ci-dessus, que Yacouba Sylla a reçu le flux du Cheikh Hamallah qui lui aurait ainsi transmis ses connaissances, son savoir et son rang. Dans la correspondance, Yacouba Sylla devient son *ibn*, son fils, non seulement au sens spirituel du terme, mais au sens biologique. Yacouba Sylla est donc le fils de Dieu Hamallah. Il est aussi son *rasul*, son messager. Comme pour les formules (*haylala* et *basmala*) et les versets coraniques détournés pour faire un parallélisme entre Allah et Cheikh Hamallah, certaines lettres détournent des expressions réservées habituellement au Prophète Muhammad pour les coller à Yacouba Sylla, telles que « *Ya'qub 'alayhi al-salam* » (Yacouba – que la paix soit sur lui !) (document 39) ou la prière pour le Prophète, sa famille et ses compagnons qui devient "Que la prière et le salut soient sur notre maître Yacouba…, sur ses compagnons… et sur ses proches…" (document 35) »[411].

410. S. Bousbina, 2015 : 193.
411. S. Bousbina, 2015 : 195.

Cette fois, le nom de Hamallah est cité à l'égal de celui d'Allah, et Yacouba Sylla, qui est célébré, lui, à l'égal du Prophète, est devenu son « fils ». Nous renvoyons à l'ensemble de l'analyse de Saïd Bousbina. Les termes de dévotion, appliqués à Cheikh Hamallah et à Yacouba Sylla, illustrent le caractère non conformiste d'un mouvement « yacoubiste » issu du hamallisme, mais dont il avait apparemment débordé le cadre doctrinal (qui était celui d'une restauration tijani), au point d'être désavoué, explicitement ou non, par Cheikh Hamallah lui-même, ainsi que différents indices ont pu le suggérer. Les partisans exaltés de Yacouba Sylla ont, dans un contexte de répression coloniale, donné libre cours à une effervescence mystique dont ce vocabulaire transposé du lexique islamique et appliqué ordinairement à Allah et au Prophète est le témoignage surprenant.

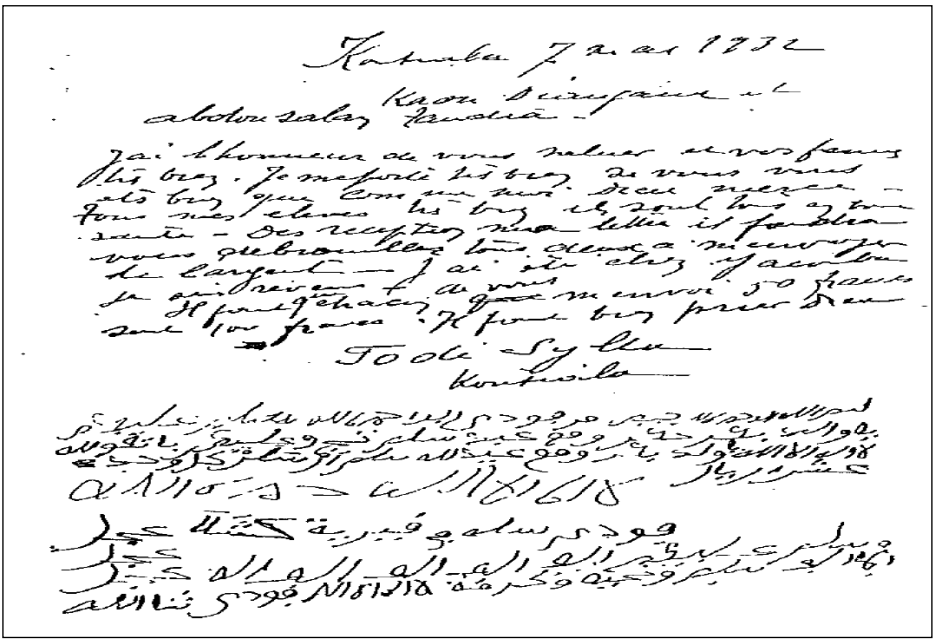
Les quatre lettres en français

Quatre lettres en français figurent aussi dans ce corpus, toutes les quatre datées de l'année 1932 (7 mars, 10 juin, 5 novembre, 5 décembre). Elles sont très banales et, à la différence des lettres en arabe, elles ne comportent aucun signe religieux dans leur contenu. Il est vrai que la profession de foi apparaît dans l'une d'entre elles, mais c'est en arabe et non en français. On ne peut y voir que le résultat d'un usage différentiel délibéré des deux langues : l'arabe pour l'expression de la piété et de la dévotion, et le français pour les affaires et les relations ordinaires, y compris par l'adoption du calendrier grégorien de l'administration coloniale. Les Français qui pouvaient lire ces lettres n'y voyaient donc qu'une correspondance très 'laïque'. On savait, du côté yacoubiste, qu'il leur était plus difficile de lire les lettres en arabe. On retrouve donc, dans ces lettres en français, ce 'vide religieux' dont nous parlions plus haut pour désigner cette façade neutre présentée aux autorités coloniales.

Ces quatre lettres (reproduction et analyse) sont regroupées, dans l'édition de Bousbina, sous une même numérotation : document n° 43[412].

412. S. Bousbina, 2015 : 166-167.

1) Katiola, 7 mars 1932 : lettre de Fodé Sylla[413] à Kaou[414] Diangana [Diagana] et Abdou Salam Tandia[415].



Essai de lecture de la partie significative :

Après les salutations : « … Dès réception ma lettre, il faudra vous débrouiller tous deux à m'envoyer de l'argent. J'ai été chez Yacouba. Je suis revenu. Il faut que chacun de vous m'envoi [-e] 50 francs soit 100 francs ».

La partie en français est suivie de quelques lignes en arabe où figurent le nom de Fodé Sylla, la demande d'argent réitérée (*'ashar riyāl* : 10 rials)[416], assortie du mot *'ajil* (répété trois fois : « vite », « fais vite »), et diverses formules, notamment la *hailala : La ilaha illa 'Llah*

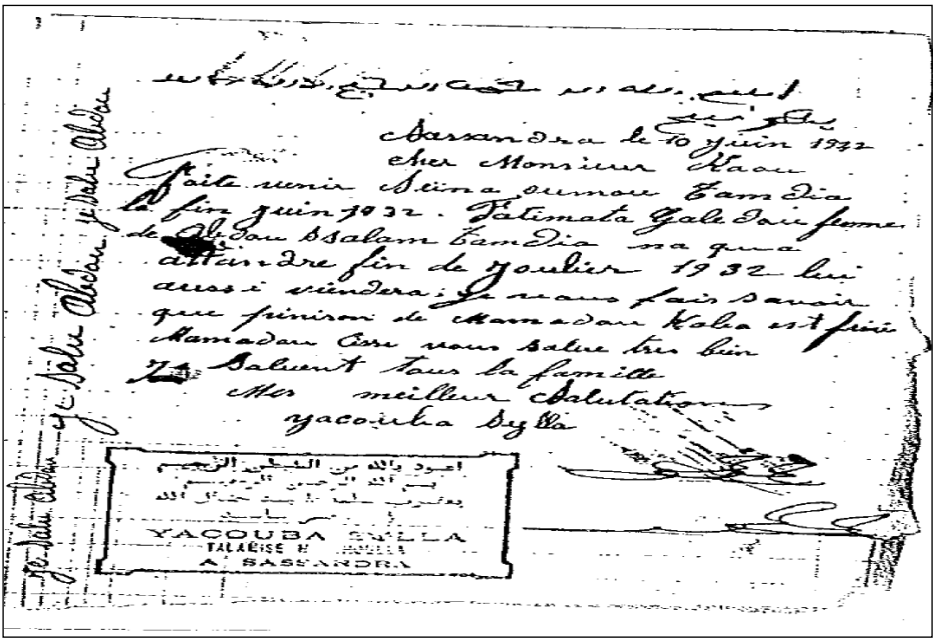
413. Fodé (ou Fodie) Sylla est un frère de Yacouba Sylla. Quand Yacouba Sylla avait été transféré de Koutiala à Sassandra, Fodé était resté à Koutiala. C'est un personnage important dans le mouvement. Koutiala semble avoir été un relais dans les échanges et les correspondances entre les fidèles de Kaédi ou d'autres lieux au Soudan/Mali et Yacouba Sylla (voir S. Hanretta, 2009 : 89-90). Impliqué dans une affaire de complot, dont la réalité est douteuse, il fut condamné à 25 ans de prison et envoyé à Kidal (*Op. cit.* : 92).

414. Kaou M'Badoxo (ou M'Badoro) est un des disciples qui avait choisi de rester en Côte d'Ivoire et qui créa des plantations à Divo (S. Hanretta, 2009 : 88-89). Il est ici appelé Diagana, le nom d'une puissante famille Soninké de Kaédi, divisée entre Tijani « douze grains » et Hamawi. (S. Hanretta, 2009 : 69). « Dans la partie en arabe, Kaou Diagana est appelé bakar Diagana » (S. Bousbina, 2005 : 167).

415. En février 1933, Diapaga Bouna « Abdousalam » Tandia et Kaou N'Badoxo, alors tous les deux résidant près de Divo, informent l'administrateur de leur désir de rester en Côte d'Ivoire (S. Hanretta, 2009 : 87-88 ; 190). Bouna Abdousalam semble être aussi un personnage influent de la communauté.

416. Le terme arabe rial désignait la pièce de 5 francs de l'époque.

2) Sassandra, 10 juin 1932 : lettre de Yacouba Sylla à « Cher Monsieur Kaou »

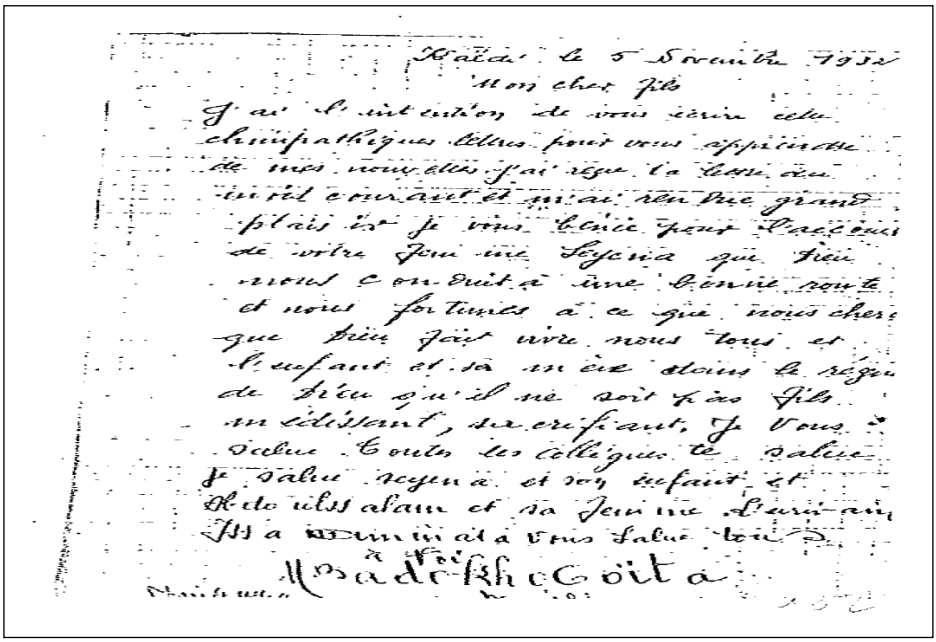

Sassandra le 10 juin 1932
Cher Monsieur Kaou
Faite venir Seina oumou Tamdia
la fin juin 1932. Fatimata Galedou femme
de Abdou Salam Tamdia na qua
attandre fin de Joulier 1932 lui
aussi viendra ; Je vous fais savoir
que pinison de Mamadou Kaba est fini
Salut Tous la famille
Mes meilleur Salutations
yacouba Sylla
YACOUBA SYLLA
TALIBISE
A SASSANDRA

Cette lettre en français est précédée de la *basmala* en arabe, suivie de quelques mots difficiles à lire.

Essai de lecture :
« Cher Monsieur Kaou
Faites venir Seyna Oumou Tamdia [à] la fin juin 1932. Fatimata Galedou femme de Abdou Salam Tamdia na qua [n'a qu'à] attandre [attendre] fin de Joulier [juillet] 1932 »
« Je vous fais savoir que pinison [punition ? prison ?] de Mamadou Kaba[417] est fini ».
« Mamadou Cissé vous salue très bien ».
Le nom et le cachet de Yacouba Sylla figurent au bas de la lettre, en français, suivi d'une signature compliquée et enveloppée qui est possiblement de sa main.

417. Mamadou Kaba Sylla est un frère de Yacouba Sylla. Il est un de ceux qui demandera au Gouverneur, quelques mois plus tard, à rester en Côte d'Ivoire (S. Hanretta, 2009 : 88).

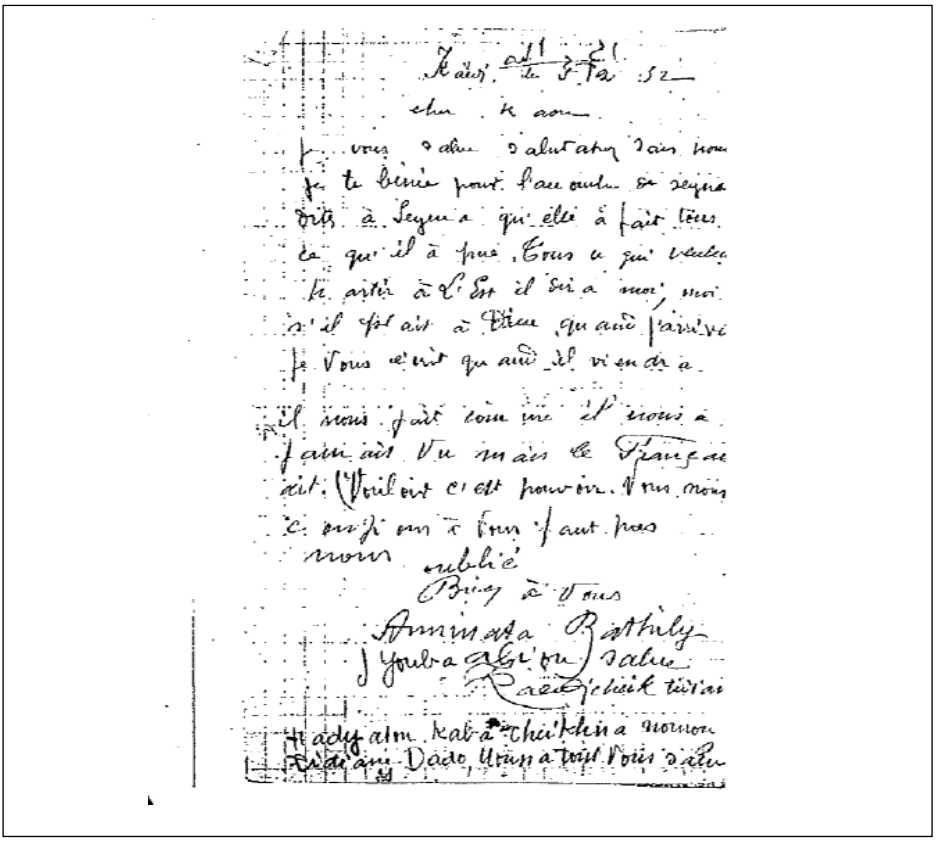
3) Kaédi, le 5 novembre 1932 : lettre signée de Mbadokho Goïta à « Mon cher fils ».



Essai de lecture :
« J'ai l'intention de vous écrire … pour vous apprendre des mes nouvelles. J'ai reçu la lettre du mois courant et m'aie rendue [sic] grand plaisir. Je vous bénie [*sic*] pour l'accou [– chement ?] de votre femme Seyena. Que Dieu nous conduit [conduise] à une bonne route et nous fortunes [sic] à ce que nous [… illisible]. Que Dieu fait [fasse] vivre nous tous, et l'enfant et sa mère dans le [rég…illisible] de Dieu. Qu'il ne soit pas fils médissant [médisant], sacrifiant [?]. Je vous salue. Toutes les collègues te saluent. Je salue Seyena et son enfant et Abdoulssalam et sa femme. L'écrivain Issa Aminata vous salue tous ».

Si l'on comprend bien le contenu de la lettre, écrite dans un français fautif, son auteur se réjouit que son fils ait eu lui-même un fils de son épouse Seyena et il les félicite.

4) Kaédi, le 5 décembre 1932 : Aminata Bathily à Kaou.



Essai de lecture :
« …Je te bénie [bénis] pour l'accou… [chement ?] de Seyena. Dites à Seyena qu'elle a fait tous ce qu'il a pu [tout ce qu'elle a pu].
Tous ce [ceux] qui veulent partir à l'Est il dir [disent] à moi. Moi s'il plait à Dieu quand j'arrive je vous écrit [écris] quand il viendra.
Il nous fait [… illisible] il nous a jamais vu mais le Français [*sic*] dit (Vouloir c'est pouvoir) [parenthèses à la place de guillemets]. Nous nous confions à vous. Faut pas nous oublié [oublier].
Bien à vous Aminata Bathily
[P.S.] « Youba Aliou salue [… : illisible] cheik [… : illisible] Hadyatou Kaba Cheikhna Nourou Tidiane Dado Moussa [?] Tous vous salue [nt]… ».

Il est difficile de comprendre la signification de cette lettre. Il est possible que « partir à l'est » désigne le mouvement des fidèles de la vallée du Sénégal vers la Côte d'Ivoire. C'est aussi la direction du pèlerinage à La Mecque.

Le nom de Seyena réapparaît. Il semble que Kaou – plusieurs fois cité et connu sous les noms de Kaou M'Badoxo et Kaou Diagana – soit son mari. Nous avons déjà noté que Kaou Diagana était installé du côté de Divo.

Ces quatre lettres en français constituent un échantillon très réduit au sein d'un corpus principalement en arabe.

Il y a 2 lettres de Kaédi (Mbadokho Goïta et Aminata Bathily), une lettre de Koutiala (Fodé Sylla), et une lettre de Sassandra (Yacouba Sylla). Les relations entre Kaédi et Yacouba Sylla, à Sassandra, puis à Gagnoa, ont été permanentes, et cet axe Kaédi-Gagnoa passe notamment par Koutiala. L'une des deux lettres de Kaédi est signée par une femme, Aminata Bathily. Les femmes reviennent aussi souvent dans ces lettres (dans trois d'entre elles) à divers titres, dont celui de mère.

Plusieurs disciples de Yacouba Sylla sont mentionnés dans cette correspondance[418]. Kaou Diagana (connu aussi comme Kaou M'Badoro, ou M'Badoxo) est trois fois destinataire. Il est installé dans la région de Divo, il semble jouer un rôle important. C'est à lui, ainsi qu'à Abdou Salam, autre personnage notable, cité dans trois lettres, que Fodé Sylla demande de l'argent.

À la différence des lettres en arabe, que Bousbina a examinées et commentées, cette correspondance en français ne contient aucune formule emphatique sur Hamallah et sur Yacouba Sylla. Aucun d'eux n'est même qualifié de Cheikh. Il y est question de faits de la vie quotidienne (besoin d'argent, accouchement d'un fils, présence des femmes). Il y a donc bien des usages différenciés de l'arabe et du français dans ces échanges écrits.

Les lettres issues de Yacouba Sylla portent son cachet. C'est un cachet le plus souvent rectangulaire en deux parties : le haut en arabe, le bas en français.

4 lignes en arabe
A'ūdhu bi-Llāh min al-Shaytān al-rajīm (« Je me réfugie auprès de Dieu contre Satan le lapidé [le Maudit] »)[419].
Bi-smi Allahi al-rahmān al-rahīm (« Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux »)[420]
Ya'qūb Silla tilmīdh Hamāl Allāh (Yacouba Sylla, élève/disciple de Hamallah
Dernière ligne peu lisible : *fī* […] *Sāsand* (à […] Sassandra)[421].

418. Savadogo, avait relevé leurs noms : « entre autres, Mamadou Kaba, Fode Sylla, Diapaga Bouna et Kao M'badoro » (B. Savadogo, 2000 : 174 ap. ANCI, IV-48/1 3327).
419. Bien que le verbe principal utilisé soit un synonyme, la justification de cette formule se trouve dans le Coran : « Lorsque tu lis le Coran, demande la protection d'Allah contre Satan le lapidé [le maudit] (sourate 16, verset 98) ». Cette invocation est prononcée par les musulmans avant de lire le Coran, et avant d'engager un travail ou d'affronter une difficulté.
420. La *basmala* (*bismi Allāh al-rahmān al-rahīm*) est l'expression qui se trouve au commencement du Coran et de toutes les sourates, sauf la sourate IX : « Au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. ». C'est une invocation prononcée par le fidèle dans tous les moments importants de la vie quotidienne.
421. Selon Bousbina, il convient de lire : « en résidence à Sassandra » (communication personnelle).

3 lignes en français
Yacouba Sylla
Talamise[422] [Le Disciple de] Hamahoula À Sassandra[423]

Seul l'humble titre de *tilmīdh* (« élève ») est utilisé par Yacouba Sylla pour se désigner lui-même. C'est un titre modeste, mais il contient aussi l'affirmation sous-jacente qu'il est LE disciple de Hamallah, celui qui est en lien personnel et mystique avec lui. Cette revendication est au cœur du message diffusé au sein de la communauté.

Le passage à la Côte d'Ivoire indépendante et la mort du fondateur

L'entrepreneur prudent, une fois sa position solidement établie, sut devancer les évolutions et faire les choix qui allaient lui assurer une nouvelle notoriété.

Les relations nouées par Yacouba Sylla avec Houphouët-Boigny à la fin des années 1940 représentent un tournant majeur. Les deux hommes ont fait connaissance avant 1946[424]. Houphouët-Boigny venait de contribuer, en septembre 1944, à la fondation du Syndicat agricole africain (organisation de grands planteurs ivoiriens, creuset du mouvement nationaliste ultérieur) et il avait été élu député à l'Assemblée Constituante française en octobre 1945. Yacouba Sylla s'engagea dans le soutien du RDA (créé en 1946) : sa section ivoirienne, le PDCI-RDA, ainsi que l'US-RDA au Soudan/Mali, où son fils Ahmadou Sylla fut élu, en 1959, à l'Assemblée législative de la nouvelle Fédération du Mali. La position de grand planteur et commerçant de Yacouba Sylla rendait le rapprochement utile pour les deux hommes.

Cependant, les conditions locales, à Gagnoa, étaient défavorables. En 1955, dans le feu d'un mouvement dirigé contre les Dioula, un groupe de Bété s'en prit à la concession de Yacouba Sylla et tenta de la détruire[425]. Aux élections municipales de 1956, la liste

422. « Talamise » (*talāmīdh*) est, en fait, le pluriel de *tilmīdh*.

423. Savadogo mentionne un autre cachet où figurait la mention « Maison Yacouba Sylla », suivie, de même, de la formule « Talamise Hamahoula à Sassandra » (B. Savadogo, 2000 : 278).

424. Un témoignage d'Amadou Hampaté Bâ, qui est venu rencontrer Yacouba Sylla à Gagnoa fin juillet-début août 1946 et rapporte les paroles de ce dernier, présente F. Houphouët-Boigny comme une sorte de disciple spirituel caché de Yacouba Sylla. A.H. Bâ recherche à l'époque des soutiens moraux et matériels. Dans une lettre à Théodore Monod, datée du 1er août 1946, il déclare être « à même de dire qu'est ce que Yacouba et le Yacoubisme. Nous en reparlerons. En attendant, je résume le Yacoubisme par trois mots : travail – modestie – charité pour tous ». Hampaté Bâ parle à Yacouba Sylla de ses projets d'œuvre « œcuménique » avec Monod – à quoi Yacouba Sylla répond : « Il y a dans le Baoulé un homme qui vous aidera. Un homme à double face. Le grand public connaît la face matérielle et moi la face spirituelle de cet homme. Je pourrai vous donner le moyen d'approcher cet homme et de l'étudier avec les yeux du *batin* […]. Yacouba fait rédiger une lettre par son Secrétaire. Il me la remet… Je regarde l'adresse. Quelle est-elle : M. Félix Houphouët-Boigny, député… » (A.H. Bâ à Th. Monod, 1er août 1946, dans L. Brenner, 2000 : 306-307). La rencontre de Yacouba Sylla avec Houphouët-Boigny devait être récente. On notera tout particulièrement l'expression prêtée à Yacouba Sylla : « homme à double face » (qui n'est pas, dans ce cas, péjorative). Par un effet miroir, cette caractéristique attribuée à Houphouët-Boigny peut s'appliquer aussi bien à Yacouba Sylla lui-même, qui revendique, pour sa part, les « yeux du batin » – ce don de perception mystique dont nous avons déjà relevé les signes et l'expression dans l'interprétation de sa correspondance du début des années 1930.

425. B. Lewis, 1970 : 289-290.

MSA[426] de Dignan Bailly l'emporta, à Gagnoa, sur celle du RDA. En 1957, des incidents graves opposèrent, dans la ville, des partisans des deux organisations autour des élections à l'Assemblée Territoriale de la nouvelle République autonome[427]. Comme l'explique Dozon, c'était l'expression d'une opposition des petits contre les gros planteurs (au nombre desquels Houphouët-Boigny et Yacouba Sylla) qui avait fini par évoluer en une opposition ethnique de la part des Bété[428]. Dans ces années là, Yacouba Sylla soutint les activités du PDCI-RDA, lequel gagna les élections à l'Assemblée Territoriale en 1957. Ainsi comme le note Dozon, « durant la première décennie post-coloniale, il [Yacouba Sylla] sera à l'origine de plusieurs conflits avec les autochtones »[429].Il bénéficia, dans cette conjoncture, du soutien de certains notables Bété, opposés à la direction en place de la sous-section locale du PDCI, se heurtant, du même coup à cette direction locale[430]. Ce dossier dépasse l'objet et le cadre chronologique de cette étude. Qu'il suffise ici d'en faire mention, en rappelant combien la position de Yacouba Sylla fut acquise au prix d'affrontements périodiques aussi bien du côté des Dioula que des Bété dans ce que nous avons appelé plus haut l'arène de Gagnoa.

Aux yeux de la population Bété, radicalisée par une forme d'irrédentisme ethnique, Yacouba Sylla représentait un relais du parti PDCI-RDA, qui était, à la fois, pour elle, une pièce du dispositif dioula local et l'instrument des gros planteurs de l'est du Bandama, mais sa position d'influence dans les allées du pouvoir lui conférait désormais une dimension nationale. À la faveur de l'arrivée d'Houphouët-Boigny à la tête de la Côte d'Ivoire indépendante, Yacouba Sylla était maintenant en lien direct avec le pouvoir politique, un rôle nouveau qui allait faire de lui une sorte d'« éminence grise » du chef de l'État ivoirien. Il aura l'occasion de croiser à nouveau Hampaté Ba, autre conseiller influent et « éminence grise » d'Houphouët-Boigny. Yacouba Sylla s'insérait en même temps dans la geste patriotique, réunissant ses titres passés de victime du pouvoir colonial à la nouvelle idéologie nationaliste.

Cette situation offre un autre exemple des capacités d'adaptation de Yacouba Sylla à une nouvelle conjoncture. Le déporté était devenu entrepreneur, et maintenant conseiller personnel du chef de l'État.

La communauté, elle-même, évolua au fil du temps. Jusqu'à la mort de Yacouba Sylla (1988) des signes distinctifs marquaient l'appartenance, avec une tenue particulière pour les hommes (blanche, lors des prières communes) et pour les femmes (un ensemble choisi par Yacouba Sylla lui-même, et le port du voile). Depuis la mort de Yacouba Sylla, note Savadogo, « beaucoup d'éléments distinctifs sont abandonnés. Les femmes ne sont plus voilées et elles peuvent sortir librement hors de la concession. Les enfants de la communauté sont scolarisés hors de l'enclave qui possédait sa propre école et ses enseignants jusqu'en 1988 »[431]. On trouve une observation concordante chez Hanretta : « all

426. Le Mouvement socialiste africain, apparenté au parti socialiste français SFIO, était un parti concurrent du Rassemblement démocratique africain, alors apparenté au Parti communiste français. Le MSA était implanté et influent dans la région de Gagnoa.
427. J.-P. Dozon, 1985 : 342.
428. *Op. cit.* : 342-343.
429. *Op. cit.* : 344.
430. Voir B. Lewis, 1970 : 325-327.
431. B. Savadogo, 1998 : 331-332.

male children were sent to local French schools, while female children were given the same education, but taught in classrooms within the zawiya», et, en note, « Since Yacouba's death in 1988, the restrictions placed on women's activities outside the zawiyas have been greatly reduced. Girls now attend outside schools the same as boys »[432]. Par contre, la tenue blanche des hommes lors des célébrations communes est restée en vigueur[433]. Mais on ne trouve plus trace des affirmations exaltées relevées dans les lettres du début des années 1930. Y a-t-il eu abandon de ces expressions extrêmes ou mise au secret à l'usage privé et réservé des disciples ? La notabilisation de Yacouba Sylla et celle de ses descendants ont effacé les traces des années 1930. Une normalisation s'en est, semble-t-il, ensuivie.

En 1994, Amadou Yacouba Sylla, second fils du fondateur et responsable de la communauté d'Abidjan, définissait ainsi l'organisation à l'intention de Savadogo :

> « Dans notre communauté, il y a près de 13 nationalités et près de 11 000 personnes, dont 600 à Abidjan-Treichville à ma charge et cinq générations. Tous parlent la même langue, le soninké, les femmes portent la même tenue. Une bague nous identifie[434]. Les hommes s'habillent pareillement pour la prière à la zawiya »[435].

Il est possible que le chiffre de 11 000 soit surévalué, voire purement symbolique (on pense aux « onze grains » de la récitation hamawi…).

Il apparaît que nous avons affaire à une communauté structurée, transnationale et suffisamment originale et distincte pour échapper aux classements habituels. Cette confrérie, à la fois communauté de travail et de foi, peut faire penser au mouridisme, lui aussi victime de la répression coloniale dans un premier temps, mais, à la différence de ce dernier, qui prit son essor en milieu rural, la famille spirituelle de Yacouba Sylla, tout en se dotant d'une assise agricole, s'est développée en suivant un mouvement de *hijra* hors de ses bases d'origine (Kaédi) le long d'un réseau de centres urbains, petits ou moyens. À la différence de la Muridiyya, qui était « chez elle » dans le monde wolof, ce sont ici des migrants, allogènes dans leurs lieux d'implantation, qui animent le mouvement en Côte d'Ivoire.

L'organisation bâtie par Yacouba Sylla a donc constitué une composante originale de l'islam en Côte d'Ivoire. Mais son caractère particulariste et enclavé ont limité son influence sur les autres musulmans. Ce n'est pas cette communauté fermée qui a fait, par exemple, de Gagnoa une place musulmane d'une certaine importance. Le yacoubisme tire sa notoriété de la puissance économique et de l'influence politique de son fondateur beaucoup plus que de son originalité doctrinale, d'ailleurs peut-être évolutive, restée

432. S. Hanretta, 2009 : 238.

433. Le site de la Fondation Yacouba Sylla offre trois clichés de cérémonies tenues à Gagnoa auprès du « mausolée Cheikh Yacouba Sylla ». Tous les participants, tous des hommes, sont en tenue blanche. On note que le titre de « Cheikh » est employé pour Yacouba Sylla, signe d'une normalisation sur le modèle confrérique. http://www.fondationys.org/index.php?option=com_content&view=article&id=87&Itemid=145 (consulté en avril 2017). Ce site a cessé d'être accessible.

434. Sur cette bague sont gravés les le nom de Yacouba Sylla et une prière à Cheikh Hamallah.

435. Entretien du 21 septembre 1994 à Abidjan Treichville (B. Savadogo, 1998 : 332).

délibérément cachée aux regards extérieurs. Sa place dans l'histoire ouest-africaine, qui déborde le seul terrain ivoirien, tient aussi à la reconversion originale réussie qu'il représente. Passé, en trente ans, de la déportation et de l'emprisonnement à des positions en vue, Yacouba Sylla illustre la promotion sociale réussie de ce segment particulier de la Hamawiyya, laquelle avait été, dans les années vingt à quarante, l'une des cibles principales de la répression coloniale, l'expression conjoncturelle de ce que les autorités coloniales considéraient comme un péril islamique.

Le bas Sassandra

Nous reprenons le parcours géographique que nous avons suivi jusqu'à maintenant en descendant le fleuve Sassandra. L'allusion, contenue dans le récit des anciens de Gbeima (région de Mankono), à Siamorifing Bamba[436], le saint qui serait revenu de son dernier pèlerinage par la mer, et qui aurait laissé à Sassandra un de ses fils, ancêtre des Neyo, montre bien que nous sommes là dans un espace de communication commun, de proche en proche, avant la conquête française, puis de façon plus systématique avec l'organisation des pistes et des routes sous l'administration coloniale.

Le cercle du Bas-Sassandra, comme celui du Bas-Cavally, est un cercle qui possède une façade atlantique où – Gagnoa mis à part, dont on a vu qu'il a été rattaché successivement au Haut, puis au Bas Sassandra –, la présence de musulmans reste faible. Cette présence est liée à l'immigration économique dans la ville de Sassandra et dans les terres de l'intérieur : « Les premiers Dioula et étrangers se sont installés comme manœuvres dans le port de Sassandra, dans les chantiers forestiers et dans les grandes plantations européennes. Dans la seconde moitié du XXe siècle, ceux-ci se sont établis comme planteurs à leur compte et ont été rejoints par des jeunes gens de même ethnie en quête de terres »[437].

Sur le Bas-Sassandra, l'ouvrage de Marty est de peu de secours. Il y exprime la même aversion à l'égard des croyances locales qu'il avait déjà exprimées dans le cas du Bas-Cavally : « les crimes y atteignent les mêmes proportions que dans le bassin du Cavally […] l'influence toute puissante des sorciers, l'abus des liqueurs fortes et l'anarchie sociale prédomine dans ces sociétés Krou et Bété et dérivées et sont un obstacle quasi invincible à l'islam […]. La christianisation prochaine de ces peuples interdit définitivement toute espérance à l'islam. Allah n'y est pourtant pas totalement inconnu, et l'on trouve dans les escales de Sassandra, Drewin[438] et Victory, quelques employés et boutiquiers sénégalais, quelques colporteurs dioula, quelques traitants fanti, quelques gardes soudanais qui se prosternent le soir sur la plage […]. Même notation à Soubré, agglomération importante à 140 kilomètres en amont de Sassandra. Aucun de ces fidèles

436. Siamorifing Bamba, ou Hadji Morifing Bamba, est l'un des Douze marabouts pèlerins fondateurs dans le récit d'origine rapporté par Le Campion et Marty (P. Marty, 1922 : 130). D'après cette tradition, il s'était fixé dans le Ouorodougou. Nous avons aussi noté son rôle dans les récits de groupes situés à la charnière des pays Malinké et Gouro. Dans l'un de ces récits, recueilli à Gbeima (région de Mankono), il est dit que Siamorifing Bamba serait revenu de son dernier pèlerinage par la mer (A. Deluz, 1973 : 87).
437. R. Balac, 1997 : 100.
438. Les maisons anglaises s'étaient installées, avant l'occupation française, à Drewin, ou Grand Drewin, un plateau situé immédiatement à l'ouest de ce qui va devenir le port de Sassandra.

ne mérite de mention »[439]. Vue cavalière assez exacte, comme nous allons le voir, mais tout de même un peu courte.

Nos premiers renseignements, épars, commencent à partir des années 1910. La peur du panislamisme est à l'ordre du jour et les administrateurs, ici comme dans d'autres cercles, font des rapports surtout destinés à rassurer le chef-lieu de la colonie et le Gouvernement général, mais où la rhétorique l'emporte sur l'information : « Population du cercle entièrement fétichiste. Les musulmans sont en très petit nombre, groupés dans les centres, et savent bien que notre départ du pays serait le signal de leur massacre car ils ne sont supportés que du fait de notre présence, mais sont loin d'être aimés. Donc rien à redouter de ce côté là »[440].

Dans les années 1914-1918, la rubrique des écoles coraniques ne comporte que des « états néant » dans les rapports politiques trimestriels.

Les membres musulmans des tribunaux

Les listes des membres des tribunaux en disent un peu plus. En 1910, il y a un assesseur suppléant musulman au Tribunal de province (subdivision) de Soubré, nommé Baba Cissé[441]. C'est le plus ancien musulman du cercle dont le nom soit ainsi conservé dans les traces écrites.

En 1911, on trouve, dans les Tribunaux de subdivision, 1 assesseur suppléant musulman sur 4 à Sassandra : Fakoli Sidibé, et un assesseur titulaire à Soubré : Baba Cissé (le suppléant de l'année précédente)[442].

À la date du 24 mars 1911, un musulman entre dans la composition du Tribunal de cercle : Sick Fall, désigné comme « notable sénégalais »[443].

En 1914, il y a deux musulmans « notables suppléants » – terme inhabituel – au Tribunal de cercle : Mamadou Alpha Ndiaye et Alamidou Mané[444].

En 1915, il est question d'un « notable suppléant » au Tribunal de cercle : Sakri Cissé[445].

En 1916, 2 assesseurs suppléants musulmans sur 5 sont nommés au Tribunal de subdivision de Soubré : Mama Sanou, en remplacement de Ibrahima Sarr, « parti à Dakar », et Alpha Ndiaye, déjà nommé en 1914, s'il s'agit bien du même[446].

En 1917, on compte 2 assesseurs suppléants musulmans sur 3 au Tribunal de subdivision de Sassandra : Bangali Cissé, en remplacement de Sick Fall « ayant quitté la subdivision », Moussa Cissoko, en remplacement de Mamadou Lamine « ayant quitté la subdivision »[447].

439. P. Marty, 1922 : 22.
440. ANCI, X-30-2//1 EE 158, Note de l'administrateur du cercle sur le rapport politique mensuel du poste de Soubré, 30 novembre 1914.
441. *JOCI*, 1910 : 355.
442. *JOCI*, 1911 : 12-13.
443. *Op. cit.* : 50.
444. *JOCI*, 1914 : 178.
445. *JOCI*, 1915 : 236.
446. *JOCI*, 1916 : 232.
447. *JOCI*, 1917 : 210.

En 1924, ce sont 4 assesseurs titulaires sur 12 qui sont nommés au Tribunal de 1er degré (subdivision) de Sassandra : Bankali Cissé (il était suppléant en 1917), désigné comme « chef de village dioula à Sassandra, malinké », Mamadou Sérifou Haidara, « notable dioula, malinké », Tiéfing Taraoré, « notable bambara, dioula » et Massabara Konaté, « notable bambara, dioula », et 3 assesseurs adjoints sur 10 au Tribunal du 1er degré de Soubré : Yaya Fofana, Lobaly et Baba Daniogo.

Au Tribunal de cercle, la même année, il y a 3 assesseurs adjoints musulmans sur 8 : Biraima Kamaté, « notable dioula », Moussa Taraoré, « notable djimini » et Brahima Taraoré, « notable dioula »[448].

Après 1924, ces informations font défaut.

Il ressort de ces données que Soubré est le point d'appui dioula le plus important, mais la représentation dioula est également significative à Sassandra. La nomination la plus ancienne d'un assesseur dioula est à Soubré (1910), la nomination la plus ancienne d'un titulaire est également à Soubré (1911). On trouve, d'autre part, 3 assesseurs adjoints sur 10 à Soubré en 1924. 2 suppléants apparaissent au Tribunal de cercle en 1914 et 4 titulaires sur 12 en 1924.

Ces proportions doivent refléter, d'une certaine manière, la part des affaires judiciaires locales concernant des musulmans dioula.

On note aussi la présence de Sénégalais : Sick Fall au Tribunal de cercle (1911), puis au Tribunal de subdivision de Sassandra (avant 1917), Ibrahima Sarr au Tribunal de subdivision de Soubré (avant 1916), Alpha Ndiaye au Tribunal de cercle (1914), et au Tribunal de subdivision de Soubré (1916).

Cette présence de Sénégalais à Soubré est confirmée par une autre source pour la période 1911-1918. Dans un rapport de la subdivision de Buyo-Soubré, il est question de «… Sénégalais originaires des Quatre communes, Soudanais [Maliens], Dahoméens, quelques originaires des colonies anglaises […] Ils ont fait eux-mêmes leurs plantations [de cacao], soit avec l'aide de leur famille, soit en faisant appel à la main d'œuvre locale régulièrement rétribuée »[449], d'où il ressort que, à la grande satisfaction de l'Administration, ce sont des étrangers (pas seulement ceux du Nord, d'ailleurs) qui se font les pionniers des cultures d'exportation, là où les Krou ne manifestent que peu d'intérêt pour le cacao. Le niveau de participation le plus élevé de musulmans dans les instances judiciaires semble avoir été atteint en 1924, donc après la Première Guerre mondiale (une chronologie déjà mise en évidence ailleurs), à un moment où, par contre, la présence sénégalaise, plus active avant la guerre, paraît s'effacer dans ces listes de membres des tribunaux.

Les livres en langue arabe

Le contrôle des livres en arabe reçus dans le cercle permet de cibler de façon plus précise l'activité islamique dans le Bas-Sassandra, en dehors de Gagnoa déjà traité.

En 1922, nous avons une trace fugitive, sans autre précision : « 2 colis de livres arrivent » à Sassandra[450]. En 1928, un planteur de Soubré, Salan Touré, reçoit un paquet

448. *JOCI*, 1924 : 237.
449. ANCI, 1 Q 2 VI- 236 (1911-1918), cité par A. Picciola, 1973 : 253, sans autre précision de date.
450. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 13 janvier 1922, cité par S. Sall, 1977 : 34.

de 21 livres arabes. Ces livres sont envoyés, pour contrôle à Dakar, dont la réponse est la suivante : « les volumes dont il s'agit peuvent être remis sans aucun inconvénient à leur destinataire. Ces ouvrages n'ont, en effet, aucun caractère tendancieux et correspondent bien à leurs titres ». L'intérêt de la réponse tient surtout à l'inventaire et à l'analyse de contenu qui l'accompagnent : Coran (neuf volumes), ouvrage de prières (quatre volumes), « Histoires des Prophètes » (un volume), « Histoire de la famille du Prophète » (un volume), « Mohamed et ses compagnons » (un volume), droit musulman (un volume) et géographie (deux volumes)[451].

À côté de l'ouvrage de droit que l'on peut s'attendre à trouver dans ce genre de corpus, on notera ici l'importance prise par les récits pieux autour de la personne des Prophètes, de Muhammad et des Compagnons. Les « histoires des prophètes » (*Qiṣaṣ al-anbiyā'*) représentent, en particulier, un genre bien connu de la littérature islamique. Les prophètes bibliques et coraniques y sont présentés sous la forme de récits qui célèbrent leurs vies et leurs hauts faits. Alors que les textes sacrés sont assez laconiques à propos de ces personnages, ces récits composent une hagiographie pieuse[452]. Ce genre d'ouvrages a une vocation culturelle et pédagogique, à l'intention des enfants comme des adultes. On peut y percevoir éventuellement une orientation soufie autour du thème de l'imitation du Prophète. Tous ces livres, est-il ajouté, proviennent de maisons d'éditions d'Alger. Seuls les Corans sont édités en Égypte.

En 1929, les Douanes prélèvent deux livres sur deux colis destinés à Diaga Diack et Amara Sakho – sans précision de lieu – aux fins de contrôle. Les services du Gouvernement général donnent un avis favorable, avec le commentaire suivant, qui est encore plus précis que le précédent : « Il s'agit en effet d'un panégyrique du Prophète Mahomet par Abi Zaid Abderrahmane Abi Said Yarhlouftane et d'un livret de conseils religieux et moraux par Abou Homairata, compagnon du Prophète »[453].

Le nom de « Abou Homairata » ne figure pas dans les listes de Compagnons du Prophète. Il s'agit peut-être de Abu Huraira (m. 59 H./678), un des principaux transmetteurs de hadith. Quant au panégyrique mentionné, il jouit d'une grande réputation. Il s'agit de l'ouvrage plus connu sous le nom des *'Ishriniyyāt* (« Les vingtaines »), un long poème en l'honneur du Prophète Muhammad, qui compte autant de chapitres que de lettres de l'alphabet (28), d'où son nom. Ce poème, dont l'auteur est Abū Zayd 'Abd al-Rahmān b. Yakhlaftān b. Ahmad al-Fāzāzi, écrivain andalou (m. 627 H./1230), appartient à un genre important, celui des panégyriques et biographies du Prophète. Il a connu une fortune toute particulière au sud du Sahara. Son style allégorique et ses références continuelles aux miracles dont Dieu a entouré la vie de Son Envoyé nourrissent la piété populaire et servent également aux exercices soufis. On le trouve au programme des études de Usman dan Fodio. Al-Hājj 'Umar le cite une fois dans *Bayān mā waqa'a,*

451. ANS, 19 G 25. Lettre de la direction des Affaires politiques et administratives du Gouvernement général au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Dakar, 7 avril 1928.

452. La tradition populaire a véhiculé cette littérature édifiante, mais celle-ci est souvent produite par de grands savants. Parmi les principaux auteurs de *Qisaās* figurent Ibn Kathir (Damas, 1301-1373), savant exégète et traditioniste, et Tabari (Bagdad, 839-923), célèbre historien et exégète. Il en existe aujourd'hui de nombreuses versions imprimées en arabe et en différentes langues. Sur cette littérature, voir Jan Knappert, 1985.

453. ANS, 19 G 25, 24 juin 1929.

son œuvre polémique contre la Dina du Masina[454]. Les *'Ishriniyyāt* sont encore connues et appréciées dans tout l'Ouest africain jusqu'à aujourd'hui, par exemple à Agadès : « Ce livre est très prisé à Agadez où les gens pensent que le Prophète assiste ceux qui le lisent, et chaque récitation de celui-ci équivaut à une bonne action qui compte pour rentrer au Paradis »[455].

Ce titre confirme donc les orientations que nous avions relevées dans le contrôle de livres précédent : une tendance piétiste et soufie, de type générique, dans la culture religieuse de ces musulmans du Bas-Sassandra, qui s'inscrit dans une diffusion subsaharienne plus large et plus ancienne.

Cette circulation de livres apporte la preuve d'une activité de lecture et d'enseignement islamiques qui aurait pris son essor en ces lieux après la Première Guerre mondiale. On notera que les noms des destinataires ne coïncident pas avec ceux des notables nommés aux tribunaux. Il s'agit là de revendeurs locaux ou d'enseignants, donc d'une autre partie de la communauté musulmane locale, sans doute plus engagée dans les activités proprement intellectuelles et religieuses que les notables commerçants dont nous avons exploré les listes.

Sur cette communauté locale, plus particulièrement celle de Soubré, nous disposons du témoignage oral d'un Sénégalais d'origine, nommé Mamadou Camara[456], qui y a vécu au début du XXe siècle.

M. Mamadou Camara était né en 1889 à Saint Louis. Il avait fréquenté l'école française dans cette ville et il avait, d'autre part, reçu le *wird* tijani d'Al-Hājj Malik Sy.

Il débarqua à Grand-Bassam en 1909, en compagnie de son frère Ibrahima Sarr[457]. Venu travailler comme employé de commerce, il rejoignit Sassandra avant de se fixer à Soubré. Il faisait le commerce du caoutchouc avec les gens du pays. « Il n'y avait pas alors de cacao ni de café : seul le commerce du caoutchouc était donc pratiqué »[458]. Parmi les Sénégalais de Soubré, Camara se souvient d'un métis saint-louisien, de Cheikh Fall[459], un autre Saint-louisien, et de Mamadou Mané[460], de Gorée. « Ils étaient tous citoyens français des Quatre communes. Ils travaillaient pour des compagnies françaises comme la CFAO, ou anglaises comme Woodin et King[461]. Ils ont formé le premier noyau de la

454. Voir Sidi Mohamed Mahibou et Jean-Louis Triaud, 1983 : 127 et 204.

455. Aboubacar Adamou, 1979 : 64, n. 4

456. Entretien avec M. Mamadou Camara, Abidjan, Adjamé, 22 juin 1969.

457. Il est probable qu'il s'agit du même Ibrahima Sarr, qui avait été assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Soubré avant 1916, et qu'il avait fallu remplacer parce qu'il était « parti à Dakar ».

458. Cf. R. Balac : « Le café et le cacao […] introduits dès 1903 […] ne connaîtront, toutefois, qu'un faible essor auprès des populations locales durant les années de la colonisation. Les débouchés, trop faibles, mais aussi le faible contrôle sur la main-d'oeuvre familiale, ne permettent pas encore l'expansion de ces cultures » (1997 : 90).

459. Il s'agit vraisemblablement de celui qui est désigné sous le nom de « Sick Fall, notable sénégalais », nommé le 24 mars 1911 comme membre du Tribunal de cercle (cf. *supra*).

460. On pense à « Alamidou Mané », désigné plus haut, qui était, en 1914, l'un des deux « notables suppléants » musulmans au Tribunal de cercle.

461. « …compagnies commerciales et coloniales anglaises, dont quatre (Woodin, King, Lucas et Riderson & Andrews) disposaient de comptoirs opérationnels à Sassandra quand le premier administrateur français, Georges Thomann, débarqua le 4 septembre 1893 » (J. Ibo, 1997 : 69). R. et W. King est une maison de Bristol et W.D. Woodin and Co. de Liverpool (*ibid*. 75). Voir aussi A. Picciola, 1973 : 252.

communauté musulmane de Soubré ».

Mamadou Camara poursuit : « Les Sénégalais de Soubré appartenaient tous à la Tijaniyya. Ils ont eux-mêmes construit la première mosquée de Soubré en 1912. Un Saint-louisien, Salif Sall, fut le premier imam et il occupa cette fonction assez longtemps. Il fut remplacé, après la guerre de 1914-1918, par son frère Mamadou Sall. Le troisième imam fut Mamadou Mané, originaire de Gorée, vers 1927-1928. Ces imams ont converti quelques Bété de la région de Soubré. Les seuls musulmans fixes de Soubré étaient les Sénégalais. Les Dioula, eux, ne faisaient que passer. Ces Dioula venaient du nord de la colonie : Samatiguila, Odienné, Tengréla, le Ouorodougou. Par contre, les Dioula du Soudan allaient plutôt à Daloa[462].

Outre les Sénégalais des Quatre communes et les Dioula, on comptait aussi, parmi les musulmans, les garde-cercles, originaires du Fouta Toro ou du pays Marka. Avant la guerre de 1914, 30 à 50 musulmans vivaient à Soubré, alors qu'il n'y avait que quatre fonctionnaires français ».

Après la guerre, le chef-lieu du cercle du Bas-Sassandra a été transféré de Soubré à Sassandra[463], mais Mamadou Camara est resté à Soubré. Il est devenu planteur de cacao et de café, à un moment où l'Administration voulait lancer cette production. À Soubré, c'est Baba Cissé qui, le premier, a planté du cacao.

En 1926, Ibrahim Sarr, le frère de Mamadou Camara, quitte Soubré. Il deviendra premier adjoint au maire de Saint-Louis ».

C'est le même Baba Cissé que les listes des tribunaux signalent, en 1910, comme assesseur suppléant (1910), puis titulaire (1911) du Tribunal de subdivision de Soubré. C'est même, comme nous l'avons signalé plus haut, le nom le plus ancien que nous aient conservé ces listes administratives. Ainsi traces écrites et orales se rejoignent-elles dans cette enquête sur les débuts de la communauté musulmane de Soubré. On ne saurait donc, à cet égard, minimiser l'intérêt de ces listes fastidieuses de membres des tribunaux qui, même si elles n'en disent que fort peu sur les personnalités nommées, désignent les principaux acteurs de ces communautés Dioula et, par la mention, explicite ou implicite, de leurs origines, attirent l'attention sur leurs principales composantes.

Dernière composante des musulmans présents dans le Bas-Sassandra : les prisonniers politiques. Sassandra fut, en effet, choisi comme lieu d'internement de déportés musulmans maures ou soudanais. On pensait que, déracinés dans un milieu animiste, ils ne pourraient trouver de complicité ni faire de propagande. Le plus connu de ces détenus fut assurément Yacouba Sylla, envoyé à Sassandra en 1930, parti ensuite à Gagnoa en 1938. De nombreux Maures furent aussi internés à Sassandra. Le décès de deux d'entre eux est signalé en 1931 et 1932[464]. En 1935, seize Regueibat sont en résidence surveillée à Sassandra. L'administration est très satisfaite de leur comportement et donne un avis favorable à une remise de peine[465].

462. Cette observation corrrespond à celle que faisait Paul Marty au début des années 1920 : « environ 600 Soudanais de toute provenance », notait-il à propos de Daloa (1922 : 60-61).
463. Ce transfert a eu lieu, en fait, en 1915.
464. ANCI, X-27-10 et 11.
465. ANS, 5 G 21. Bingerville, gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 20 juillet 1935.

Le cercle de Lahou

Pour parachever ce parcours dans l'Ouest ivoirien, nous arrivons au cercle de Lahou, qui est au contact de deux aires culturelles. Le nord du cercle, constitué par les subdivisions de Divo et de Lakota, relève des problématiques propres aux régions occidentales. Le sud du cercle, autour de son chef-lieu, Grand-Lahou et sur la côte, appartient à la région lagunaire. Nous tiendrons compte de cette distinction.

Le nord du cercle de Lahou correspond au pays Dida. Proches des Bété, les Dida occupent les marches orientales du monde Krou. Ils ont aussi reçu des influences culturelles du monde Akan. Leur position dans ce cercle est le résultat des découpages coloniaux.

« L'arbitraire administratif colonial trace une "frontière" entre les pays Bété et Dida, les intégrant respectivement aux cercles du Haut-Sassandra et de Lahou, et du même coup transforme en groupes Bété des tribus qui auraient très bien pu être qualifiées de Dida »[466].

Toute cette zone a été saignée par la conquête et l'occupation coloniales. En deux années de guerre, entre 1911 et 1913, les populations avaient été complètement ruinées : plantations détruites et incendiées, troupeaux décimés, villages abandonnés[467]. La famine avait frappé la région, les habitants en étaient réduits à manger des racines et les enfants mouraient en grand nombre[468]. Les recrutements militaires sont venus encore épuiser la région, déclenchant une sévère révolte suivie de nouvelles répressions (novembre 1917-juillet 1918), qui provoqua plusieurs centaines de morts. Enfin, l'épidémie de grippe, en 1918, provoqua un millier de décès en trois mois[469].

C'est dans ce pays sinistré et exsangue que les Dioula sont venus chercher fortune après la fin de la « pacification » et de la Première Guerre mondiale. « De véritables cohortes de Dioulas se sont depuis un mois abattues sur la région […]. Plus des trois quarts de la production colatière sont raflés par les Dioulas qui paient les colas avec des chenilles : une poignée de chenilles qui coûte quelques centimes à Gagnoa se vend 4 sous[470] sur le marché de Lakota et 20 colas en brousse »[471]. Les dioula se font les acteurs d'une reprise économique encore limitée, quelque peu prédatrice et non, ou peu, monétarisée.

Les membres musulmans des tribunaux

Les listes des membres des tribunaux comportent une série de noms correspondant à ces acteurs dioula.

En 1914, le Tribunal de subdivision de Lakota comporte 2 assesseurs suppléants musulmans sur 6 : Moro Sidibé et Diéliba Diabaté, celui de Divo n'en compte aucun[472].

466. J.-P. Dozon 1985 : 269.
467. R. P. Anouma, 2005 : 172.
468. ANCI XIII-45-6/52. Lieutenant-gouverneur au Commandant militaire de la Côte d'Ivoire, télégramme, 4 août 1912.
469. R.P. Anouma, *op. cit.* : 174.
470. Le franc valait 20 sous (« cent sous » équivalant à une pièce de cinq francs).
471. ANCI, X-39-7. Commandant de cercle de Lahou, Rapport, 13 décembre 1924.
472. *JOCI*, 1914 : 217.

L'espace des cercles du Bas-Sassandra et de Lahou
(Carte actuelle centrée sur Divo dans le cadre régional)

Les sites urbains des anciens cercles du Bas-Sassandra et de Lahou y figurent : ports de Sassandra et de Grand-Lahou, et villes et villages de l'intérieur : Soubré, Gagnoa, Lakota et Divo.

Distances : Sassandra-Soubré : 175 km. Grand-Lahou-Divo : 120 km ; Divo-Lakota : 40 km ; Lakota-Gagnoa : 45 km.

Source : http://www.carte-du-monde.net/ville/afrique/cote-divoire/divo/2289887/. Consultation du site inaccessible. Accès devenu réservé.

Données cartographiques Google.

En 1917, le Tribunal de subdivision de Lakota compte toujours 2 assesseurs suppléants musulmans sur 6 : Mamadou Touré, « en remplacement de Moro Sidibé ayant quitté la subdivision », et Moussa Konaté, « en remplacement de Diéliba Diabaté, décédé ».

En 1924, le Tribunal de 1er degré de Lakota compte 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Moussa Konaté, « chef du village bambara », déjà nommé en 1917, Baba Coulibaly, et Niamba Coulibaly, tous les deux « notables bambara ». Lakota, qui est située sur la route de Gagnoa à Sassandra, représente donc le principal centre dioula du nord du cercle de Lahou.

Une nomination au Tribunal du 1er degré de Divo n'apparaît qu'en 1924 avec 2 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Mamadou Touré, « chef de village bambara », et Moussa Saranoro, « notable bambara »[473].

Le tournant de 1924 s'inscrit assez clairement à Divo comme précédemment à Soubré. Nous verrons ci-dessous que c'est aussi la date à laquelle une mosquée fut construite à Divo.

En 1931, l'administration du cercle, au titre des demandes d'informations sur les écoles coraniques, qui donnent souvent lieu, dans les cercles forestiers, à des « états néant », fournit cette fois, non seulement des données chiffrées, mais aussi, et surtout, les fiches de renseignements de quatre marabouts enseignants, les trois premiers à Lakota et un à Divo[474]. Tous les quatre sont originaires du nord-ouest de la colonie : Mankono, Odienné et Boundiali. Ils enseignent, mais leur public est modeste : 26 élèves recensés en tout. Aucun de ces enseignants ne figure dans les listes des tribunaux, ce qui nous rappelle que personnel religieux et notables dioula correspondent à des positions sociales distinctes qui ne coïncident que dans certains cas.

Ce sont :

- Youssoufo Fofana, alors « âgé de 55 ans », qualifié de « qadiri », qui a fait ses études à Mankono auprès d'un maître nommé « Bakary Fofana ». Pour toute bibliothèque, il possède « deux Corans » et il a « 12 élèves ». À la question du formulaire sur son attitude favorable ou hostile à l'autorité, il est simplement répondu « neutre ».
- Ibrahima Fofana, « 42 ans », également « qadiri » de Mankono, où il a étudié auprès de « Moussa Fofana ». Il possède « un Coran et a 9 élèves ». Lui aussi est dit « neutre ». Nous savons, comme nous l'avons déjà noté, que le lignage islamique Fofana était fortement représenté à Boundiali et à Mankono.
- Youssoufou Konaté, « 45 ans », un « Tijani », qui a étudié à Boundiali auprès de « Issa Cissé ». Il détient « trois Corans, a 4 élèves » et est dit « neutre » – À propos de ce lignage Konaté, on notera qu'il y avait aussi un Moussa Konaté, chef du village Dioula, nommé au tribunal de Lakota en 1917 et 1924, et qu'il y a, d'autre part, un Konaté de Lakota, personnage contemporain jouissant aujourd'hui d'une notoriété internationale[475].

473. *JOCI*, 1924 : 445-446.

474. Ces pièces sont contenues dans le Rapport politique du cercle de Lahou du 4ème trimestre 1931 (ANCI, X-39-8).

475. Il s'agit de l'imam Souleyman Konaté, né en 1958. Son père avait des plantations de café. Souleyman Konaté a étudié le droit islamique au Caire et effectué des études de communication à l'université King

– Vient ensuite le seul « marabout » recensé à Divo, qui est désigné sous le nom de Samata Cissé. Nous verrons par un témoignage oral, ci-dessous, qu'il est aussi connu comme Mori Soumata Cissé et qu'il fut le premier imam de Divo. Il a alors, selon la fiche de renseignements de 1931, « 55 ans ». L'Administration ne lui connaît pas d'affiliation confrérique. Il a étudié « à Odienné auprès de El-Hadji Souari », ne détient pas de livre et n'a qu'« un seul élève, Fremori Diarassouba, le fils du garde cercle Tiéfi Diarassouba ».

Ces quatre « marabouts » sont donc complètement dépourvus de bibliothèques, à l'exception de rares Corans, ce que le témoignage oral viendra aussi confirmer un peu plus loin. Ils ont suivi les routes de la cola (Mankono, Boundiali), et c'est un Odienneka, un Cissé, qui, ici encore, a été le premier imam de Divo.

Nos témoignages oraux proviennent de deux personnes consultées à Divo en 1969 : M. Malobali Maligo, alors âgé de 77 ans, et M. Aliou Touré, « né le 1er avril 1923 »[476], qui avait donc alors 46 ans, et qui était très précisément le fils de Mahamane, ou Mamadou, Touré, le chef du village Dioula, nommé au tribunal de Divo en 1924. Ces témoignages, qui concordent avec les linéaments que l'on peut tirer des listes des tribunaux, viennent donner une épaisseur supplémentaire à notre connaissance des pionniers de l'islam à Divo.

Quand Malobali Maligo est arrivé à Divo en 1923, il n'y avait, dit-il, « que sept cases (il parle plus précisément du village dioula). C'était un campement d'étrangers. Il y avait exclusivement des Soudanais, et pas de Sénégalais. Seuls deux Baoulé se trouvaient là : Niamien et Komian (ou Konian). C'est l'administration française qui a favorisé l'installation à cet endroit d'un village dioula ». Lui-même y est venu « comme colporteur pour chercher de la cola ».

> « À cette époque, déclare, pour sa part, Aliou Touré, « il n'y avait pas de lieu pour la prière. Au moment du ramadan, on se réunissait chez Mahamane Touré, mon père, qui était le chef de village[477], et qui faisait en même temps fonction d'imam. On récitait les prières dans sa cour ».

Mahamane Touré était « originaire de Tombouctou. Il avait reçu le *wird* qadiri de Cheikou Amadou[478], au Macina ». Comme Mahamane Touré, Malobali Maligo est affilié lui aussi à la Qadiriyya. « Il a reçu le *wird* à Ségou, dont il est originaire ».

Saud, en Arabie Saoudite, où il a passé une dizaine d'années. Il est parti aux États-Unis en 1991, et il est ensuite devenu l'imam de la Mosquée Masjid Aqsa, la « mosquée africaine », boulevard Frederick Douglass, dans le quartier « Little Senegal », à Harlem. Il est également devenu dirigeant de l'Association des Imams africains de New York. Source : http://interfaithcenter.org/masjid-al-aqsa/

476. Entretiens avec Malobali Maligo et Aliou Touré, Divo, 27 mai 1969.

477. D'après la liste des tribunaux, nous avons noté que le chef du village Dioula ('Bambara") de Divo se nommait, effectivement, Mamadou Touré en 1924, Mahamane et Mamadou étant deux diminutifs équivalents de Mohamed. On note la concordance entre le document administratif de 1924 et le témoignage oral de 1969.

478. C'est, apparemment, une prestigieuse référence : Cheikou (Sekou) Amadou (m. en 1844-1845) est le fondateur de la Dina, le régime islamique, et qadiri, du Macina. Son fils Amadou Sékou, et son petit-fils Amadou Amadou, lui ont succédé. Ce dernier, capturé par les Omariens, fut mis à mort par eux en 1862. Cependant, compte tenu de la chronologie, il est possible que le nom de Cheikou Amadou figure seulement dans la *silsila,* la chaîne de transmission du *wird,* sans qu'il y ait eu de transmission directe de l'un à l'autre, ou bien il s'agit, possiblement, d'un autre Cheikou Amadou.

> « À l'origine, Mahamane Touré était le seul musulman du village à connaître le Coran. À l'époque, précise son fils, pensant surtout au village dioula initial, tout le monde était musulman, mais l'islam – concluait-il en 1969 – reste la religion d'une forte minorité ».

Le récit tourne ensuite autour de la mosquée et des imams de la ville. « À la fin de 1924, la décision fut prise de construire une mosquée. C'est Mahamane Touré qui fournit le terrain nécessaire. Celui qui posa la première pierre, dit Aliou Touré, était un Arabe de La Mecque, âgé de 70 ans, dont on a oublié le nom car il ne faisait que passer ».

« Après l'édification de la mosquée – poursuit Aliou Touré – Mahamane Touré souhaita qu'il y ait un véritable imam dans le village. On choisit Mori Soumata Cissé, originaire d'Odienné. Ce dernier exerça les fonctions pendant quelque temps, puis il se retira ». Nous retrouvons ici, de façon concordante, le « Samata Cissé » mentionné ci-dessus dans un rapport politique de 1931[479]. « Ce fut ensuite Mamadou Tongara, un Tijani originaire de Sikasso. À son décès, au bout de six ans, vers 1930, on fit appel à Famaké Diaby, un Tijani, qui se trouvait à Guitri, alors petit village dioula, [situé à environ 45 kilomètres au sud], sur la route de Grand-Lahou. Famaké Diaby était originaire de Samatiguila. Il dirigea la prière pendant un certain temps, puis il partit en pèlerinage en 1949 et resta à La Mecque. Auparavant, il avait désigné pour le remplacer Daouda Fofana, qui mourut en 1964. En 1969, l'imam en place est alors (en 1969) le fils de Famaké, Mamadi Diaby. L'imam de Divo assurait en même temps l'enseignement des enfants, mais on manquait de livres arabes ».

Avant la seconde Guerre mondiale, il n'y avait pratiquement pas de Sénégalais à Divo, nous dit-on encore. En ce qui concerne les conversions locales, Aliou Touré indique que, « vers 1930, un Dida se convertit à l'islam. C'était un homme qui souffrait d'une sorte de folie. L'imam de Dimbokro, qui venait parfois à Divo (il s'appelait Sako) le soigna. Après sa guérison, le Dida embrassa l'islam et la circoncision eut lieu à Dimbokro ».

Concernant les pèlerinages, selon Aliou Touré, « le premier pèlerin de Divo partit en 1948. Le second fut Famaké Diaby, l'année suivante ».

Ces témoignages montrent l'organisation progressive d'une communauté musulmane à Divo et les données recueillies s'accordent bien avec celles contenues dans la liste des tribunaux et les fiches de renseignements de 1931. L'année 1924, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, marque un tournant, relevé aussi bien dans les sources écrites que dans les sources orales, avec l'entrée de musulmans au Tribunal de subdivision et la construction de la mosquée de Divo.

La personne de Mahamane Touré, déjà repérée dans les listes d'assesseurs s'il s'agit bien du même, est le principal organisateur de la communauté musulmane. Il est relayé par les imams, un Cissé d'Odienné, puis deux Diaby, issus de Samatiguila. On retrouve là, de façon récurrente, la marque des « villes racines » de la constellation d'Odienné.

Le signalement des premiers pèlerinages locaux est également significatif. Les conditions du voyage étaient difficiles et l'Administration cherchait à en limiter l'accès. C'est après

479. À cette date, effectivement, il n'est plus alors désigné que comme « marabout enseignant », et non comme imam.

la Seconde Guerre mondiale – ici en 1948 et 1949 – que le phénomène prend effectivement une certaine importance en Côte d'Ivoire. Nous retrouverons cette chronologie ailleurs.

Finalement, en dépit de quelques rares conversions comme celle qui est signalée par le témoin, le pays Dida sera très peu touché par l'islam – ce que Marty exprime en ces termes remarquables, avec ses partis pris habituels, parlant de « Lakota, dans le Haut Lahou, à la lisière des sauvages Dida et Gouro, peu accessibles, semble-t-il, au moins pour l'instant, au bon exemple des vertus islamiques »[480].

L'innovation religieuse va, en effet, passer par d'autres formes. Ce sont des prophétismes qui vont répondre aux demandes thérapeutiques et aux besoins de surnaturel des populations. Le pays Dida est un pays de prophètes, qui débordent d'ailleurs dans le pays Bété voisin, culturellement proche. Des années 1920 aux années 1980, ces personnages charismatiques répondent, à leur manière, aux besoins de mieux-être et d'identité des Dida dans un monde bouleversé par l'ordre colonial et les changements sociaux.

Dans les années 1920 et 1930, ce furent Bébeh Gra, chez les Neyo, Godié et Dida, Boto (ou Botta) Adaï, prophète Nzima en pays Avikam et Dida, et, à la fin de cette période, surtout après la Seconde Guerre mondiale, une femme, Bagué Honoyo (ou Wlonyo), surnommée Marie Lalou, fondatrice de la religion Deima (ou Dehima), partie des régions Godié et Dida, qui étendit son influence à tout le Centre-ouest et jusqu'en pays Baoulé. Le pèlerinage annuel du culte Deima se mit en place dans un village proche de Lakota. Dans les années 1980, on trouve notamment la figure de Gbahié Koudou Jeannot. On peut y ajouter le prédicateur évangélique (Foursquare Gospel Church) Kacou Séverin (m. 2001), couramment qualifié de « prophète » à la fin de sa vie, et le « Prophète » Danon Israël, une autre figure évangélique contemporaine[481].

Le plus souvent, ces cultes anti-sorcellerie ont une matrice chrétienne. L'innovation religieuse commence, en effet, dans cette région avec la progression lente de Harris, d'ouest en est, le long de la côte. Harris passe dans l'île de Lauzoua (ou Lozoua), à l'ouest de Grand-Lahou, vers la fin d'août 1913[482]. Il est alors à une soixantaine de kilomètres de Guitri et à une centaine de Divo. Les ondes de choc du harrisme vont atteindre le monde Dida par différents canaux. Il y a d'ailleurs un harrisme Dida, doté d'une hymnologie en langue Dida, qui s'est développée à partir de 1913, lorsque Harris rencontre les Dida de Lauzoua, en pays avikam[483]. Mais le harrisme va également influencer des cultes « syncrétiques » comme celui de Marie Lalou et plusieurs autres, qui se présentent, à leurs débuts, comme des rameaux de la prédication du prophète libérien.

Le catholicisme s'est implanté, lui aussi, dans le centre-ouest ivoirien à partir de la mission de Gagnoa, créée en 1924 – puis de celles de Daloa en 1936 et de Divo en 1937. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'accent fut mis sur les écoles catholiques comme principal instrument d'évangélisation dans la région, avec certains succès[484].

480. P. Marty, 1922 : 13.
481. Il existe, sur ces prophétismes en pays Dida et Bété, une riche littérature scientifique, spécifique ou plus englobante. Voir notamment B. Holas, 1954 & 1965, D. Paulme, 1962, J.-P. Dozon,1995 a et b, Dakouri M. Gadou, 2004 et Valerio Petrarca, 2008.
482. R. Bureau, 1996 : 22.
483. Voir J. R. Krabill, 1990 et 1999.
484. É. Lanoue, 2005 : 35-36

En fait, toute une série de dénominations chrétiennes ont convergé vers le pays Dida à différents moments : Église protestante méthodiste, Églises baptistes, Assemblées de Dieu (pentecôtistes), et même mennonites[485]. Le pays Dida a ainsi constitué, sur plusieurs générations, une cible particulière pour les différentes déclinaisons du christianisme et de cultes dérivés ou concurrents.

Les musulmans offrent une perspective complètement différente. Ils n'ont pas de stratégies missionnaires. Ceux qui s'installent à point fixe vivent dans les dioulabougous. Ce sont en tous cas des urbains. Ils peuvent épouser des femmes du pays, et utiliser dans leurs réseaux marchands des intermédiaires locaux attirés par leur activité, et parfois des notables ou chefs intéressés par les profits éventuels à en tirer, et, de cette manière, faire souche, mais ils islamisent fort peu, en dehors de ces liens de proximité. Finalement ils recrutent des autochtones beaucoup plus au profit de leur métier de dioula et de leur environnement familial que pour la cause de l'islam, même si ces engagements sociaux vont de pair avec leur identité islamique.

Ces observations ont valeur générale, mais nous les appliquons plus particulièrement à cette situation parce que le terroir Dida apparaît comme un excellent révélateur. Musulmans et chrétiens viennent à la rencontre. Les cultes prophétiques et les différentes missions chrétiennes, animés d'une volonté prosélyte, prennent, à cette époque, l'avantage sur les musulmans enclavés dans leurs quartiers et venus de régions de savane étrangères au biotope forestier. Les cultes prophétiques et chrétiens apportent des messages de guérison de l'âme, de libération des pouvoirs sorciers et, à des degrés divers, des manifestations émotionnelles, qui répondent, entre autres, à l'inquiétude des populations face au choc colonial, là où l'islam, à cette époque, n'offre encore que des sébés[486] et des rites plutôt formels. On peut également remarquer que, dans le cercle de Lahou, il y a, entre les différentes formes du christianisme et les cultes « syncrétiques », toute une interaction qui correspond à autant de formes de réappropriation du corpus chrétien par les groupes humains concernés. L'islam n'offre pas les mêmes facilités. Il n'y a pas de « Harris islamique » et, à quelques exceptions près (comme les Layennes du Sénégal, du moins à leurs débuts), il n'y a pas de « syncrétismes » issus de l'islam dans l'espace ouest-africain. Les organisations confrériques de masse, comme celles qui prévalent, à partir du début du XXe siècle au Sénégal, peuvent, sans être syncrétiques, offrir certains parallèles avec les rassemblements chrétiens ou prophétiques en pays Dida (par la présence de personnages charismatiques, de rites émotionnels, de pratiques thérapeutiques), mais il n'y a pas d'équivalent de ces confréries en Côte d'Ivoire, où l'appartenance à la Qadiriyya et à la Tijaniyya reste, comme on l'a vu, une affiliation personnelle – celle, souvent, de lettrés –, dépourvue de manifestations collectives, à l'exception de certaines prières en commun. Du même coup, cet islam « basique » des dioulabougous, dans ces années 1910 et 1920, reste traditionnel, mais uni, tandis que le christianisme se démultiplie en différentes variétés et dérivations « chatoyantes ». Tel est l'intérêt, pour nous, de

485. J.R. Krabill, qui a écrit sur l'hymnologie harriste Dida, était un missionnaire mennonite envoyé pour convertir les harristes. Il a résidé pendant six ans en pays Dida. Sur cette mission mennonite, voir J. R. Krabill, 1990.

486. Nom donné aux amulettes islamiques faites avec des papiers pliés et ficelés sur lesquels des inscriptions propitiatoires – des versets du Coran – ont été écrites.

ce « climat » Dida : il révèle ce profond décalage entre les deux grandes enseignes religieuses, leurs stratégies et leur mode d'être social : d'un côté, les « cohortes de Dioula » qui « s'abattent sur la région » (pour reprendre les termes péjoratifs du rapport de 1924) et qui viennent y faire des affaires, de l'autre, les « cohortes » de prédicateurs et de prophètes qui « s'abattent sur la région » à leur manière et proposent leurs offres sur le marché du surnaturel – les premiers à partir du Nord, les seconds soumis aux influences du Sud : deux réseaux, deux registres différents.

Ce n'est donc pas l'islam, cantonné dans sa position de religion Dioula et de dioulas, qui répond, dans ce cas, à la demande sociale et religieuse. L'expansion des musulmans sur les routes du commerce croise ici les premières manifestations des cultes prophétiques, « syncrétiques » ou évangéliques qui se répandent entre les deux guerres : ce sont eux qui vont emporter l'adhésion des populations et constituer un barrage « forestier » réactualisé en termes neufs à une diffusion de l'islam.

Le sud du cercle. Grand-Lahou

Le sud du cercle de Lahou est un carrefour d'influences dont nous avons pu mesurer l'impact sur les sociétés Dida.

Les Français ont occupé le comptoir de Grand-Lahou en 1890. C'est aujourd'hui un site colonial oublié, menacé par la montée des eaux de la mer. Pourtant, c'était alors une position stratégique au débouché du Bandama[487]. Sa situation en avait fait un point de contact privilégié entre les navires marchands mouillés au large et les traitants qui pénétraient le long du fleuve, partiellement navigable jusqu'à Tiassalé à 80 kilomètres en amont. Le cours inférieur du Bandama était ainsi devenu une artère vitale, canalisant tous les échanges entre l'arrière-pays et la côte. Grand-Lahou était au cœur des relations commerciales avec les pays Baoulé, Gouro et Dida, à l'intérieur, ainsi qu'avec les Godié des environs de Fresco et Sassandra, à l'ouest. C'était alors le principal point de contact, pour toutes ces régions, avec le commerce européen[488].

Pobéguin, premier administrateur de Tiassalé, donne les précisions suivantes sur les marchandises échangées, en 1893 : « Les articles de traite actuels sont : la poudre, les fusils, le sel presque exclusivement, un peu d'étoffe, du tabac, des perles et très peu de bimbeloterie. Les articles d'échange sont pour le Baoulé la poudre d'or, les pagnes de coton (indigènes) et les esclaves venant de chez les Bambaras »[489].

Le fleuve était la voie de passage obligée car, comme le signale encore Pobéguin, « toute la région de Lahou jusqu'au Baoulé est couverte de grande forêt épaisse, sans aucune éclaircie ni clairière. Les routes, même celles de commerce qui sont suivies, sont très défectueuses pendant six mois de l'année ; le terrain, en général plat et argileux, forme des flaques de boue et des marigots à tout instant ».

487. Dès le XVIIe siècle, Lahou était le siège d'une activité commerciale. Le commerce soudanais et celui des populations forestières de l'arrière-pays, dont les principales marchandises étaient l'ivoire, les habits de coton et l'or, avaient, en effet, trouvé là un débouché recherché (J.-P. Chauveau, 1979 : 8).
488. R.P. Anouma, 2005 : 43. Sur l'histoire des populations du Bas-Bandama précolonial, voir la thèse de 3e cycle de Mohammed Sékou Bamba (1978), développée en une thèse d'Etat en 4 tomes (1993). Voir aussi, du même, un article de 2007 sur les problèmes de collecte des sources orales.
489. ANCI X-30-11/1 EE 29, Rapport du 1er octobre 1893.

Carte de la région de Grand-Lahou

Villages cités : Lauzoua et Ebonou, à l'ouest, Guitri et Tiegba au nord, et Dabou, à l'est.

Distance : Grand-Lahou-Dabou : environ 80 km.

Source : Extrait de http://fr.weather-forecast.com/locations/Grand-Lahou. Cette carte n'est plus accessible.

Pour autant, le cours inférieur du Bandama comportait un certain nombre d'obstacles. Comme l'explique Pobéguin, le lit du fleuve « parsemé d'îles, est garni de nombreuses roches, et une série de petits rapides en forme un véritable escalier d'une dizaine de kilomètres ». Aux eaux basses, il faut traîner les pirogues, aux eaux hautes, çà passe mais le courant est très violent[490]. Tout au long du cours inférieur du Bandama, de petits comptoirs sont échelonnés, ainsi que des antennes de groupes humains situés plus loin, qui veulent tous participer à ce trafic intense dans cette zone de forte concentration des échanges.

Un premier point de rupture de charges était à Broubrou, ou à Ahuacré (aujourd'hui disparu), à une soixantaine de kilomètres en amont de l'embouchure, tous les deux avant-postes et dépendances de ce qu'on appelait les « États de Tiassalé ». Les bateaux à vapeur ne pouvaient remonter au-delà en raison de la configuration du fleuve. Un second point de rupture de charges était à Ahua, dix kilomètres plus au nord. C'était là le point limite pour l'utilisation des pirogues. En amont, on ne pouvait emprunter les pirogues que pendant quelques mois de l'année, au moment des hautes eaux. Nous reparlerons plus longuement, au chapitre 19, de Tiassalé et d'Ahua, deux villages proches où l'islam s'est implanté, le premier comme étape dioula, le second sur la base de conversions locales.

Dans la zone du bas Bandama où ils n'avaient pas accès, les dioula n'étaient pas les opérateurs commerciaux : c'étaient les Nzima. Ayant acquis une sorte de monopole du commerce à moyenne distance dans tout le sud-est de la Basse Côte, les Nzima étaient fortement implantés à Grand-Lahou et à Tiassalé, ainsi que dans tous les villages inter-

490. *Ibid.*

médiaires. À la fin du XIXe siècle, les Nzima utilisaient cette trouée du Bandama pour développer leur politique d'expansion et de colonisation commerciales.

Le percement d'une route, plus à l'est, entre Dabou et Tiassalé, en 1898, va modifier progressivement les équilibres. Désormais, ce sont les dioula, soutenus par la progression française dans la forêt qui arrivent en nombre croissant et investissent à leur tour, à partir du nord du cercle ou de Tiassalé, le cours inférieur du Bandama. Le lieutenant Guignard, commandant du cercle de Lahou, observe, en 1902, que Lahou est devenu « quasi cosmopolite ». Il note que le nombre de Sénégalais et de Soudanais va en croissant et il en conclut que « le Soudanais sera un jour légion »[491]. Les Français favorisent d'ailleurs explicitement les dioula, qui proviennent de territoires français, contre les Nzima toujours suspects d'anglophilie, et surtout de contrebande. Les Nzima restent cependant nombreux à Grand-Lahou, causant de fréquentes difficultés à l'Administration.

Le lieutenant Guignard fait, à cette occasion, un éloge vibrant des dioula :

> « Il y a derrière la forêt une pépinière d'hommes aussi commerçants et plus travailleurs que les Apolloniens [Nzima] : ils ont été façonnés à l'obéissance par la lourde main des chefs noirs de leur pays : par l'usage et par la conquête, ils ont appris à nous connaître. Pauvres, ils auront les dents longues, et la richesse leur sera un miroir les attirant à la côte, pays plus fortuné que le leur. Ces gens ont besoin de nous, car nous sommes leur appui naturel et leur religion, par bonheur, est merveilleusement appropriée aux Noirs, puisqu'elle est à la fois sensuelle et simple : ils sont musulmans ou en voie de l'être par rapide progression ; mais musulmans avec les déformations qu'a subies cette religion en passant dans leurs esprits assez fermés, avec des pratiques quasi fétichistes mais non meurtrières et sans fanatisme ».

Et l'auteur de poursuivre sur le même ton, en critiquant vigoureusement les écoles missionnaires chrétiennes, parlant des « résultats lamentables quand ils ne sont pas nuls ou à rebours auxquels leur instruction aboutit dans les pays voisins et la gêne constante qu'ils apportent à notre autorité par leur persistance à s'ingérer là où on ne les appelle pas : leur religion n'est pas celle qu'il faut. De bons musulmans, sans fanatisme, suffiraient et iraient plus vite en besogne pour la libération de ces sauvages hors de leurs idées fétichistes qui sont en somme pour nous le nœud de la question. Et puis, noirs eux-mêmes, ils seraient plus près d'eux ».

Ce texte est un morceau d'anthologie. Même s'il faut faire la part des enthousiasmes personnels de l'auteur, il reflète les positions d'une partie des administrateurs et officiers de l'époque, hostiles aux missions chrétiennes et favorables à un islam « sans fanatisme », une des composantes de la théorie de l" « islam noir », qui serait, à leurs yeux, la meilleure religion pour les Noirs. D'autres sensibilités exprimeront cependant, à d'autres moments, des positions exactement inverses. À vrai dire, la religion sert ici d'argument subsidiaire. L'essentiel est ailleurs. Il est dans le rôle que ces dioula peuvent jouer comme interlocuteurs, sinon comme auxiliaires, de l'administration coloniale. Dans les régions

491. ANCI, X-39-3, Lettre du 25 décembre 1902.

forestières, dioula et administration française profitent ainsi les uns des autres selon des modalités variées, mais ces scénarios ne sont jamais stables.

Après la Première guerre mondiale, la décadence rapide de Grand-Lahou au profit de Grand-Bassam va faire du bas Bandama une voie de plus en plus abandonnée, à l'écart des nouveaux circuits commerciaux qui passent désormais par la route de Bouaké et Tiassalé et le chemin de fer. Plus que tous autres, les dioula vont investir fortement ce nouvel axe central.

Dans ces conditions, l'activité dioula dans le sud du cercle, qui avait fortement progressé au début du siècle régresse nettement et passe sur d'autres axes. Sur le plan religieux, comme on l'a vu, le phénomène majeur est ailleurs, avec l'intervention du harrisme, à partir des années 1913-1914. Ces facteurs cumulés interdisent tout développement local à l'islam. C'est ce qu'écrit Marty : « Ici, comme sur toute la côte, le christianisme gagne du terrain. Il ne semble pas, dans ces conditions, que l'islam réussisse à s'imposer ici un jour »[492] – soit l'exact contraire de ce que pouvait souhaiter Guignard vingt ans plus tôt.

Nous allons cependant rechercher les traces laissées par les commerçants dioula et musulmans dans cet espace. Bien qu'ils aient été assez dynamiques entre 1900 et la Première Guerre mondiale, il ne nous reste plus de leur présence qu'un bref témoignage et une maigre liasse de documents.

Le témoignage d'abord : celui recueilli, à Abidjan, auprès de Sinali Tiero, un Somono de la vallée du Niger, dont nous reparlerons[493]. Sa famille avait fini par s'installer à Kouto, après plusieurs étapes dans ses migrations. Pour sa part, Sinali Tiero, vers 1924, avait fait mouvement vers le sud en vendant des pagnes. Il s'était établi tout d'abord à Lahou où il était resté 9 mois. « Dans cette ville, dit-il, il y avait des musulmans et une mosquée construite par les gens de Ségou », mais il ne se souvenait pas du nom de l'imam. Il gagna ensuite Abidjan.

Il faut attendre 1931 pour trouver, dans un rapport trimestriel, une fiche de « marabout » enseignant. Elle concerne Lagui Mamadou Coulibaly, « âgé de 50 ans », un « Tijani » élève de « Lagui Mamadou Sako, de Bakel (Sénégal) ». Il enseigne le Coran et ne possède pas d'autres livres. Son école compte « quatre élèves ». Son influence s'exerce à Grand-Lahou, et son attitude est jugée « favorable »[494].

En 1942, R. Grivot, qui fut administrateur du cercle (juin 1938-septembre 1940) publie une copieuse monographie où figurent quelques indications chiffrées.

Tout d'abord, pour l'ensemble du cercle (nord compris), il estime le nombre de musulmans, fin 1939, à 1 400 environ, dont, « grosso modo », ajoute-t-il, 800 Qadiri et 600 Tijani, presque tous d'origine étrangère au cercle : Dioula, Malinké, Soudanais[495].

Pour la seule partie côtière (subdivisions de Fresco et de Grand-Lahou), il donne les précisions suivantes :

492. P. Marty, 1922 : 23.
493. Entretien avec Sinali Tiero, Abidjan-Treichville, 24 juin 1969.
494. ANCI, X-39-8, cercle de Lahou, Rapport du 4ème trimestre 1931.
495. R. Grivot, 1942 : 89.

Catholiques	6 426
Protestants	5 454
Harristes	7 755
Animistes	2 202
Musulmans	439
Total	22 276[496]

On en retiendra qu'il y a, selon cet état numérique, moins de 2 % de musulmans dans la partie méridionale du cercle.

Dans cet islam resté allogène, Grivot note cependant trois exceptions qui l'étonnent, et sur lesquelles il ne donne pas d'explications : à Ebonou-Essonam, la population Avikam est convertie à l'islam. Il en est de même pour les Godié de Tiegba et de Troko. Ebonou est situé sur la lagune, entre Fresco et Grand-Lahou, à 70 kilomètres à l'ouest du second. Essonam est située en face d'Ebonou, dans l'île qui se trouve de l'autre côté du bras de lagune. Quant à Tiegba – ou Tiagbe, Tiagbo – et Troko, ce sont deux villages forestiers de l'intérieur, très proches l'un de l'autre, à une vingtaine de kilomètres de la côte, à l'extrémité d'une piste venant de Dassiéko (Dassioko), sur l'Atlantique, entre Sassandra et Fresco. Ces trois villages appartiennent à la subdivision de Fresco, à l'ouest de Grand-Lahou. On peut rapprocher ces conversions de celle intervenues en 1912-1914 à Ahua, un gros village du Bas Bandama, dont nous reparlerons, mais Ahua est située sur une ligne active de commerce entre Tiassalé et l'embouchure du fleuve. Ce n'est pas le cas de ces trois villages, sur lesquels, en dehors de Grivot, ces conversions ne sont pas documentées. Peut-être y eut-il, comme à Ahua, à la faveur des échanges et de la mobilité des personnes, un pionnier initiateur local revenu de voyage converti et dont le pouvoir de conviction aurait entraîné des adhésions.

Si l'on considère ces chiffres cumulés, on retiendra surtout l'ampleur des conversions au christianisme, et la place majeure occupée par le harrisme dans ce processus.

Des listes des tribunaux nous permettent de retrouver quelques noms de notables dioula de l'époque.

En 1910, Moussa Touré est nommé assesseur suppléant au Tribunal de province (subdivision) de Grand-Lahou.

En 1911, il y a 2 assesseurs suppléants musulmans sur 8 au Tribunal de cercle : Mamadou Bay et Béma Diara. Rien ne prouve qu'ils soient résidents à Grand-Lahou. Cependant leurs noms ne sont pas connus à Lakota et à Divo et l'argument de proximité a dû jouer pour leur désignation, puisque le Tribunal de cercle se réunit au chef-lieu.

La même année, Moussa Touré est reconduit comme assesseur suppléant au Tribunal de subdivision. Il est le seul musulman sur 7.

En 1916, Moussa Touré, qui est mobilisé, est remplacé par Amadou Ndiaye[497].

En 1917, Karamoro Bamba remplace Amadou Ndiaye, qui a été mobilisé à son tour. Entre temps, le nombre d'assesseurs suppléants musulmans est passé à 2, puisqu'on en signale un second : « N'Golo Koné, en remplacement de Samba Camara »[498].

496. R. Grivot, 1942 : 89.
497. *JOCI*, 1916 : 160-161.
498. *JOCI*, 1917 : 212.

En 1924, il y a toujours 2 assesseurs adjoints (désormais sur un total de 10), le même N'Golo Koné, qualifié de « notable toucouleur » (bien que son nom ne le suggère pas) et Abou Bakary Sokoto, « notable haoussa ».

Au Tribunal de cercle, devenu Tribunal de 2e degré, on compte, en 1924, 2 assesseurs adjoints musulmans sur 8 : Abdoulaye Ouattara et Bakary Diakité, « notables soudanais »[499].

En 1931, nous trouvons, au Tribunal de subdivision, N'Golo Koné, déjà nommé en 1917 et en 1924, qualifié, cette fois, plus justement, de « notable de coutume bambara », et Mamadou Taraoré, dit « de coutume haoussa » en dépit de son nom typiquement mandé. Tous les deux, est-il précisé, sont des notables à Lahou[500].

On remarquera la mobilisation de deux de ces assesseurs au cours de la guerrre. On notera aussi la longévité à leur poste de Moussa Touré (1910-1916), et de N'Golo Koné, nommé sans interruption de 1917 à 1931. Les Soudanais/Maliens dominent. Un Sénégalais apparaît cependant, et même deux Haoussa, si, du moins, le second est bien haoussa, ce qui est douteux. Les proportions, au niveau du Tribunal de subdivision, donnent enfin une idée de la faible part de la représentation dioula : 1 suppléant musulman sur 7 en 1911, 2 sur 10 en 1924 (comme à Divo à la même date).

Si l'on regarde les rapports trimestriels du cercle de 1920 à 1930, la question islamique n'y occupe aucune place, aussi bien pour le nord que pour le sud. Le harrisme est le seul mouvement religieux qui préoccupe les administrateurs. Le déclin du port fait le reste. Le commerce dioula est passé ailleurs, sur l'axe central.

499. *JOCI*, 1924 : 445-446.
500. *JOCI*, 1931 : 5.

18

Le centre de la Côte d'Ivoire méridionale le « verrou » baoulé (XVIIe-XIXe siècle)

Le Baoulé est le centre géographique de la nouvelle colonie de Côte d'Ivoire. Par sa position, il est au contact des autres régions de la colonie et de leurs marchés. Il occupe, en outre, une position intermédiaire dans l'espace ivoirien dans la mesure où il recoupe à la fois la savane, dans sa plus grande partie, et la forêt, sur ses franges méridionales[1].

Ce centre géographique s'organise autour du bassin du Bandama, artère maîtresse qui descend du nord au sud, en obliquant légèrement vers l'est dans sa partie moyenne. À Tiassalé, il reçoit le Nzi, son principal affluent, sur la rive gauche, et se jette dans la mer à Grand-Lahou. Son principal affluent de droite est le Marahoué, ou Bandama rouge, qui fait sa jonction entre Bouaflé et Yamoussoukro. Comme le Comoé, le Bandama est encombré de rapides qui rendent la navigation impossible sur cent kilomètres en amont de Broubrou, sur le Bas Bandama[2].

Les populations qui l'occupent constituent un ensemble complexe relativement récent (XVIIIe siècle) sur la nature duquel historiens et anthropologues ont eu de nombreuses discussions. Les Baoulé représentent aussi la partie la plus occidentale du monde Akan, une appartenance qui pose également des problèmes épistémologiques multiples : « Parmi les populations akan, les Baoulé de la Côte d'Ivoire centrale constituent sans

1. V. Bonnecase, 2001 : 21.
2. A. Lasnet (Dr) 1896 : 409-410.

doute le groupe le plus périphérique, celui qui partage le moins de traits communs avec le noyau historique du monde Akan, situé dans la forêt de l'actuel Ghana »[3].

Le pays Gouro nous a donné l'exemple de processus d'interactions économiques et religieuses avec les Mandé dans les zones de contact. Il ne s'agissait pas, on l'a vu, d'islamisation, mais d'emprunts, d" « appropriations mimétiques », de processus d'acculturation à la faveur du passage ou du séjour de marchands Mandé dans la partie nord du pays Gouro, immédiatement au sud du Ouorodougou.

Dans le pays Baoulé, tout est conçu pour que les acteurs économiques Mandé soient confinés, plus encore que du côté Gouro, dans des marchés situés en position frontalière. Les échanges n'en sont pas moins actifs mais les Baoulé se réservent la maîtrise de la circulation des produits et des marchandises dans leur propre espace. La période pré-coloniale est donc marquée par cette fermeture qu'il convient d'abord d'analyser afin de mieux mesurer la révolution que va représenter, pour la circulation des personnes, l'organisation des transports par la puissance coloniale, le long de l'axe central du Bandama, avec, notamment, la construction de la voie ferrée, la « Régie Abidjan-Niger » (RAN), qui va relier la côte au nord de la colonie, et le développement du réseau routier sud-nord en parallèle avec le chemin de fer, voire en concurrence avec lui.

Cette fermeture distingue les Baoulé des États Akan plus anciens (Gyaman et Achanti) qui ont organisé et réglementé le passage et le séjour de commerçants du Nord sur leur territoire.

L'historiographie Baoulé

Pour mieux comprendre la nature de ce « verrou baoulé », c'est-à-dire la manière dont les sociétés Baoulé ont fait délibérément barrage à la pénétration de personnes et de groupes venus du Nord[4], il nous faut interroger l'historiographie. Celle-ci a évolué de façon significative au cours des cinquante dernières années. Le changement le plus important concerne la manière dont on se représente la formation de la population Baoulé dans son espace actuel. Le mythe fondateur d'un grand exode et d'une vague de conquête, suivi de l'éclatement d'une autorité centrale, consacré notamment par Maurice Delafosse (1900), est désormais remis en cause. « L'histoire baoulé, telle qu'elle était présentée par Delafosse, était pour l'essentiel une histoire militaire, l'histoire d'une conquête menée par la reine Aura Pokou. L'exode, l'invasion d'un nouveau territoire et la rencontre avec les autochtones demandaient un commandement centralisé qui cessait d'être nécessaire par temps de paix, lorsque l'occupation de l'espace était désormais achevée (Delafosse, 1900 : 207) »[5].

Plutôt qu'une « rupture » causée par une « invasion » massive, les anthropologues considèrent désormais l'émergence Baoulé comme le résultat d'un ensemble de mouve-

3. F. Viti, 2005 : 117.
4. F. Viti a souligné l'existence d'une sorte de filtrage le long des pistes Baoulé, non seulement pour empêcher la circulation des étrangers venus du Nord, ainsi que des Nzima venus du sud, mais aussi des Baoulé des *nvle* qui ne sont pas alors en relation d'alliance (F. Viti, 2004 : 132-138).
5. F. Viti, 2005 : 120.

ments et de transferts entre Comoé et Bandama. T. C.Weiskel propose ainsi une représentation beaucoup plus fluide du phénomène : « Il est possible que la "conquête" baule se soit davantage effectuée par une lente "conversion culturelle" que par une véritable conquête militaire […]. Cette "conversion culturelle" a pu s'accomplir au fur et à mesure que les populations autochtones se sont intégrées dans les circuits économiques des États akan à l'est… »[6]. En d'autres termes, il ne s'agirait pas seulement d'une intrusion extérieure, mais aussi, et surtout, d'une extension du puissant marché Akan qui a entraîné dans son orbite économique, culturelle et politique un certain nombre de groupes autochtones et déjà ébauché un processus d'assimilation de contact. F. Viti remet, lui aussi, en cause « une lecture fort simplifiée du peuplement baoulé, décrit en des termes qui en font une opération de conquête plutôt qu'une lente pénétration devant compter avec la présence de nombreux noyaux d'occupants antérieurs, davantage absorbés que dominés »[7].

Les premiers observateurs français avaient déjà formulé des observations analogues. Albert Nebout, premier administrateur français en poste en pays Baoulé, à la fin du XIXe siècle, décrivait le processus de constitution de la société Baoulé en ces termes :

« Des Achanti peu nombreux (quelques centaines tout au plus) vinrent de l'est et chassèrent les Gouro dans les forêts de l'Ouest […]. Chacun fonda un village, s'entoura de ses parents et d'esclaves et forma ainsi une petite tribu qui porta son nom. Mais les éléments achanti ne furent pas longtemps à rester purs. Les membres de chaque famille durent nécessairement contracter alliance avec des femmes esclaves »[8]. C'est là, dans le langage de l'époque, le schéma qui semble le plus approprié pour comprendre cette ethnogénèse, auquel il faut ajouter l'assimilation de groupes locaux, qui, finalement, précède de quelques générations seulement la conquête française.

Le docteur Lasnet, membre d'une mission en pays Baoulé en 1896 (mission Braulot envoyée pour traiter avec Samori), tout en parlant d'invasion et en évoquant la traversée du Comoé par la reine Pokou, retient l'importance du brassage humain : « Les Agni [lire : Baoulé] ne sont pas de race pure. Ce sont des métis de Sénoufos et Gouros (autochtones) et d'Achantis (envahisseurs) […] Le résultat des invasions achantis a été le mélange intime des envahisseurs et des gens du pays »[9].

Cependant, même s'il ne s'agit pas de mouvements de migration massifs, cette pénétration-assimilation des populations antérieures par des groupes Achanti/Akan a introduit dans l'espace ainsi traversé une série de changements et de bouleversements qui ne doivent pas être minimisés, et qui vont mener au surgissement d'une nouvelle identité. La réalité même de mouvements de migrations n'est pas en cause, mais plutôt

6. T. C. Weiskel, 1976a, 370.

7. F. Viti, 2005 : 124.

8. Ce texte est cité par Weiskel sans autre référence que les « Papiers Delafosse » : « Delafosse's Papers, Notebook, 1894, Entry for 8 nov. 1894. Delafosse indicated that this passage was copied from Nebout (« d'après un rapport de M. Nebout et des notes ») » (T. C. Weiskel, 1976b : 511, n. 10). Delafosse rencontra Nebout à Kouadiokofikro le 19 octobre 1894. Ce dernier y était en position d'administrateur depuis le passage du capitaine Marchand. Sur cette arrivée de Delafosse à Kouadiokofikro, voir L. Delafosse, 1976 : 101. Kouadiokofikro était un poste « tout nouvellement créé qui marquait l'extrême limite de l'occupation française vers le nord, dans le Baoulé » (*Op. cit.* : 97)

9. Lasnet, 1896 : 410. Voir aussi Lasnet, 1898 : 322 et 323.

le nombre de personnes mises en mouvement et l'interprétation de leur rôle dans un processus plus global.

Le terme même de « Baoulé » semble avoir été emprunté, au passage, par ces migrants, à une toponymie et une anthroponymie déjà existantes. Weiskel montre comment les cartes hollandaises du XVIIe mentionnent déjà un pays de « Bacorees » ou « Bahorees », en arrière de la côte, à l'ouest de l'Achanti[10]. On peut donc penser que les migrants ont repris une terminologie locale déjà existante, autre signe d'une assimilation de contact.

La première mention écrite attestant l'existence, cette fois, d'un pouvoir Baoulé se trouve, elle, dans la relation que Bowdich a faite de son voyage en Achanti en 1817 : « A powerful kingdom called Bahoree, which has hitherto successfully resisted the Ashantees, was described to be westward »[11]. On le voit figurer en conséquence dans la carte publiée par Bowdich, au nord-ouest du « Gaman » (le Gyaman, royaume Abron).

Sur l'ensemble des mouvements de migration, J.-P. Chauveau propose la reconstitution suivante :

« Après une première migration akan (alanguira) au tout début du XVIIIe siècle[12], les premiers éléments baoulé-asabou, dont les dirigeants fuyaient l'Ashanti à la suite d'une querelle de succession au sein de la famille royale[13], traversèrent la région de Tiassalé vers 1830 [1730][14]. Certains y demeurèrent (Elomoué, Ahua) ou se fondirent avec les groupes gouro et dida déjà en place […] Le gros des Asabou continua vers le nord jusqu'à la région de Sakasso et de Bouaké. Les Baoulé occupèrent progressivement le nord de leur territoire actuel, et ce n'est qu'au début du XIXe siècle que débuta l'expansion vers le sud, qui aboutit à l'occupation par les Baoulé de la totalité de leur territoire compris entre le Nzi et le Bandama »[15].

Après avoir repoussé les Gouro à l'ouest et les Agni au sud-est, les groupes Baoulé s'implantent donc au nord de leur espace avant de redescendre, plus tard, du nord vers le sud[16]. Cette occupation du sud, qui est étroitement liée à la question de l'or, repré-

10. T. C.Weiskel, 1976a, 507-508, n. 6.

11. Bowdich, 1819 : 169.

12. Chauveau parle de « l'arrivée dans l'actuelle région de Bouaké de ce qui fut la première vague constitutive du groupe baoulé, les Dankira ou Alanguira émigrés de la Gold Coast aux environs de 1701 à la suite de leur défaite face aux Ashanti » (J.-P. Chauveau, (1971) 1979 : 24). Sur ce peuplement Alanguira (Denkyira), voir aussi A. Van Dantzig, sur les guerres entre Achanti et Denkyira : « Deux batailles décisives en 1701, la première à Edunku puis à Feyase voient la déroute des armées denkyira […] La migration denkyira se fera alors de façon massive dans toutes les directions. Vers Mpoho dans le Wassa, en Akyem et sur la côte. Une partie importante des migrants passe par les territoires de l'Aowin et du Sefwi pour s'établir définitivement dans le futur Baoulé. Ce fut le peuplement alanguira qui se fera entre 1701 et 1706 » (A. Van Dantzig, 1980, 125).

13. La chronologie de cette première migration Asabou, centrée autour du personnage de la reine Pokou, reste discutée. Elle est sans doute plus tardive que celle qui avait été d'abord avancée. Voir l'analyse de T. Weiskel, qui conclut : « her departure most probably occurred around 1750 rather than 1720 or 1730 » (1976b : 510).

14. Il faut certainement lire 1730 (cf. « l'installation des Baoulé-Asabou dans leur territoire actuel, après leur exode de l'actuel Ghana, vers 1730 » – J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 7). Si l'on suit Weiskel (note précédente), il faudrait sans doute faire glisser chronologiquement ce mouvement plutôt autour de 1750.

15. J.-P. Chauveau (1971) 1979 : 41.

16. Voir la carte de ces mouvements : J.-P. Chauveau, 1979 : 199.

sente un second moment important dans la structuration de l'espace Baoulé. La fin de la première moitié du XIXe siècle semble, en effet, caractérisée par une intense recherche du métal précieux, qui se révèle être abondant au sud [17].

L'axe intérieur joignant Kouadiokoffi[18], près de l'actuelle Didiévi (à 75 kilomètres au sud de Bouaké), à Tiassalé, à l'entrée du Bas Bandama, en passant par l'actuelle Toumodi, devient un important carrefour de pistes. Plusieurs mouvements migratoires nord-sud passent par ce large couloir, entre Nzi et Bandama, qui a reçu précisément le nom de *ngonda* (*ngôda*), littéralement carrefour[19]. Selon la chronologie établie par Weiskel, ces migrations du nord vers le sud prennent leur essor entre 1830 et 1880[20]. Rappelons cependant que les migrants Baoulé sont initialement passés par là et que leur première présence dans cette zone remonte donc au XVIIIe siècle. Nous sommes là au cœur du V baoulé, cette percée de la savane, qui recule beaucoup plus au sud les limites de la forêt et qui, parce qu'elle réduit le passage forestier, facilite les communications vers la côte. Comme nous le verrons plus loin, c'est, en effet, dès le XVIIIe que la présence Baoulé se fait sentir, à distance, au port de Grand-Lahou.

Sur le plan politique, le morcellement et la compétition entre les groupes, et la pluralité des chefs, semblent bien avoir été la règle. Dans le cadre des hypothèses qu'il formule pour retracer l'évolution des sociétés Baoulé, Weiskel parle de « chefferies locales en voie de cristallisation » autour des années 1880-1893 et il évoque ainsi l'« émergence d'hégémonies locales autour des "marchés de transit" situés aux frontières du pays Baule ». Ce sont, précise-t-il, Kokumbo, Tiassalé, Toumodi, Bouaké, Kodiokofikro[21]. La représentation initiale d'une ancienne capitale royale unique à Sakassou et d'une dynastie dominante, celle, warebo, des Agwa, est aujourd'hui matière à contestation[22]. « Sur le plan politique, les immigrés akan ont constitué non pas un État unitaire […] mais plutôt un réseau d'unités politiques plus réduites, de pouvoirs localisés, les *nlve,* tout aussi qualifiables d'étatiques, malgré une certaine faiblesse institutionnelle »[23].

La place de l'or dans l'histoire Baoulé

Le déploiement des groupes Baoulé entre Comoé et Bandama, et ici vers le sud, a été fortement guidé par la recherche de l'or Les Baoulé partagent, en effet, avec tous les Akan, une passion pour l'or, employé à de multiples usages rituels, pratiques, artistiques et économiques (comme moyen d'échange). L'or est donc au cœur de leur économie et de leur culture. « La recherche de l'or a constitué, sinon le seul, du moins un des facteurs

17. J.-P. Chauveau, (1972)1979 : 15.
18. On trouve plusieurs orthographes et variantes : Kouadiokofi, Kodiokofi, Kodiokofikro, Kofikro, ou les mêmes avec deux « f » pour koffi etc. « Le véritable nom était Ngodyokofiklo » (J.-P. Chauveau (1971) 1979 : 24). Point de passage alors très actif, ce fut le premier poste français en pays Baoulé.
19. J.-P. Chauveau, (1972)1979 : 16.
20. T.C. Weiskel, 1976a, 381.
21. T. C. Weiskel, 1976a : 383. Voir aussi F. Viti, 2005 et 2009.
22. Jean-Noël Loucou (1985) défend la vision d'une organisation politique Baoulé centralisée, conférant ainsi au pouvoir Warebo de Sakassou une dimension proto-nationale.
23. F. Viti, 1999 : 53

les plus importants qui ont guidé les Baule dans leur politique d'occupation de l'espace »[24].

Par comparaison, « la place de l'or chez les Baule n'a pas son équivalent chez leurs voisins de l'ouest […]. Bien au contraire, il semble que les Bete, les Guro, les Gbá, les Dida orientaux considéraient l'or comme un élément étranger et déstabilisateur de leur propre organisation sociale. Dans leurs échanges, y compris ceux qu'ils faisaient avec les Baule, l'or n'intervenait que très peu où pas du tout, alors qu'il était un élément important des trafics soudaniens et côtiers »[25]. Comme la cola chez les Gouro, l'or a servi de monnaie d'échange pour obtenir des produits venus du Nord, et, en suivant l'axe du Comoé, il venait approvisionner sur la côte les navires européens.

La circulation nord-sud

Que savons nous maintenant des échanges à travers toute cette zone, avant et après l'avènement des sociétés Baoulé, et notamment de la place que pouvaient y jouer les Mandé et Dioula ?

Des hypothèses ont été formulées sur la traversée, assez tôt, de cette zone par des éléments Mandé, et notamment, leur fréquentation éventuelle d'un terminus côtier, le cap Lahou, situé à l'embouchure du Bandama.

D'après les témoignages directs ou indirects des voyageurs européens, Lahou était, au XVIIe siècle, le siège d'une certaine activité commerciale autour de l'ivoire et le débouché de marchandises venues de l'intérieur[26]. Y. Person, en 1970, affirmait même l'existence, assez précoce, d'un lien direct entre les savanes du Nord ivoirien et Lahou : « Au XVIIe siècle, alors que les Baoulé n'avaient pas encore obturé le débouché maritime du bas Bandama, une fraction des Dyula qui descendait de Djenné vers Begho avait obliqué de ce côté et rencontré, dans la région de Boron, les Malinké du sud dont nous avons déjà évoqué les mouvements »[27]. Et Person instituait cette « vieille cité de Boron » comme tête d'une ligne menant jusqu'à la côte. De là, disait-il, les activités marchandes « traversèrent les savanes baoulé et ouvrirent au monde soudanais un débouché maritime précoce sur le bas Bandama (Lahou, lagune de Dabou). Cet exutoire allait être entièrement effacé au début du XVIIIe siècle par l'invasion des Baoulé »[28].

Person fait ainsi de Boron, surtout connu comme lieu de convergence entre groupes Mandé et comme métropole religieuse, la tête de ligne d'un commerce vers Lahou. La traversée de la forêt par des Mandé à ces époques hautes, sans la protection de pouvoirs locaux puissants – comme ce fut le cas du côté Abron et Achanti – reste spéculative. Le modèle habituel est, tout au plus, celui d'une circulation des produits, de proche en proche, entre les marchés soudanais et les régions forestières, voire côtières – de chaînes d'échanges[29] plus que de lignes continues. Cette vision globale de Person d'une « inva-

24. J.-P. CHauveau, 1978 : 46.
25. J.-P. Chauveau, 1978 : 47.
26. J.-P. Chauveau, (1972)1979 : 8.
27. Y. Person, 1970 : 301.
28. Y. Person, 1970, p. 285. L'auteur ne cite pas la source des affirmations.
29. J.-P. Chauveau, 195 : 2.

sion des Baoulé », lesquels auraient, de plus, « obturé » le débouché maritime, est à nuancer désormais comme on l'a dit.

G. N. Kodjo évoque aussi, comme variante, une « voie Sakala[30] – Tiassalé », par laquelle, « au XVe siècle », l'or venu des pays de Kong « alimentait, à Lahou, le commerce portugais », avant qu'elle ne soit fermée, ou rendue inutile, par les Baoulé qui avaient désormais de grands gisements exploités au *ngonda,* mais les sources pour accréditer cette affirmation ne sont pas, non plus, citées à l'appui[31]. On trouve plutôt, en l'état actuel des sources écrites, des informations, du côté portugais, qui l'infirment, tel Duarte Pacheco Pereira qui, au début du XVIe, décrit Lahou comme un lieu vide sans aucun intérêt, à la différence du Cap das Tres Puntas (Cape Three points), au Ghana actuel[32].

Chauveau, qui reprend l'hypothèse de Person, donne néanmoins, pour le XVIIe siècle, la priorité à un axe nettement plus important, que nous étudierons ensuite, celui du Comoé : « Le trafic qui traversait l'actuelle savane Baoulé était cependant beaucoup moins intense que celui qui, de Kong et Bouna, suivait le bassin de la Comoé, en contact avec les circuits de la Gold Coast »[33], ce qui correspond bien aux observations faites par Pacheco Pereira. Le débouché de Lahou n'est donc pas comparable à celui du Comoé et l'arrivée possible de marchandises venues des pays soudanais à des dates qu'il conviendrait d'ailleurs de préciser, ne fraya sans doute pas le passage à des commerçants Mandé.

Ensuite, l'occupation du *ngonda* par les Baoulé, qui commence dès les premiers migrations, a favorisé un développement du port de Grand-Lahou. Citant Josette Fallope, F. Viti indique que « le nombre d'esclaves « traités » au cap Lahou aurait augmenté précisément dans les années du peuplement baoulé »[34], qu'il situe, tout le long du Bandama jusqu'à Tiassalé, à partir des années 1750.

Le bassin du Comoé reste cependant la « voie royale ». Le vice-amiral Fleuriot de Langle qui, comme lieutenant de vaisseau, avait marqué, par un traité avec le Sanwi, en 1843, le début de l'implantation française en Côte d'Ivoire, y revint en 1866. Sur la base des informations recueillies, il parle, dans sa relation, d'une « ville de Baouré » que l'on atteint par le Comoé, et dont il a du mal à déterminer la position exacte – sans parler d'une vision du réseau hydrographique intérieur encore confuse. « Le commerce de

30. Nous allons reparler plus loin de Sakala (Sakhala, Sahrala) située au nord de Mankono.

31. G.N. Kodjo, 2006 : 184.

32. Au début du XVIe siècle, dans le *Esmeraldo de Situ Orbis,* Duarte Pacheco Pereira décrit, avec le souci de la précision, la côte occidentale d'Afrique. Sous sa plume, la zone de l'embouchure du Bandama et de Grand-Lahou, avec sa lagune, est désignée sous le nom de « rio da Laguoa » : « À l'intérieur de ce village est un grand lac qui ne peut être vu que du sommet du mât d'un navire. Toute cette côte est propre et le fond est bon jusqu'au cap das Tres Puntas [au Ghana actuel]. Jusqu'à maintenant, nous ignorons s'il y a là un commerce quelconque » (1956 : 115). Lahou n'est donc pas une escale portugaise à cette date. C'est au niveau d'Axim, au Ghana actuel, que se trouve un fort portugais « où l'on échange annuellement de 30 à 40 000 doubles de bon or » (*ibid.* : 117), et là se vérifie bien l'importance prioritaire des circuits de la future Gold Coast, à l'est du Comoé, à cette époque.

33. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 8.

34. Il cite Josette Fallope, « Contribution de Grand-Lahou au peuplement afro-caribéen. Guadeloupe-Martinique », dans Serge Daget, éd., *De la Traite à l'esclavage. Actes du Colloque international sur la traite des Noirs*. Nantes (1985), I, XVIIIe-XIXe siècle, Paris, Société française d'Histoire d'outre-mer 1988 : 13-14, ap. F. Viti, 1999a : 61.

Baouré, écrit-il, consiste en or, en riches pagnes de coton dont la souplesse et l'éclat rehaussent la valeur. Les Bambaras viennent sur ce marché avec des chevaux ; il ne leur est pas permis de dépasser Baouré »[35]. Cette dernière remarque est importante en ce qu'elle confirme les contraintes imposées aux « Bambaras », c'est-à-dire aux commerçants dioula. Quant au marché dont il est question, que l'auteur imagine sans doute comme la capitale du Baoulé, il s'agit plus vraisemblablement de l'un de ces marchés de transit déjà évoqués, peut-être Atakrou, sur le Comoé, dont nous parlerons plus loin. Fleuriot de Langle ajoute, en bas de page, une note qui ne manque pas d'intérêt, sur la place des Dioula dans ces échanges, ou du moins, sur la représentation qu'il s'en fait d'après les informations reçues : « Les Bambaras sont, en leur qualité de mollem[36] ou prêtres musulmans, respectés de toutes les populations, qu'ils engagent à abandonner l'anthropophagie et qu'ils tâchent de moraliser. Ils font des grisgris pour les Noirs et un peu de médecine. Ils sont très employés comme porteurs de parole dans les pourparlers de paix ».

Tels sont les échos qui lui parviennent à partir de l'axe du Comoé. On voit aussi à l'œuvre cette vision positive du Dioula, ou du musulman « civilisateur », qui fut cultivée à certains moments par l'administration française, notamment dans les premiers temps de son occupation en pays animistes jugés barbares. Un système d'échanges existe donc à cette lisière orientale du Baoulé, mais selon des modalités particulières qui restreignent précisément l'action des Dioula.

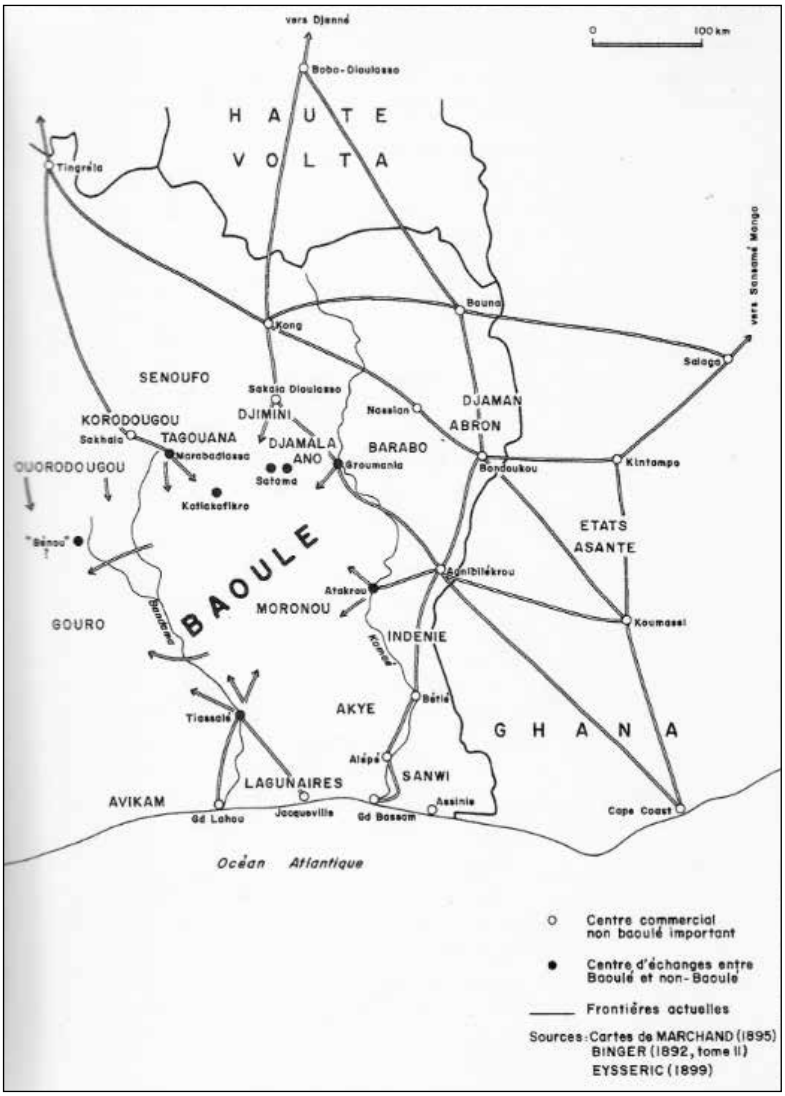
Marchés de transit, marchés périphériques

Les marchés de transit représentent une structure fondamentale dans l'organisation économique du pays Baoulé. Chauveau précise le concept en parlant plus précisément d'une ceinture de marchés, « une véritable couronne de centres de négoce », installés autour du pays Baoulé, dans les zones de contact avec les non-Baoulé[37]. Cette position périphérique des marchés, déjà observable chez les Gouro, met en évidence, par contraste, leur inexistence, comme aussi celle de véritables centres urbains, à l'intérieur même du pays Baoulé[38]. « Il semble que la société baoulé n'ait jamais connu de marché, au sens de *market place* »[39]. Ce commerce périphérique « n'a pas suffi à entraîner l'existence de marchés locaux, contrairement à l'Achanti, par exemple, qui connaissait des marchés locaux *(local community marketing places),* des marchés régionaux *(regional markets)* à côté du commerce entre États »[40].

Chauveau formule, en l'occurrence, l'hypothèse d'un « double niveau de courtage » : « des centres commerciaux importants (Bondoukou, Agnibilékrou, Béttié, Alépé[41]) "coiffaient" des centres locaux de transit, situés à la frontière du Baule »[42]. Parmi

35. Vice-amiral Fleuriot de Langle, 1873 : 378.
36. De l'arabe *mu'allim* : « enseignant »
37. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 44. Voir aussi p. 18.
38. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 11.
39. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 10.
40. J.-P. Chauveau, 1976 : 597.
41. Bétié et Alépé sont toutes les deux sur le Comoé, la première en amont, la seconde plus proche de Grand-Bassam et de la côte.
42. J.-P. Chauveau, 1976 : 600.

Les grands courants d'échange intéressant le Baoule dans la deuxième moitié du XIXe siècle



Source : J.-P. Chauveau, 1972 : carte h.t. (17 /18), n°10.

ces centres locaux, il distingue « tout d'abord une ceinture de marchés mandingues, monopolisés par des commerçants-courtiers (*dyatigi*)[43] – Sakhala[44], Sakala-Dioulasso[45], Nassian[46] – ; puis, dans la zone de contact proprement dite, une série de marchés où ces courtiers venaient échanger avec les Baule eux-mêmes – Marabadiassa, Satama-Soukoura et Satama-Soukouro, Groumania »[47]. L'auteur ajoute à ces dernières Atakrou, sur le Comoé[48], ainsi que Tiassalé, place Baoulé méridionale sur le Bandama[49], toutes très impliquées dans l'approvisionnement en noix de cola.

Les *dyatigi* représentent une articulation essentielle de ce commerce dioula, dans cette zone comme dans les autres. Il existe trois sortes de commerçants dioula, correspondant à trois niveaux différents : les *dyagotigi,* ceux qui financent des caravanes et les *dyatigi*, ceux qui leur servent d'intermédiaires entre la savane et la forêt, auxquels il faut ajouter, en troisième lieu, les petits colporteurs. Les *dyatigi,* disposés le long des voies commerciales, sont les intermédiaires des colporteurs et les correspondants des *dyagotigi,* dont ils réceptionnent les marchandises. Les fonctions du *dyatigi* sont multiples : « logement et nourriture du commerçant, garantie du paiement des opérations à crédit, fourniture du crédit pour les achats d'un voyage à l'autre, couverture des dettes locales, stockage et vente des marchandises de son hôte »[50].

Les Malinké gardaient la haute main sur ces différents centres, ainsi disposés de façon concentrique. Dans les postes situés plus au sud, ils venaient chez leurs correspondants Baoulé, les *sikefwe,* qui étaient les intermédiaires obligés pour les échanges dans le pays[51]. De façon plus conjoncturelle, lorsqu'il y eut afflux de captifs à la suite des guerres de Mori Touré et de Samori, les marchés de Kotiakofikro, qui devient alors un marché important, au sud de Marabadiassa[52], et celui de Bénou[53], ce dernier à la

43. Le *dyatigi* est le courtier, l'hôte et le correspondant de son chef de réseau marchand. Sur le système des dyatigi dans le monde dioula, voir Y. Person, 1968, t. 1 : 105-106.

44. Sakhala, Sarhala, ou Sahrala se trouve à 40 kilomètres au nord de Mankono, sur la route qui mène, au nord, à Boundiali et Tengréla.

45. J.-P. Chauveau situe Sakala-Dioulasso (Sarala sur les cartes actuelles) au nord du Djimini, à environ 90 kilomètres au sud de Kong et 50 kilomètres. au nord-est de Dabakala (voir la carte « Les grands courants d'échange intéressant le Baoulé dans la deuxième moitié du XIXe siècle » ci-dessus).

46. Nous avons noté que Nassian (ou Nasian) est un foyer dioula arraché à l'orbite de Bouna par les Gyamanhene. Le village central de Nassian est à plus de cent kilomètres au N.O. de Bondoukou, sur la route de Kong.

47. J.-P. Chauveau, 1976 : 597.

48. Atakrou sur le Comoé (voir J.-P. Chauveau, 1979 : 198, fig. 9, « carte des grands courants d'échange intéressant le Baoulé dans la deuxième moitié du XIXe siècle ») est à distinguer d'un autre Atakrou, située à 20 kilomètres. au nord-est d'Agnibilékrou. Atakrou, ou Atakro, sur le Comoé, est à une quinzaine de kilomètres à l'est d'Arrah. C'est un débouché de l'Anno (riche en or et en cola) situé plus au nord.

49. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 44.

50. D. Harre, 1987 : 125.

51. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 44.

52. Ne pas confondre Kotiakofikro avec Kouadiokofikro, situé nettement plus au sud (actuelle Didiévi). Kotiakofikro est un village situé à une quarantaine de kilomètres au sud-est de Marabadiassa (voir J.-P. Chauveau, 1979 : 198, fig. 9, carte citée), intégré ensuite dans l'agglomération de Bouaké (J.-P. Trouchaud, 1965 : 114).

53. Bénou est à trente kilomètres au nord-est de Bouaflé, à proximité du Bandama. C'est un marché Gouro, « dont on ne sait pas, commente F. Viti, s'il était effectivement fréquenté par les Baoulé » (F. Viti, 1999a : 58, n. 27).

limite du pays Baoulé et du pays Gouro, étaient les lieux de transaction privilégiés[54].

On s'arrêtera plus particulièrement sur Sakhala (ou Sakala, Sarhala). C'est un site un peu oublié, ignoré par Marty. Cette place, dont le rôle était, à cette époque, stratégique dans les relations commerciales, avait attiré l'attention des Français.

Binger écrivait, sur la base de renseignements oraux : « Sakhala, Kani, Touté et Siana sont les marchés à colas les plus importants du Ouorodougou »[55]. Sakhala figurait aussi sur un itinéraire du pèlerinage à La Mecque indiqué à Binger. El-Hadj Lamine, qui avait effectué trois fois le pèlerinage et qui avait été son hôte à Ténetou, un gros marché fortifié entre Ouolosébougou (au sud de Bamako) et Sikasso, lui avait montré un itinéraire sommaire consigné par écrit comme en conservaient les pèlerins dans un sachet en cuir pendant leur périple vers La Mecque. « Sakhala du Ouorodougou », le Kouroudougou, puis, au choix, le Diammara (Diammala) ou Kong étaient mentionnés comme des étapes sur ce chemin qui se poursuivait vers le Haoussa et le Bornou[56].

Kodjo cite aussi un rapport du capitaine Marchand, au début des années 1890, qui centre l'attention sur Sakala en ces termes :

> « Sakala joue, au sud du Soudan, dans les pays à colas, le même rôle que Tichitt tout à fait au nord dans les pays à sel ; les deux villes sont, ou plutôt étaient, les deux extrémités de la grande route des caravanes de l'Afrique occidentale », et Marchand ajoutait : « La véritable et la première voie de la colonie vers le Soudan, celle qui est la plus directe et qui sera la plus rémunératrice, celle qui est la vraie voie centrale, celle qui desservira le mieux à la fois Sakala et les marchés du Ouorodougou, Kong et les marchés marraba, cette route là, c'est celle du Bandama »[57].

D'autres indices nous montrent encore l'importance de cette place marchande aux débuts de l'occupation française[58]. À vrai dire, cet enthousiasme est à replacer dans les illusions courantes du moment sur les bienfaits du commerce soudanais pour la colonie.

Il semble que la structure économique du Baoulé n'ait pas été transformée par le développement de ce commerce de transit. C'était même la principale fonction de ce dispositif. La prospérité Baoulé reposait alors sur le travail servile et une série d'activités

54. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 45.

55. L. G. Binger, 1892, t. 1 : 140. Sakhala (Sarhala) est à une quarantaine de kilomètres au nord de Mankono, Kani à une cinquantaine de kilomètres au nord de Séguéla, à peu près à la même latitude que la précédente sur une voie nord-sud parallèle. Siana est à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Séguéla.

56. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 53 ; t. 2 : 87.

57. G.N. Kodjo, 2006 : 185-186. Le rapport Marchand figure aux Archives nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence) : Côte d'Ivoire III, dossier 3, Explorations et missions, Marchand 1893-1894. Le Bandama dont il est question, en l'occurrence, est le Marahoué, ou Bandama rouge.

58. Les quatre premières cartes au 1/500 000e de la Côte d'Ivoire étaient intitulées respectivement Bingerville, San Pedro, Sakhala et Kodiokofi. On mesure ainsi la place centrale que revêtent alors ces deux derniers points dans la représentation de l'espace intérieur par les Français : Sakhala, à 40 kilomètres au nord de Mankono, et Kodiokofi, en plein V baoulé, à environ 150 kilomètres au nord de Tiassalé. Ces deux sites devaient tomber rapidement dans l'oubli, le premier au profit de Mankono ou Korhogo, et le second, de Toumodi ou Dimbokro.

spécifiques : exploitation de l'or, ressources agricoles, artisanat[59]. Ce commerce restait, d'après Weiskel que cite Chauveau, « l'apanage des chefs et ne suscite pas une couche de marchands spécialisés »[60]. Chauveau s'interroge cependant sur des différenciations sociales possibles, masquées sous l'apparence de conflits politiques : « Il est possible, en particulier, que la réalisation de la valeur tirée des échanges ait suscité, dès avant la colonisation, l'émergence d'une couche de notables-négociants dont l'antagonisme avec les détenteurs des chefferies importantes ne se résume pas à l'opposition entre paramount et junior chiefs »[61]. On peut penser, en effet, que certains *sikefwe,* de simples hôtes et intermédiaires des marchandises déposées qu'ils étaient au début, aient fini par acquérir un poids et un rôle particuliers. Ils poursuivront leur avantage à l'arrivée des Français : « des notables-négociants acquièrent une place prééminente, profitant de la protection française pour s'assurer une fonction politique tout en élargissant leurs activités d'échanges »[62], entrant ainsi à la fois dans la compétition pour le pouvoir et dans les nouveaux circuits économiques.

C'est pour éviter un bouleversement des structures économiques et sociales de leurs sociétés que, de façon idéologique pourrait-on dire, les Baoulé opposèrent des restrictions durables aux commerçants étrangers. « Dans la mesure du possible, les Baule ont neutralisé les effets déstructurants des échanges extérieurs […], soit en imposant le "filtrage" par des marchés de transit, simples relais entre des traitants professionnels étrangers et des agents locaux, qui intégraient ensuite les produits étrangers dans l'"ordre économique" baule, soit en utilisant des modes de transfert semblables à ceux qui prévalaient dans le pays Baule lui-même »[63] – à savoir les différentes formes d'échanges non marchands et de troc, comme cela a été noté chez les Gouro.

La place du nord et du sud dans les échanges Baoulé

Jusqu'au début du XIXe siècle, l'essentiel des échanges du Baoulé se faisait avec le Nord. Les Baoulé importaient du fer et des esclaves. Ils exportaient, en retour, de l'or et de la cola. Avec les Gouro, à l'ouest, l'or et les pagnes, très prisés dans toute la région, étaient échangés contre du bétail, du fer et des esclaves. Les Baoulé servaient aussi d'intermédiaires aux Gouro pour les produits européens, en particulier les armes à feu et la poudre[64]. Du côté du littoral atlantique, les Baoulé pouvaient se procurer le sel marin, les armes à feu et du fer européen, de meilleure qualité que le fer des Malinké ou Sénoufo, ainsi que de la verroterie et des alcools[65]. L'arrivée des Français et d'autres commerçants européens sur la côte, au cours du XIXe siècle, accrut l'importance des échanges dans cette direction[66].

59. *Op. cit.*, 1985 :3.
60. *Ibid*.
61. T. Weiskel, cité par J.-P. Chauveau, 1985 : 9.
62. .J.-P. Chauveau, 1987 : 77.
63. J.-P. Chauveau, 1976 : 601.
64. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 10-11. Sur les échanges en pays Gouro, voir C. Meillassoux, 1963.
65. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 11, 35 et 69, n. 15.
66. *Op. cit.* : 15

À partir du milieu du XIXe siècle, l'orientation vers le sud prend l'avantage. L'importance des flux commerciaux vers la côte n'en est pas la cause principale, mais ce sont plutôt les désordres croissants dans le Nord. « En effet, la première moitié du XIXe siècle constitua, pour les savanes nigériennes et les savanes préforestières, une époque de bouleversement politique. Sur le plan économique, bien que le trafic caravanier se poursuivît régulièrement jusqu'à la mer par Bondoukou et Kumasi, les conflits entre les royaumes et les empires senufo et de Kong ne favorisèrent pas les échanges entre ces pays et le Baule (en particulier avec la décomposition de l'empire commerçant de Kong) »[67]. C'est par le Comoé que le Baoulé chercha à diversifier ses contacts en direction du marché Akan et de la côte. « Il semble – indique Chauveau – que des Mandingues (Dyula, « Bambara ») aient profité de cette conjoncture pour jouer un certain rôle : quelques-uns ont pu pénétrer dans les zones frontières du pays Baule, non par le nord mais par ce commerce de l'est et du sud »[68].

Nouveau mouvement du balancier, l'arrivée de Samori, au début des années 1890, redonne un lustre aux échanges avec le Nord[69]. Les Samoriens fournissent de grandes quantités d'esclaves aux Baoulé, Agni et Achanti. Cette question des esclaves est alors fondamentale.

Dans une perspective globale, la place du Baoulé dans les échanges doit être replacée dans un cadre plus vaste, celui d'une triangulation zone forestière – pays soudanais – monde Akan, et d'une complémentarité géographique conduisant de la côte à la savane soudanienne, en passant par la forêt et la savane préforestière[70]. « En réalité, les peuples baule – écrit Weiskel – constituent depuis le XVIIe siècle, une sorte de zone de transition entre le monde akan proprement dit et les sociétés kru, mande-sud et voltaïques »[71]. On peut ainsi considérer l'ensemble du pays Baoulé comme « une zone de transition entre l'économie akan, largement ouverte aux éléments extérieurs (mandé, haoussa, européen) et l'économie de l'Ouest ivoirien, beaucoup plus fermée à ces derniers »[72].

C'est évidemment le contact soudanais qui nous intéresse ici en priorité, avec des lieux forts (l'axe du Comoé), des temps forts (le moment samorien) et, de façon plus générale, cette réluctance des sociétés Baoulé à admettre tous les marchands étrangers, et notamment les dioula.

L'esclavage en pays Baoulé

L'esclavage occupe une place majeure, à la fois dans le fonctionnement de l'économie et de la société Baoulé et dans ses rapports avec le Nord. Les Baoulé étaient « faibles producteurs, mais grands demandeurs d'esclaves »[73] : « les Baoulé semblent n'avoir

67. J.-P. Chauveau, 1976 : 594.
68. J.-P. Chauveau, 1976 : 594.
69. Sur ce que les Français savaient des relations entre les Baoulé et Samori, Viti signale notamment un rapport de Nebout au commandant Caudrelier, le successeur de Monteil à la tête de l'expédition de Kong (Kouadiokofikro, 12 décembre 1894, Archives nationales d'Outre-Mer (ANOM), Afrique III 23c).
70. J.-P. Chauveau, 1976 : 590-591.
71. C.T. Weiskel, 1976a : 386.
72. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 18.
73. F. Viti, 1999a : 54.

jamais conduit de véritables raids ayant pour but principal la capture d'hommes ; la source principale d'approvisionnement des esclaves demeura l'achat »[74].

Avant que les guerres samoriennes ne produisent une explosion dans la quantité d'esclaves mise sur le marché, les Baoulé ne possédaient comme esclaves domestiques que ceux amenés avec eux, ou capturés dans les guerres d'installation, notamment aux dépens des Gouro, ou bien des Baoulé réduits en esclavage au titre de sanction ou pour cause de dettes[75].

« Entre 1893 et 1898, les déplacements de l'État de Samori et les expéditions punitives des sofa entraînèrent la capture et la vente d'un nombre inestimable de Tagwana, Djamala, Djimini[76], Sénoufo, Dyoula de Kong et même Abron et Wan […] achetés en grand nombre par les Baoulé qui traversaient à la même époque une phase de croissance et de prospérité économique […]. Les guerriers de Samori vendaient dans le Waoré[77] les hommes qu'ils avaient razziés, en échange de poudre, d'armes, de bétail ou de produits vivriers. Ces transactions avaient lieu, pour l'essentiel, dans de véritables marchés d'esclaves, qui se trouvaient aux limites nord du pays baoulé, dans le triangle compris entre Marabadiassa, Bouaké et Béoumi »[78]. Cette inflation de captifs profitait à toutes les régions environnantes, notamment Bouna et les pays Agni, comme le Ndénié[79]. Les Alladian, population lagunaire, venaient eux-mêmes acheter des esclaves chez les Baoulé, à Tiassalé, en échange de sel[80].

Plus que l'achat d'armes, devenu moins vital à cette époque pour les troupes de Samori, ces esclaves servaient surtout à acheter des vivres dont les sofas avaient le plus urgent besoin. Il en résulta plusieurs conséquences. Tout d'abord, les courtiers de Samori pénétrèrent plus profondément dans le pays Baoulé, là ou les comerçants dioula ne parvenaient pas auparavant. Ainsi, au prix de péages élevés, les Baoulé laissèrent des marchands du Nord se diriger vers la côte « comme cette caravane de 55 Dyula qui se présenta, en octobre 1895, au poste de Tiassalé »[81]. D'autre part, l'abondance des esclaves mis en vente suscita le développement de véritables marchés de captifs dans le Nord, dont celui de Kotiakofikro, au nord de Bouaké, déjà cité, est le plus connu. Cette surabondance de captifs entraîna une baisse généralisée des prix et apporta au Baoulé une main d'œuvre considérable, difficile à chiffrer. Les prisonniers de guerre n'étaient d'ailleurs pas les seuls à alimenter ce mouvement. Les ruines et la famine dans le Nord incitèrent un certain nombre de gens à se réfugier en territoire Baoulé. Ils « se laissaient appréhender sans résistance, se livraient presque, préférant la captivité à une mort certaine ». Des Baoulé les récupéraient dans la forêt et les mettaient en vente sur les marchés[82] ou les revendaient à d'autres groupes Baoulé, notamment ceux du Sud, en échange d'or[83].

74. F. Viti, *op. cit.* : 56.
75. F. Viti, *op. cit.* : 57.
76. Tagwana, Djamala, Djimini : groupes Sénoufo des régions de Katiola et Dabakala, aux limites nord du Baoulé.
77. Le *waore* est le nord du pays Baoulé et le *ngonda,* le sud.
78. F. Viti, *op. cit.* : 58.
79. F. Viti, *op. cit.* : 58, n. 24.
80. *Op. cit.* : 60 n. 31.
81. Y. Person, t. 3, 1975 : 1744.
82. F. Viti, 1999a : 59.
83. *Op. cit.* : 60.

Le Dr. Lasnet a été témoin de cette abondance de main d'œuvre servile. « Les captifs sont très nombreux dans tout le Baoulé ; ils constituent une véritable monnaie courante et donnent lieu à un mouvement commercial important. Les guerres de tribu à tribu en procurent très peu, les prisonniers étant soigneusement égorgés ; la plupart sont des Sénoufos achetés dans le Nord ; en ce moment le marché de Samory à Kotiakofi en fournit une grande quantité ; le chef bushman de Bouaké, voisin de Kotiakofi, se fait l'entremetteur, très intéressé d'ailleurs, des Baoulés et des Sofas ; il approvisionne Samory en manioc sec, ignames, moutons et écoule les captifs qu'il reçoit pour de la poudre d'or. La valeur de cette marchandise varie avec les régions : dans la forêt, un esclave vaut 150 francs, à Bouaké il n'en vaut que 60 ; elle varie aussi avec les circonstances… »[84].

Si l'on en croit Lasnet, Kotiakofi était une véritable enclave en pays Baoulé. C'était « le marché de Samori ». Dans une tentative d'approche de ce dernier, des interprètes furent chargés par les autorités françaises de porter un message au conquérant. Ces interprètes furent confiés au soin des « sofas de Kotiokofi, marché de captifs près de Bouaké ; dès lors ils étaient sur le territoire de l'almamy et sous la sauvegarde de ses gens »[85].

Nous avons déjà vu comment, par l'entremise des Touré de Marabadiassa, Samori avait conclu un accord avec le chef Ngossan Kwa Gbéké (ou Gbouaké), du village portant son nom, Gbékékro (future Bouaké)[86]. « Cet accord, très avantageux pour les Baoulé, surtout des *nvle* Faafue, Fahari, Goli et Satikran, prévoyait la fourniture d'armes, de poudre et de vivres en échange de ces captifs soudanais razziés par les troupes de l'almami »[87]. La montée en puissance de Bouaké est étroitement liée à cette association avec le marché de Kotiokofi, cette antenne samorienne en pays Baoulé, véritable place de redistribution des esclaves. Kotiakofikro était un village pratiquement sous double juridiction. Le chef de Kotiakofikro était un Baoulé nommé Kofi, d'une sous-fraction Faafoué. Il y avait, d'autre part, un représentant de Samori dans son village, du nom de Daba, qui était son interlocuteur direct et disposait d'une troupe de sofas. Clozel indique que Kofi se mit rapidement au service des Français, comme il l'avait été de Samori : « Kofi a été le premier chef faafoué qui ait fait sa soumission à nos troupes, après avoir exercé les fonctions de résident de Samory auprès de Gbouéké »[88]. Exemple sans doute unique d'une cohabitation organisée, en terre Baoulé, entre un détachement de sofas et le représentant du chef Gbéké voisin. Il y allait de l'intérêt commun, qui était celui de la bonne marche de ce marché d'esclaves, le plus important de la région.

Dans le monde Baoulé, l'esclave a plusieurs fonctions. Il sert de main d'œuvre, notamment pour le travail de la terre ou l'orpaillage. Mais il représente aussi un apport au développement des unités familiales. Viti explique l'intérêt, pour un homme libre,

84. Lasnet, 1598 : 335.
85. Lasnet, 1898 : 307. Samori refusa d'ailleurs de recevoir ces envoyés.
86. S. Touré et al, 1959 : Y. Person, t. 3, 1975 : 1585-1586.
87. F. Viti, 1999a : 57. Gbéké appartenait à une fraction Faafoué (faafwe, faafue) nombreuse et influente qui contestait de façon feutrée les prétentions hégémoniques des Warebo de Sakassou, situés à 40 kilomètres de là (*cf.* F.-J. Clozel, 1906 : 279). Il est décédé en 1897 (*Op. cit.* :142).
88. *Ibid.*

d'épouser une esclave : ses enfants sont à lui seul, et libres, sans qu'il y ait de droit de regard d'un clan maternel. Cela permet à l'homme d'accroître sa famille avec des enfants qui relèvent uniquement de lui. Ce n'est pas la « pureté du sang » qui compte, mais l'accroissement de la descendance – et, dans ce cas, d'une descendance entièrement sous le contrôle du père[89]. Ainsi, « les esclaves avaient une double place dans la société baoulé : dans la production et la reproduction […]. L'insertion d'esclaves renforçait l'assise économique de l'*aulobo* [groupe de parenté], en augmentant le nombre de ses effectifs »[90].

Une dernière fonction sociale des esclaves était leur utilisation sacrificielle lors de la mort et de l'enterrement des chefs, leur sang étant abondamment versé sur les objets rituels. Viti parle à ce propos d" « immolation ostentatoire d'esclaves », une caractéristique d'ailleurs commune à toutes les sociétés Akan[91].

Dans un autre registre, on notera que les esclaves musulmans lettrés bénéficiaient d'un certain prestige grâce à leurs amulettes et talismans, dont nous avons déjà dit qu'ils constituaient leur passeport en zones animistes[92]. Pour autant, leur présence ne donnait lieu à aucun prosélytisme.

La question dioula au Baoulé

Tenus en lisière comme commerçants, mais appréciés comme tels, réduits, d'autre part, en esclavage pour peu qu'ils s'aventurent en pays Baoulé, les commerçants dioula n'étaient pas des voisins anodins. Comme nous venons de le rappeler, les sociétés Baoulé furent, dans l'ensemble, réfractaires à toute pénétration d'éléments Mandé. Les relations avec eux n'étaient généralement pas mauvaises et le commerce était actif avec ces partenaires, mais les échanges se faisaient exclusivement aux frontières.

Les ravages des troupes samoriennes dans le Nord ont entraîné des bouleversements et des mouvements de populations qui ont projeté, on vient de le voir, des migrants Sénoufo et des Dioula dans l'aire Baoulé avec l'espoir, de la part de ceux-ci, d'y trouver refuge. Le Dr. Lasnet, en 1898, consacre une « note sur les réfugiés de Baoulé » qui fait un point de la situation, telle qu'il l'a observée. Après l'occupation du Djamala et du Djimini (région de Dabakala) par les sofas, écrit-il, « les Dioulas se rassemblèrent, les uns à Satama, les autres, bien plus nombreux, à Mango, sur le Comoé, où, depuis longtemps, ils avaient fondé une colonie très prospère. Lors du passage de la colonne Monteil [1894], sur le conseil du capitaine Marchand, très connu d'eux, et qui, à plusieurs reprises, avait parcouru leur pays, les Dioulas de Satama vinrent se mettre sous notre protection et descendirent avec les troupes jusqu'à Kodiokofi, tête de ligne de nos postes. À leur départ de Satama, ils étaient à peu près 10 000 ; pendant leur descente, les sofas et les N'Gban ne cessèrent de les harceler et de faire des captifs ; à Kodiokofi, la misère et la maladie vinrent à en faire disparaître encore d'autres ; actuellement, ils ne sont plus que 5 000 ou 6 000 installés la plupart à Kodiokofi, quelques uns, environ un millier, à

89. *Op. cit.* : 72.
90. *Op. cit.* : 73.
91. Voir F. Viti, 1999a : 75 sq.
92. F. Viti, 1999a : 71.

Toumodi. La situation des Dioulas dans le Baoulé est très malheureuse ; les Bushmen [Baoulé][93] déjà en ont enlevé un grand nombre, ils considèrent ceux qui restent comme une proie facile […] ; les Dioulas ne sont pas courageux et ne résisteront pas plus aux Bushmen qu'ils n'ont résisté à Samory »[94].

Les Français trouvent aussi leur intérêt à cette main d'œuvre. Ils « mettent à la disposition des chefs collaborateurs une partie des 10 000 réfugiés "Senoufo" et "Dioula" qui ont accompagné la colonne Monteil dans sa débâcle devant Samori. L'autre partie est confinée autour des postes pour servir de réservoir de main-d'œuvre, allégeant d'autant les prestations des villages baule de la zone occupée où la main-d'œuvre captive suffit à couvrir les exigences étrangères »[95]. En 1904, le gouverneur Clozel en tournée décrit ainsi la situation : « Un quart d'heure avant d'arriver au poste [Kodiokofi], nous traversons un important village de Dyoulas, reste de ceux qui, fuyant le Djimini devant les bandes de Samory, se sont réfugiés dans le Baoulé à la suite de la colonne Monteil : ils étaient plus de six mille. Après la capture de Samory en 1898, beaucoup sont retournés dans leurs patrie, mais il en est bien resté de mille à quinze cents auprès de notre poste »[96].

Il reste à se demander pourquoi les Baoulé n'accordèrent pas aux commerçants du Nord une initiative et une liberté de circulation identiques à celle que leur accordaient Abron et Achanti. Une partie de la réponse réside dans les différences d'organisation sociale et politique avec ces aînés Akan, notamment, du côté Baoulé, l'absence de pouvoir central fort dans un espace fraîchement occupé. On peut aussi y voir une réaction de défense. Dans la mesure où les dioula jouaient un rôle majeur dans l'organisation commerciale des Achanti, la mise à distance était nécessaire avec les premiers comme avec les seconds. Tout en profitant des circuits en place le long du Comoé, les Baoulé avaient besoin d'échapper à toute tentative d'ingérence de la part de ces commerçants du Nord, qui étaient aussi les agents commerciaux des Achanti. Mais ils se privaient dès lors des autres ressources du système marchand dioula. En fait, le rapport des Baoulé au commerce n'était pas le même que ceux de leurs puissants voisins Akan. Ils avaient donné la priorité, selon les termes de Pierre Étienne, à la « spéculation sur les personnes » plutôt qu'à la « spéculation sur les richesses »[97]. Dès lors, en dehors des hôtes (*sikefwe*) qui réceptionnaient les objets d'échanges, les dioula furent tenus éloignés.

Français et Dioula au Baoulé

Le percement de routes et la construction du chemin de fer par le pouvoir colonial, allaient jouer un rôle décisif pour frayer la voie au commerce dioula et faire sauter ce verrou baoulé. À partir de la pénétration française, qui a commencé, en 1891, au Baoulé, les maisons de commerce européennes et les commerçants dioula allaient désormais

93. *Bushman* : « homme de la brousse », en anglais. Les marchands côtiers, souvent anglophones, qualifiaient ainsi les populations de l'intérieur, et plus particulièrement les Baoulé.
94. Dr. Lasnet, 1898 : 348. C'est la version imprimée de son rapport aux autorités (ANCI, 1 EE 28 (1), Lasnet, Mission du Baoulé. Notes sur le Baoulé. Saint-Louis, 12 août 1896, cité par F. Viti, 1999a : 59).
95. J.-P. Chauveau, 1987 : 73.
96. F.-J. Clozel, 1906 : 85.
97. P. Étienne, 1968 : 35, ap. J.-P. Chauveau, 1976 : 601.

prendre le contrôle des échanges internes et externes[98]. « Les Jula contrôlent les marchés administratifs et la piste centrale Tiassalé-Bouaké ; ils se diffusent sur les autres voies d'échanges : du nord, vers Marabadiassa et Dabakala, en utilisant le village de Bouaké comme plaque tournante »[99]. La convergence d'intérêts entre Dioula et Français face à la résistance Baoulé favorise cette expansion.

L'image du dioula, du côté français, est devenue rapidement très positive. Nous avons vu comment Fleuriot de Langle réservait un traitement de faveur aux dioula, dans son commentaire de 1873 sur le commerce avec « Baouré »[100]. C'est ensuite Lasnet qui, au retour de sa mission, opposait les Dioula « industrieux » aux Baoulé « paresseux »[101], et faisait des premiers des auxiliaires potentiels du commerce français pour mieux contrer les Anglais : « Le peu de commerce de produits européens se fait par l'intermédiaire des Apolloniens [Nzima], véritables juifs de la côte, qui montent avec une pacotille de poudre, de verroterie, de fusils et de tissus ». Comme ces derniers représentaient une influence anglaise, Lasnet ajoutait qu'« il serait désirable qu'ils soient remplacés par les émigrés dioulas réfugiés à Kodiokofi à la suite de l'invasion de leur pays par Samory. Ceux-ci sont industrieux, très commerçants, durs à la fatigue et, qualité exceptionnelle chez les noirs, très travailleurs ; nous ne pourrions trouver de meilleurs agents de pénétration commerciale dans ces régions »[102].

Vincent Bonnecase a observé et commenté ce préjugé favorable, de la part des Français, à ce moment là, à l'égard de tout ce qui était dioula et, plus généralement, nordiste, face aux sociétés forestières : « les populations forestières sont nettement dévalorisées par rapport à celles des savanes. Comme le reprend une typologie des ethnies établie dans les années 1920 par un inspecteur des colonies, Picanon, "dans les régions côtières vivent des races molles et apathiques, […] les tribus que la grande forêt abrite sont constituées par des êtres primitifs menant une existence rabougrie, rachitique, sans résistance physique". Les savanes du nord, en revanche, abritent des "groupements ethniques […] bien organisés ayant des chefs, se livrant au commerce, à l'agriculture ou à l'élevage, les hommes robustes n'y [étant] pas rares" »[103].

98. J.-P. Chauveau, 1976 : 597.
99. J.-P. Chauveau, 1987 : 89.
100. Vice-amiral Fleuriot de Langle, 1873 : 378.
101. « les Dioulas sont infiniment supérieurs aux Agnis [Baoulé], la civilisation musulmane les a façonnés, ils sont industrieux, très commerçants, durs à la fatigue et, qualité bien rare chez les noirs, très travailleurs ; si leur sécurité était assurée dans ce pays, ils y deviendraient d'admirables agents de pénétration commerciale et sauraient mettre en valeur le sol si riche du Baoulé ; de la population Agni, nous n'avons rien de semblable à espérer » (Dr Lasnet, 1898 : 348). « Les Baoulé sont peu intelligents ; ils n'ont ni commerce, ni industrie […] ils sont très paresseux et travaillent fort peu, ayant tous des captifs » (Lasnet 1896 : 411 et 1898 : 325).
102. Dr. Lasnet, 1896 : 412, et 1898 : 334. Lasnet accumule les notations favorables aux Dioula : sur le coton, « les Bushmen n'en tirent pas grand profit ; ils ne tissent qu'avec l'aide des Dioulas ; ceux-ci, dans leur village de Kodiokofi, ont plus de 30 métiers à tisser, ils fabriquent des pagnes très solides qu'ils vendent 15 et 20 francs » ; sur l'indigo, tiré des feuilles du calama : « Les Agni qui emploient déjà fort peu l'indigo, ne savent pas se servir du calama. Les Dioulas en font grand usage » (1898 : 344).
103. ANCI, SS XVII-4/1390, Ministre des colonies, inspection de la Côte d'Ivoire, Rapport fait par M. Picanon, inspecteur des Colonies, concernant la population et la main d'œuvre de Côte d'Ivoire (1925), cité par V. Bonnecase, 1985 : 7.

Il est vrai que, dans ce cas, le propos s'applique aussi bien aux populations Mandé que Sénoufo du Nord. Il y a, en l'occurrence, une valorisation générale des migrants du Nord, réservoir de main d'œuvre ou d'industrie artisanale. Et, au sein de cette évaluation positive globale des Nordistes, on trouve, de façon récurrente, un éloge des vertus commerçantes des dioula musulmans et de leur niveau de civilisation jugé supérieur à celui des populations forestières, dont les rites, notamment les sacrifices humains[104], sont considérés comme éminemment barbares.

L'attitude française à l'égard des Baoulé va varier selon les périodes et les Dioula vont se frayer un chemin, en profitant du contentieux entre Français et Baoulé. La résistance Baoulé à la conquête a été d'une durée exceptionnelle[105]. Ce sont les exigences du portage et du ravitaillement des troupes françaises engagées dans la lutte contre Samori qui ont suscité la première grande révolte Baoulé[106]. Entre 1895 et 1902, les militaires multiplient les exigences matérielles et encouragent la libération des esclaves, dont un certain nombre – souvent acquis depuis peu de temps – profitent des circonstances pour s'évader[107]. Sous le gouverneur Clozel (1903-1905 et 1906-1908), une recherche du dialogue avec les Baoulé est engagée et une forme d'administration indirecte, avec la collaboration de certains chefs Baoulé, prévaut[108]. Les commerçants du Nord s'imposent en même temps comme les agents commerciaux intermédiaires accrédités par l'Administration[109]. La politique de Clozel se caractérise, en effet, par la priorité à l'expansion commerciale. « Il en résulte une multiplication des comptoirs liés aux sociétés européennes d'import-export […]. Cette expansion commerciale profite peu aux Baoulé. Ce sont surtout les Dyula qui en tirent bénéfice – détrônant le réseau côtier des Nsoko [Nzima] de son ancienne fonction d'intermédiaire »[110]. L'économie coloniale privilégie les Dioula et laisse les Baoulé, en partie, de côté, notamment pour l'exploitation du caoutchouc[111]. Le gouverneur Clozel exprime cette préférence dioula sans détours « C'est un élément ethnique nouveau introduit dans le pays, élément qui ne peut vivre qu'en s'appuyant sur nous et en nous servant »[112]. Les termes valent cependant d'être pesés : tandis que l'on réprime les Baoulé par les moyens politiques et militaires, il s'agit d'assujettir les Dioula en profitant de leur précarité.

104. Les anthropologues parlent aujourd'hui plus volontiers d'« immolations ». Nous n'entrerons pas dans ce débat terminologique.

105. « La mort de deux commerçants-aventuriers à Tiassalé, en 1891, servit de prétexte pour entamer la conquête militaire. Ce n'est qu'en 1913, soit plus de vingt années plus tard, que prit fin la résistance armée des Baule, sans doute une des plus vigoureuses et des plus longues que connut l'Ouest africain » (J.-P. Chauveau, 1987 : 57-58).

106. Le gouverneur Clozel résume assez bien la question avec le recul d'une dizaine d'années, à l'occasion de ses tournées dans le Baoulé en 1904 : « Le passage de nos troupes, les réquisitions de porteurs amenèrent des froissements et des malentendus nombreux, qui se traduisirent par des coups de fusil. Les détachements, les convois furent attaqués dans presque tout le Baoulé ; les indigènes nous tuèrent du monde et en perdirent de leur côté » (1906 : 78).

107. J.-P. Chauveau, 1985 : 94. Ce texte est un compte rendu de l'ouvrage de T.C. Weiskel (1980), dont il reprend et commente le contenu.

108. Sur les attitudes différentielles des élites Baoulé face aux Français, voir J.-P. Chauveau, 1987 : 78-79.

109. J.-P. Chauveau, 1985 : 95.

110. *Op. cit.* : 96.

111. *Op. cit.* : 98.

112. F.-J. Clozel, 1906 : 82.

Cette convergence forcée entre les intérêts des Français et ceux des commerçants dioula a pour effet de raviver les méfiances ethniques. « Intermédiaires privilégiés, les Jula apparaissent […] de plus en plus comme les auxiliaires économiques de la colonisation française. À partir de 1908 jusqu'à l'écrasement de 1911, les insurrections seront systématiquement précédées du pillage ou de l'assassinat de colporteurs jula »[113]. Un exemple connu est celui dans lequel fut impliqué Maurice Delafosse, alors administrateur à Toumodi : « au mois d'août 1899, M. l'Administrateur Delafosse ayant voulu faire arrêter Kouadio-Okou, chef de Lomo, qui avait pillé deux caravanes dyoulas, celui-ci se révolta et incendia pendant la nuit notre poste de Toumodi »[114].

Entre 1908 et 1911, la « manière forte » est prônée, selon ses propres termes, par le gouverneur Angoulvant, qui restera en poste jusqu'en 1915. Sa politique entraîne une nouvelle révolte, accompagnée de la destruction systématique des récoltes par les troupes coloniales. Les Français recherchent, en outre, des collaborateurs chez les esclaves et chez les femmes, soit dans les éléments de la société Baoulé qui pouvaient être, à des degrés divers, les plus exploités par le pouvoir des chefs[115]. Les équilibres de la société Baoulé en sortent bouleversés. Ces évènements entraînent l'éclatement des solidarités, une chute démographique et la libération massive des esclaves. C'est le début de la soumission à l'économie coloniale d'exportation. L'implantation d'originaires du Nord dans l'espace Baoulé participe de ce mouvement global. On rappellera que ce ne sont pas tous des dioula (au sens de commerçants), ni des Dioula (au sens ethnique).

Pendant l'essor de cette économie d'exportation, l'Administration ne cesse de mettre en avant les qualités de ces originaires du Nord, non seulement dans le commerce mais aussi dans d'autres secteurs d'activité[116]. Partout, comme le montre Bonnecase, à travers plusieurs exemples, les autorités coloniales dénigrent les autochtones et leurs habitudes culturales et vantent les mérites des migrants, quels qu'ils soient, qui sont jugés plus âpres au travail – et qui le sont évidemment d'autant plus qu'ils ont une place à se faire. Dans les années 1930, avec le rattachement d'une partie de la Haute-Volta (Burkina)[117], c'est la main d'œuvre Mossi qui va être sollicitée massivement. Or ces nordistes-là ne sont précisément ni dioula/Dioula (aux deux sens du terme), ni musulmans. Cette grande diversité de la main d'œuvre venue du Nord, qui est, en majorité non musulmane à son arrivée, remet en cause les amalgames et les stéréotypes sur les « Nordistes musulmans ». Tous ces exemples montrent aussi comment ces différentes composantes de la main d'œuvre venue du nord, ivoirienne ou non, musulmane ou non, vont s'insérer dans l'économie coloniale locale et faire sauter l'ancien « verrou Baoulé ». La révolution dans les transports va accentuer cette pénétration sous la forme d'un essaimage rapide des quartiers et villages d'allochtones, dioula compris, le long des axes centraux. C'est là que les premiers noyaux musulmans vont s'enraciner dans la foulée.

113. J.-P. Chauveau, 1987 : 91.
114. F.-J. Clozel, 1906 : 78.
115. J.-P. Chauveau, 1985: 99.
116. V. Bonnecase, 2001 : 9.
117. Le décret du 5 septembre 1932 démantèle la Haute-Volta (Burkina) avec le but explicite de fournir à la Côte d'Ivoire la main d'œuvre nécessaire. Six des huit cercles de la Haute-Volta constituent, avec le cercle de Korhogo, la Haute Côte d'Ivoire (V. Bonnecase, 2001 : 16).

Conclusion : l'islam chez les Baoulé

Nous avons surtout souligné le rôle des musulmans itinérants venus du Nord. Ils font figure de pionniers au sein de leurs dioulabougous, qui ont été autant d'enclaves partiellement ou entièrement islamisées. Les populations autochtones environnantes ont considéré cette nouvelle religion étrangère avec des sentiments mêlés. Le dioulabougou et sa mosquée, associés à la compétition sur les terres, ont pu être objets de rejet global. Cependant, même limités, il y a eu aussi des phénomènes d'attraction. Nous laisserons ici de côté les cas où le mariage d'un musulman avec une épouse locale a pu favoriser l'adhésion des proches. Il s'agit bien là de l'un des vecteurs concrets d'islamisation.

Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, c'est le fait que, en dépit des clivages anciens, quelques conversions à l'islam aient commencé à affleurer, autour de 1910, en pays Baoulé et cela, de façon remarquable, dans deux lieux « improbables » du Sud-Baoulé, chez les Agba d'Aoussoukro, près de Dimbokro, et les Ahua du Bas-Bandama[118].

Chauveau replace ces conversions dans le cadre des effervescences religieuses plus larges qui traversent alors le Baoulé et qui mettent en jeu des cultes animistes anciens ou nouveaux[119]. Ces cultes, qui débordent d'ailleurs largement l'espace Baoulé, avaient proliféré dans les années 1890, notamment celui de Beugré (Bögre), venu du Bas-Bandama[120], et celui de Sakara-Bonu, venu du pays Abron »[121]. Il est possible, selon lui, que ces cultes, d'ailleurs concurrents, correspondent à des bases sociales différentes et à des rôles opposés entre « collaborateurs » du pouvoir colonial et « résistants », et que leurs conflits aient servi de toile de fond à ces passages à l'islam : « À partir de 1907 […] – écrit-il –, les résistants multiplient les attaques contre les convoyeurs jula […] et les « collectivités baule suspectes de collaboration […]. C'est véritablement une guerre civile généralisée, alimentée par les meurtres de chefs résistants – quelquefois après leur reddition – et les premières conversions de Baule à l'islam chez les Agba de Dimbokro et les Ahua de Tiassalé »[122]. Parlant ensuite du mouvement, de type prophétique, des « ignames noirs », qui se développe après 1918, et où certains connexions avec le harrisme côtier sont observées[123], Chauveau inscrit aussi ces deux islamisations locales

118. Nous avons signalé ces conversions très localisées dans J.-L. Triaud, 1971 : 296, puis 1974 : 333 n. Notre article de 1974 étudie plus particulièrement le cas d'Ahua, mais d'une façon encore assez partielle. Nous allons reprendre plus loin le dossier. En ce qui concerne les Agba, l'épicentre de la conversion se situe à Aoussoukro, un village proche de Dimbokro et ancien camp militaire français, un peu avant 1910. Les conversions à Ahua, sur le Bas-Bandama, se situent, elles, vers 1912-1914.

119. J.-P. Chauveau, 1987 : 95.

120. La localisation du foyer initial du culte de Beugré reste objet de discussion. Dans un travail sur l'histoire religieuse en Côte d'Ivoire, Marie Miran écrit : « Son habitacle originel aurait été dans le bas Cavally, dans la région de Tabou ou de San Pedro – à tout le moins entre le Sassandra et le Libéria » – soit plus à l'ouest que le Bas-Bandama (communication personnelle, mars 2013).

121. J.-P. Chauveau, 1987 : 81. Sur la vague suivante de cultes individuels et collectifs, de « féticheurs », de *komyen* (devins-guérisseurs) et de masques, voir p. 92-95).

122. J.-P. Chauveau, 1987 : 95.

123. J.-P. Chauveau, *op. cit.* : 104-10. Dans des conditions mal connues, un appel avait été lancé vers 1918 pour la destruction massive des ignames noirs et des animaux de pelage sombre – des gestes visant à compromettre le ravitaillement des Blancs et des tirailleurs et où la couleur noire revêtait aussi une signification symbolique (communication personnelle de Marie Miran, mars 2013).

dans ce contexte : « Il est également significatif que cet épisode est contemporain des premières conversions à l'Islam dans les principaux centres de négoce du sud, Tiassalé et Dimbokro »[124] – en fait, à la périphérie de ces deux centres.

Il est assurément utile de replacer ces conversions très localisées dans un climat général, qui est celui d'un dérèglement social et de nouvelles recherches religieuses. On observera cependant qu'il s'agit de cas isolés difficiles à inclure dans un système explicatif global. Le rapprochement entre la guerre civile intra-Baoulé et ces quelques conversions n'est, par exemple, qu'une hypothèse. Les facteurs locaux, nous le verrons, pèsent aussi alors de tout leur poids. Du moins est-ce le signe que, dans ces deux endroits, le changement social a pris la forme, tout à fait originale et exceptionnelle, de la conversion de quelques personnes ou groupes à l'islam.

Face aux bouleversements nés de la conquête coloniale et au désordre des rôles sociaux et des croyances, des individus ont pu se saisir d'un nouveau modèle sur « le marché des biens de salut », le modèle islamique. Toutefois ces conversions, en quelque sorte expérimentales, vont rester limitées dans leurs effets immédiats. Elles pourront éventuellement servir de précédents à d'autres conversions de Baoulé à l'islam, mais ces dernières n'apparaîtront qu'un demi-siècle plus tard. Marie Miran note, par exemple, que « la sœur cadette (ou cousine) d'Houphouët, Mamie Djénéba était-elle-même musulmane, ce qui – ajoute-t-elle – était rare en milieu baoulé de l'époque »[125].

C'est, en réalité, à l'époque post-coloniale qu'un mouvement d'islamisation d'originaires du Sud a pu se développer. Ainsi, Miran parle-t-elle, à de nombreuses reprises, des convertis à l'islam venus d'ethnies du Sud, traditionnellement non musulmanes comme les Bété, les Baoulé, les Alladian et d'autres[126]. Elle va jusqu'à intituler l'un de ses paragraphes : « Un Sud ivoirien de plus en plus musulman »[127], ce qui mériterait sans doute d'être nuancé si l'on considère l'essor, dans cette même partie du pays, des mouvements chrétiens pentecôtistes, évangéliques, voire harristes, sans parler des Églises historiques, catholique et méthodiste.

Du moins, l'islam a-t-il ainsi commencé à être naturalisé, même de façon tout à fait minoritaire, avant la Première Guerre mondiale, dans des lieux qui lui étaient totalement fermées jusqu'alors. Mais, avant 1960, ce n'est encore, qu'un phénomène marginal, une singularité.

124. J.-P. Chauveau, 1987 :106.
125. M. Miran, 2006 : 155.
126. M. Miran, *op. cit.* : 67-68, 236, 271, passim.
127. M. Miran, *op. cit.* : 67.

19

Musulmans entre Bandama et Comoé (première moitié du XXe siècle)

Nous avons mentionné, dès notre introduction, la fonction structurante du chemin de fer « Abidjan-Niger » (il n'atteindra jamais, en fait, le fleuve Niger), cet axe central nord-sud que trace la voie ferrée en parallèle du Bandama. Le choix du tracé est directement lié à la présence du V baoulé qui permet de franchir la forêt là où elle la moins longue à traverser.

La décision de sa construction et les travaux préliminaires datent de 1903. Le premier coup de pioche a été donné en janvier 1904. Partie du port d'Abidjan, la voie ferrée atteint Agboville en 1907, Dimbokro en 1910 et Bouaké en 1912[1]. La Première Guerre mondiale interrompt les travaux, ce qui fait de la gare de Bouaké un terminus jusqu'en 1923. Le chemin de fer parvient à Katiola en 1923, à Ferkessédougou, à près de 200 kilomètres au nord de Bouaké, en 1929, et à Bobo Dioulasso en 1933, mais il faudra attendre 1954 pour qu'il rejoigne Ouagadougou.

Ce chemin de fer est une voie métrique unique dont la construction a exigé d'énormes efforts financiers et techniques et des recrutements massifs de main d'œuvre. C'est l'une des raisons pour laquelle cette construction a suscité de vives résistances de la part des populations traversées, notamment, en 1910, l'importante révolte des Abbey (Abè), un groupe Akan de la région d'Agboville, contre le portage et le travail forcé liés à la construction de la voie. Une très sévère répression s'ensuivit. « La révolte Abbey marque un tournant dans la conquête de la Côte d'Ivoire dans la mesure où elle ouvre la

1. L'inauguration officielle, en présence du gouverneur général William Ponty, a lieu le 15 mars 1913 (S.-B. Zan, 1976 : 153).

voie à la répression systématique et à grande échelle. De 1908 à 1914, les effectifs de tirailleurs engagés dans la conquête de la Côte d'Ivoire passèrent de 650 à 2 100 hommes ». Ces tirailleurs étaient à dominante « soudanaise » : Bambara, Mossi, Bobo (actuels Mali et Burkina)[2]. Ainsi la construction de la voie ferrée est-elle aussi l'occasion d'une descente vers le sud de troupes venues du nord, chargées d'assurer la sécurité des chantiers, et dont une partie restera sur place.

Ce chemin de fer est un instrument majeur de la nouvelle économie coloniale d'exportation. Les gares vont constituer autant de pôles d'attraction pour le commerce dioula, qui s'organise en partie autour de cette voie de communication. Nous allons donc retrouver ces escales dans notre enquête.

Alors que la voie ferrée a eu un effet structurant et, dans une certaine mesure, unificateur, sur un espace qui déborde le pays Baoulé, la carte administrative a plutôt tendu, elle, à morceler le Baoulé. Parce que la conquête fut difficile et les résistances opposées très vives[3], les autorités françaises ont procédé à des découpages successifs. Les premiers centres français au Baoulé avaient été Kodiokofi et Tiassalé. En 1901, la « Région du Baoulé », sous administration militaire, comprenait un Baoulé-Nord (Bouaké), incluant Kodiokofi, et un Baoulé-Sud (Toumodi)[4]. « Plusieurs essais d'organisation furent faits à l'issue desquels le Baoulé a été organisé en cercle, le 20 juin 1904, par arrêté de M. le Gouverneur général et divisé en quatre circonscriptions par arrêté du 18 mars 1905 »[5].

En 1908, deux cercles furent créés : le cercle du Baoulé-Nord (Bouaké) et celui du Baoulé-Sud (Toumodi)[6]. Sur ce découpage de 1908, le gouverneur Angoulvant, connu pour sa politique répressive, s'explique clairement : « La réorganisation de la Côte d'Ivoire par l'arrêté du 14 décembre 1908 avait pour but, en regroupant les circonscriptions administratives suivant leur situation politique, d'isoler toutes les régions hostiles ou douteuses et de coordonner tous les efforts en vue de l'achèvement de la pénétration et de l'occupation définitive de la colonie »[7].

En 1915, le cercle du Baoulé-Sud disparut et son territoire attribué au cercle du N'zi-Comoé, auquel était rattaché Toumodi, et au cercle de l'Agnéby, qui intégrait Tiassalé et sa région[8]. D'abord chef-lieu de cercle, Toumodi passa donc sous l'autorité

2. D. Gary-Tounkara, 2008a : 35.

3. « La situation du Baoulé en général est depuis près de dix ans un objet de préoccupation pour les gouverneurs qui se sont succédé à la Côte d'Ivoir » (F.-J. Clozel, 1906 : 78).

4. « Le Baoulé, après une période de six ans (1894-1900) pendant laquelle l'administration en était confiée à un administrateur et trois adjoints ou commis des Affaires indigènes, qui s'appliquèrent surtout à visiter le pays et à en faire la carte […], fut occupé militairement » (F-J. Clozel, 1906 : 145).

5. F.-J. Clozel, *ibid.*

6. Arrêté du 14 décembre 1908 (S. Bamba, 2007 : 84).

7. Gouverneur Angoulvant, Rapport au ministre, Dakar, 25 novembre 1912 (ANCI, 5 G 65), cité par S. Bamba (2007 : 8).

8. S. Bamba, 2007 : 84. « Le cercle du Baoulé-Sud est supprimé par l'arrêté du 10 août 1915 qui détache du cercle des Lagunes trop vaste et d'administration difficile, les subdivisions d'Adzopé, d'Agboville, pour former, avec la subdivision de Tiassalé, anciennement rattachée au cercle du Baoulé-Sud, le cercle de l'Agnéby avec Agboville pour chef-lieu. Les subdivisions de Yamoussoukro et de Toumodi précédemment rattachées au Baoulé-Sud sont intégrées au cercle du N'zi Comoé » (R.P. Anouma, 2005, vol. 1 : 227).

de l'administrateur du cercle du N'Zi Comoé[9], à Dimbokro. On notera aussi que plusieurs de ces chefs-lieux successifs ont été établis dans le « couloir central » Toumodi-Kodiokofi-Bouaké, lequel a été le plus anciennement « pacifié »[10].

Nous allons commencer par étudier cette partie méridionale de l'ancienne Région du Baoulé, avant de traiter, dans le chapitre suivant, sa partie septentrionale devenue cercle du « Baoulé-Nord »(1908), puis, « du Baoulé » tout court (1915).

Le cercle du N'Zi-Comoé

Le cercle du N'Zi-Comoé, qui tire son nom du Comoé et du Nzi[11], un affluent de rive gauche du Bandama, a été créé en 1907[12]. Étendu, d'est en ouest, entre ces deux cours d'eau, il se composait d'un certain nombre de centres principaux ou secondaires, dont l'importance a d'ailleurs fluctué avec le temps. Les premières reconnaissances françaises dans la région remontent à 1901, date à laquelle furent fondés les postes de Ouellé et de M'Bahiakro. En 1907, le poste de Dimbokro devint le chef-lieu du cercle ainsi créé. Le poste de Bongouanou, en pays Agni du Moronou, fut créé en 1908, celui de Bocanda en 1910. En 1911, la « pacification » était achevée et le cercle du N'Zi-Comoé, passait à l'administration civile[13]. Les limites du cercle furent périodiquement remaniées (ainsi, avec le rattachement de Toumodi en 1915).

Il s'agissait, à beaucoup d'égards, d'une construction artificielle et volontariste. Ce cercle principalement forestier comportait aussi une partie de savane inscrite dans le V baoulé, à l'ouest, où fut précisément établi Dimbokro. Le territoire du N'Zi-Comoé remontait assez loin au nord-est jusqu'au Moronou et à l'Anno (Groumania). Le peuplement rural autochtone du cercle était constitué de deux ethnies principales, les Baoulé à l'ouest et les Agni à l'est, et comportait aussi d'autres groupes, d'origine Akan ou non. Autre exemple de limites remaniées, l'Administration a périodiquement hésité sur le rattachement des Agni du Moronou au N'Zi-Comoé ou à l'Indénié. « De décembre 1933 jusqu'à la fin de la période étudiée [1939] et au-delà, la subdivision de Bongouanou c'est-à-dire les cantons Ahua, Ngatianou et Assiè, sera administrativement rattachée à l'Indénié »[14].

L'importance prise par le cercle du N'Zi-Comoé tient à plusieurs ressources, dont deux principales. La première richesse est ancienne, c'est l'or. La seconde est née plus tard de la volonté de la puissance coloniale : il s'agit des cultures d'exportation, celle du

9. Il y a un désaccord sur la date de rattachement de Toumodi au N'zi Comoé : 1912 selon J. de Bettignies, 1969 : 83.

10. J.-P. Chauveau, 1987 : 103.

11. Pour désigner le fleuve Nzi, et le cercle du même nom, l'orthographe coloniale emploie les formes « N'zi », ou « N'Zi », que nous reprendrons lorsqu'il s'agit de citations d'époque. Le cercle colonial est, le plus souvent, désigné dans les documents officiels comme « cercle du N'Zi-Comoé ». Nous suivrons cet usage administratif. Cependant, Marty écrit « Nzi » (1922: 17 et 50). L'orthographe actuelle du fleuve est « Nzi ». C'est celle qu'utilise, entre autres, T.F. Ouattara (1999). Nous ferons de même.

12. S. P. Mbra Ekanza, 1983 : 3.

13. C. Benvéniste, 1974 : 10.

14. S. P. Mbra Ekanza, 1983 : 3.

café et, surtout, du cacao, venant après l'échec d'une expérience cotonnière[15]. On y ajoutera les produits agricoles de cueillette (cola, palmiste[16], latex[17] et kapok[18]), ou de culture (igname), qui intéressent directement les prospecteurs dioula et sont disponibles dans la zone.

En 1917, le cercle du N'Zi-Comoé comptait 175 000 habitants sur une population totale de la colonie de 1 500 000 habitants[19].

L'or du Nzi

On sait que l'or est au cœur de l'économie et de la culture des peuples Akan. Or le pays Baoulé possède de nombreuses régions aurifères[20], et le cercle du N'Zi-Comoé en détient plusieurs sur son territoire. Le Nzi est la rivière, en Côte d'Ivoire, qui possède des alluvions aurifères parmi les plus riches. On y ajoutera ses affluents de rive droite, le Kan et le Kplara[21], ainsi que de petites rivières, le Baya, le Yéyé et 1'Ifou, dans la région de Bocanda, M'Bahiakro, Ouellé, où l'on trouve de l'or éluvial et alluvial[22]. Ces différents cours d'eau ont donné lieu à un orpaillage intensif. Enfin, au nord-est du cercle et à la limite du Baoulé, on trouve les exploitations éluviales et alluviales de l'Anno[23] (région de Groumania et Prikro), et celles de la région de Daoukro, au contact des Agni Moronou et Ndénié. L'exploitation de filons est, elle, plus exceptionnelle. Or le N'zi-Comoé est l'une des deux régions du Baoulé où l'on trouve des filons particulièrement riches, notamment sur le site de Kokumbo[24], à 25 kilomètres à l'ouest de Toumodi.

15. Au début des années 1910, l'administration a tenté d'initier la culture du coton dans la zone de Bongouanou, M'Bahiakro et Ouellé, à l'est du cercle. Le projet tourne court devant l'absence d'intérêt des planteurs locaux. En 1919, les zones forestières qui avaient été défrichées dans les secteur de Bongouanou et Ouellé sont abandonnées (A. Picciola, 1973 : 261-262). Nous allons retrouver les mêmes secteurs géographiques pour le cacao et le café.

16. Le palmiste est l'amande contenue dans le noyau de la noix de palme. La noix de palme produit de l'huile de palme, et le palmiste, de l'huile de palmiste.

17. L'hévéa n'a pas encore été introduit en Côte d'Ivoire. Le latex est obtenu à partir de lianes, nommées lianes gohines (*Landolphia Heudelotii*). C'est au moyen d'incisions annulaires sur le tronc des lianes que se fait la récolte du latex. On le recueille avec de petites calebasses (Cf. Ch. Van Cassel, 1903 : 148). Il existe aussi différentes variétés de *Funtumia elastica*, ou « arbres à caoutchouc », qui sont exloitées aussi par incision. Voir A. Picciola (1973 : 266), qui note aussi l'abus qui fut fait de cette ressource, sous l'effet des campagnes de collecte : « lianes coupées, arbres abattus ou trop souvent saignés. Des régions entières, le long de la Comoé et de la Bia principalement, devaient être abandonnées ou bout de quelques années d'exploitation ».

18. Le kapok est la bourre soyeuse, blanchâtre et cotonneuse, qui entoure les graines à l'intérieur du fruit du kapokier, ou fromager (*Ceiba pentandra*).

19. S. Brédeloup, 1989 : 41.

20. Les gisements se présentent, selon les cas, sous une forme alluvionnaire (fragments de roche désagrégés et transportés par le courant), éluvionnaire (fragments de roche désagrégés restés sur place) ou filonienne (filons de minerai). L'éluvion s'oppose à l'alluvion qui, elle, est transportée par le cours d'eau.

21. Le Kplara, ou Kpra, descend du nord vers le sud, à l'est de Yamoussoukro, et se jette dans le Kan, également orienté nord-sud. Le Kan passe à 15 kilomètres de Dimbokro, lui-même situé aux bords du Nzi.

22. J.-P. Chauveau, 1978 : 17.

23. Ano, Anno ou Ando, dont les centres politiques sont Groumania (dioula) et le village voisin d'Aouabou (population locale). Nous avons noté qu'on creuse des puits profonds pour atteindre le minerai dans l'Ano (cf. Bibliothèque de l'Institut de France, Rapport Marchand (1894), cité par G.N. Kodjo, 2006 : 186).

24. J.-P. Chauveau, 1978 : 18.

Toute cette région est donc devenue un enjeu entre les différents groupes Baoulé, et dans les rapports de ceux-ci avec les Agni. Du côté Baoulé, l'expansion et les ambitions hégémoniques de la dynastie Warebo de Sakassou, à l'ouest, se heurtent, plus à l'est, à l'expansion du groupe Faafwe, qui occupe, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe, toute la haute vallée du Nzi (soit les régions aurifères de Bocanda et de M'Bahiakro). « Les migrations abè[25] (fin XVIIIe, début XIXe) mettent ce groupe en position d'exploiter les richesses en or des régions de M'Bahiakro, Bocanda, Ouellé et Daoukro. Se joignent, à eux des groupes Agba qui, auparavant, avaient entamé une progression vers le sud et le Bandama […]. À peu près simultanément, l'expansionnisme des Anyi Molofwe[26] est stoppé par les Agba à la hauteur de Dimbokro – expansionnisme fondé sur la recherche de l'or, abondant dans la région de Dimbokro »[27]. La place et le rôle des Agba nous intéressent ici, puisque, comme on l'a dit, des cas d'islamisation y ont été signalés chez certains d'entre eux. Nous allons y revenir.

À l'est du Baoulé, qui correspond au nord-est du cercle, un pouvoir régional, celui de l'Anno, de souche mixte Baoulé et Mandé, développe à la même époque son influence à partir de ses richesses en cola et en or. C'est, notamment, l'un des fournisseurs de Kong, commes nous l'avons déjà signalé. Sa dynastie, dont le titulaire désigné par Binger réside à Aouabou (un village qui jouxte Groumania) est, comme nous l'avons aussi indiqué, d'islamisation assez récente (premier quart du XIXe siècle). Nous sommes là aux confins du pays Baoulé, au contact immédiat du Comoé. Les caravanes descendent vers Attakrou (ou Atakrou), village de l'Indénié sur la rive gauche du Comoé et point de passage du fleuve.

Dans toute la zone, l'or fait partie des termes des échanges avec les commerçants dioula. Son exploitation exige aussi de la main d'œuvre. Ce territoire du N'Zi-Comoé exerce donc une force d'attraction particulière sur les gens du Nord, marchands ou hommes de peine. Les marchés de transit de Satama-Sokoura et Satama-Sokoro[28], et ceux de Groumania ou d'Attakrou[29] sur la rive gauche du Comoé, cernent, à distance proche ou plus lointaine, les ressources aurifères de cette région.

La Boucle du cacao

L'autre facteur de notoriété et d'attraction de cet espace tient, au début du XXe siècle, à son caractère pionnier dans la culture du cacao. Toute sa partie orientale constituait ce qui a été appelé la « Boucle du cacao », un circuit routier en cercle fermé de près de 300 kilomètres qui entoure et draine toute la zone du cacao, d'où son nom[30]. Cette Boucle atteint le V baoulé dans le bassin du Nzi[31].

25. Les Abè sont un sous-groupe de la région de M'Bahiakro, à ne pas confondre avec les Abè de la région d'Agboville.
26. Anyi Molofwe, ou Agni du Moronou (Molonu).
27. J.-P. Chauveau, 1978 : 29.
28. Satama-Sokoura est à une centaine de kilomètres au nord de M'Bahiakro. Satama-Sokoro est à une vingtaine de kilomètres à l'est de Satama-Sokoura. Sur ces villages, voir le chapitre 11.
29. « Attakrou, premier village de l'Indénié », selon Binger (1892, t. 2 : 232).
30. C. Benvéniste, 1974 : 59-60.
31. C Benvéniste, 1974 : 14.

La « Boucle du cacao » commence à se mettre en place à partir des années 1930-1935[32]. C'est une réponse à la crise. L'Administration décide d'inciter les paysans à cultiver le cacao et le café, non sans résistances multiples. « À cette date les populations n'en voyaient pas l'intérêt, en dehors de quelques Agni qui avaient déjà commencé à imiter leurs voisins du Ghana, plus anciennement lancés dans une spéculation cacaoyère dont ils avaient déjà tiré des bénéfices »[33].

Cet essor de la culture du cacao dans cette région s'explique par la richesse des sols : « les bonnes terres à cacao sont moins répandues dans l'ensemble de la zone forestière que les bonnes terres à café »[34]. Cette culture, comme celle du café, ne relève pas de grandes plantations industrielles, mais elle se pratique dans de petites exploitations familiales, qui ont des besoins constants de main d'œuvre et font ainsi appel à des travailleurs venus des zones de savane (Baoulé, Sénoufo, Dioula, Voltaïques). Que cela soit le fait de la main d'œuvre salariée ou de planteurs venus s'installer dans la zone, « la population a connu une croissance spectaculaire entre 1930 et 1960, due aussi bien à ces vagues de migrations qu'au fort accroissement naturel »[35]. Ces conditions favorables ont permis aux populations d'atteindre un niveau de vie, qui était parmi les plus élevés en zone rurale de Côte d'Ivoire[36].

La Boucle du cacao avait un avantage de situation, au point de contact de la zone forestière, où elle a pu développer les cultures d'exportation dans un milieu propice, et de la savane, qui était alors un important gisement de main d'œuvre disponible. « À la zone forestière riche en terres disponibles et faiblement peuplée d'Agni, s'opposait la forte densité du peuplement baoulé sur des terres aux ressources limitées. Les Baoulés, qui d'autre part cherchaient à fuir réquisitions et travail forcé, ne pouvaient manquer d'être attirés par la possibilité de s'installer sur des terres plus riches et de pratiquer des cultures qui promettaient des revenus monétaires élevés »[37]. Ce sont donc d'abord les Baoulé des régions de savane qui sont venus, en migrations saisonnières, travailler comme manœuvres sur les plantations Agni. Puis un certain nombre d'entre eux ont entrepris de s'installer sur les terres vacantes et de créer leurs propres plantations à l'est et au nord de M'Bahiakro, et à l'est de Bocanda, avant de pousser jusqu'au bassin du Comoé, dans la région de Ouellé et Daoukro. Pour renouveler leur main d'œuvre, les Agni ont alors fait appel, sur une grande échelle, aux Mossi de Haute-Volta.

« Aussi trouve-t-on actuellement [v. 1970][38], écrit Benvéniste, dans la région de la Boucle du cacao (plus spécialement dans la zone de forêt), une proportion assez considérable d'étrangers à la région, dont certains installés à titre définitif. Ils ont beaucoup contribué à la mise en valeur de la région »[39]. Prenons l'exemple du village de M'Batto, un gros bourg rural Agni, à 30 kilomètres au sud-ouest de Bongouanou. D'après le recensement administratif de 1966, le village comptait alors 5 015 habitants, dont 3 192

32. *Op. cit.* : 10.
33. *Op. cit.* : 9.
34. *Op. cit.* : 2.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. C. Benvéniste, 1974 : 12.
38. Son enquête, publiée en 1974, a été menée en 1968-1969.
39. C. Benvéniste, 1974 : 13.

Agni et 1 000 Dioula ivoiriens[40], ainsi que 480 Voltaïques[41]. Les « Dioula ivoiriens » représentaient donc 20 % de la population du village, et, avec les autres « Nordistes » voltaïques, pas plus nécessairement musulmans que les « Dioula ivoiriens », près de 30 % du nombre des habitants. Par contre, les Baoulé n'apparaissent pas dans cette statistique, ce qui la rend incomplète.

Cet afflux d'allochtones en zone rurale a eu des effets directs sur l'urbanisation. Nous suivrons encore C. Benvéniste : « les excédents monétaires acquis par les planteurs les incitèrent à se procurer des biens de consommation importés, et le développement du milieu rural eut pour conséquences immédiates la création et le développement des centres urbains. De nombreux étrangers sont venus s'y fixer : maisons de commerce européennes, commerçants et traitants libano-syriens, petits commerçants dioula tenant boutique ou simples "tabliers", et colporteurs mettant en relation milieu rural et milieu urbain. Si bien que la population actuelle [1968-1669] des villes compte une proportion de plus de 50 % d'étrangers [allochtones] »[42]. Par contre, ajoute-telle, les autochtones restent attachés à leurs pratiques agricoles et manifestent peu d'intérêt pour les autres activités. Ce sont donc des allochtones, parmi ceux qui ne sont pas devenus eux-mêmes planteurs, qui exercent les fonctions liées à une certaine urbanisation, notamment le commerce et les transports, au premier rang desquels les dioula.

Dans ce dispositif, Dimbokro, chef-lieu du cercle, était une pièce maîtresse de la Boucle du cacao. « À partir de 1930, le rail drainait de Dimbokro sur Abidjan toute la production régionale collectée par la route de la "Boucle" […] qui n'avait alors d'utilité que par son raccordement à la gare de Dimbokro »[43].

Or l'histoire de Dimbokro est celle d'un déclassement progressif. Dans une région composite (forêt-savane, et Agni-Baoulé), le branchement de l'ensemble sur un seul axe de circulation, le rail, menant à Abidjan, conférait une certaine unité au cercle du N'Zi-Comoé, dont Dimbokro, quoiqu'il fût très excentré par rapport au reste du cercle, était la plaque tournante.

Mais lorsque de nouveaux réseaux routiers se développèrent dans cette région (de la fin des années 1930 aux années 1950), Dimbokro allait perdre sa position stratégique. Le chef-lieu du cercle se trouvait, en effet, désormais situé entre deux axes routiers, qui, à l'est et à l'ouest, menaient directement à Abidjan. À l'est, à partir de 1957, c'est le carrefour de Kotobi, à une dizaine de kilomètres de Bongouanou, qui devient tête de réseau routier et draine le cacao sans passer par Dimbokro[44]. C'est un gain de temps pour une marchandise de conservation limitée. La route introduit, de façon plus générale, une meilleure souplesse que le chemin de fer qui, lui, est alors surtout utile pour le transport sur de longues distances. À l'ouest, c'est Toumodi qui prend l'avantage sur Dimbokro. Toumodi n'est pas lié directement au commerce de la Boucle du cacao, mais il est situé sur un axe routier nord-sud qui monte en puissance au cœur du pays Baoulé pour le

40. Ce qualificatif générique de « Dioula », désignant des gens venus du Nord de la colonie, incluait certainement, dans ce cas, des Sénoufo venus des mêmes régions, et assimilés aux « Dioula ».
41. C. Benvéniste, 1974 : 47-48.
42. *Ibid.*
43. C. Benvéniste, 1974 : 3.
44. L'axe routier Kotobi-Adzopé est percé en 1957 et bitumé en 1963 (S. Bredeloup, 1991 : 477).

transport des personnes et des marchandises. Kotobi et Toumodi deviennent donc, de part et d'autre, deux pôles routiers importants qui captent le trafic au détriment de Dimbokro. La ville cesse d'être une escale pour les gens venant de Yamoussoukro et du pays Gouro, à l'ouest et au nord-ouest, tandis qu'à l'est, les centres urbains du Moronou et de l'Anno deviennent autonomes dans leurs relations avec Abidjan. Dimbokro, pour sa part, ne dispose pas de relations routières directes avec Abidjan : il lui faut compter, au total, environ 260 kilomètres de route en passant par Toumodi, soit un détour vers l'ouest d'une quarantaine de kilomètres[45].

Géographiquement décalé par rapport à la Boucle du cacao, Dimbokro ne tenait sa primauté qu'à son escale ferroviaire. La concurrence du transport routier va reléguer le chef-lieu administratif à l'écart des grands flux de circulation des marchandises. S. Bredeloup rapporte ainsi l'itinéraire d'un négociant Malinké, originaire de Sikasso (actuel Mali), arrivé tout jeune à Dimbokro en 1914, et qui, après avoir connu, à partir des années trente, une période de grande prospérité, pendant laquelle il rayonnait sur toute la région et au-delà, vit son affaire, et celle des autres négociants, péricliter du fait de l'essor de la route de l'est descendant de Daoukro vers Kotobi, Adzopé et Abidjan : « La route de Daoukro a tout gâté »[46]. Cet exemple montre à quel point le sort des marchands dioula, petits ou grands, était étroitement lié à l'aménagement du territoire par la puissance coloniale et à l'évolution des itinéraires et des moyens de transport.

Les dioula ont également manifesté leur présence dans les petits centres urbains de la Boucle du cacao, tel celui de M'Batto que nous avons cité en exemple. Karamokos et mosquées ont progressé avec eux. Leurs parcours sont inséparables des circuits de production et de l'historicité des régions qu'ils traversent. C'est la raison pour laquelle nous avons commencé par analyser les évolutions socio-économiques dans les zones où les originaires du Nord, dioula et autres, se sont établis. Cependant, la littérature scientifique à laquelle nous avons recours, qui est riche sur ces aspects économiques, fait rarement place à la dimension religieuse de l'immigration dioula, considérée implicitement comme relevant d'autres spécialités. Nous devons donc nous tourner vers d'autres ressources pour reconnaître les aspects proprement islamiques dans cette immigration.

Dimbokro et Aoussoukro

Le groupe Baoulé présent à Dimbokro à l'arrivée des Français est, comme il a été indiqué, celui des Agba. « Les Agbas ou Agbans, écrit Clozel, occupent les deux rives du Nzi, de la hauteur de Bouaké à Toumodi, ainsi que le pays compris entre le Nzi et le Mbayasso. Leur pays est riche, aurifère, et la population très dense. Le pays agba est certainement un des pays les plus riches du Baoulé »[47]. Clozel signale aussi qu'ils « paraissent assez irréductibles »[48], car ils n'ont cessé d'opposer une résistance durable à la pénétration française.

La question Agba se pose précisément de façon aiguë au début de 1905. « Il convient d'en finir avec les Agba. Cette tribu, installée sur les bords du Nzi, s'étend sur la rive

45. C. Benvéniste, 1974 : 54.
46. S. Bredeloup, 1991 : 477.
47. F.-J. Clozel, 1906 : 144.
48. *Op. cit.* : 83.

droite de cette rivière jusqu'à proximité de la route de ravitaillement, entre Toumodi et Kouadiokofi. Malgré tous nos efforts répétés avec la plus grande patience, pendant l'année qui vient de s'écouler, les Agbas se sont montrés obstinément réfractaires à nos ouvertures pacifiques. Leur attitude produit un effet fâcheux sur les autres Baoulés »[49]. Clozel s'inquiète notamment pour le projet de chemin de fer qui doit traverser le pays Agba et dont il faut préparer le tracé.

Lors des opérations militaires contre les Agba en avril-mai 1905, les Français installent un premier point d'appui à Aoussoukro[50], à 30 kilomètres au nord-est de Dimbokro, dans la direction de Bocanda. Un moment abandonné en raison de l'extension des mouvements hostiles, Aoussoukro est réoccupé en 1908. Mais, cette même année, le gouverneur Angoulvant transfère le cantonnement d'Aoussoukro à Dimbokro : « il avait été décidé de construire une gare ferroviaire, terminus provisoire, dans le sud du pays agba, sur la rive droite du Nzi […]. Le poste administratif de Dimbokro fut construit à la croisée de plusieurs chefferies dans un site au départ peu favorable à l'établissement d'un centre urbain »[51].

La gare, ouverte en 1910, connaît aussitôt un vif succès : six mois après son ouverture, les recettes sont trois fois supérieures à celles de la gare d'Agboville. Pourtant, l'avènement de la gare de Bouaké, en 1912, cent kilomètres plus au nord, entraîne le déplacement d'un certain nombre de colporteurs, ainsi que d'ouvriers vivant du chemin de fer[52]. Cela n'empêche pas Dimbokro, à partir de 1915, d'étendre son influence vers le nord-ouest et de drainer les produits du Haut-Sassandra, de Daloa et de Séguéla. C'est alors une période de prospérité pour le nouveau centre. « En 1922, Dimbokro était la première gare de l'intérieur exportatrice de cola (400 t.), de palmistes (770 t.) et de cuir (3 t.). Elle occupait la seconde place pour l'expédition de maïs (46 t.) et de coton (5 t.) »[53].

Entre 1910 et 1915, treize maisons de commerce ouvrent à Dimbokro[54]. Les premiers Libanais arrivent en 1915[55]. L'apparition des produits européens crée de nouveaux besoins dans les populations. Les colporteurs dioula ramassent les produits agricoles (latex, noix de palme) dans les villages et vendent les ustensiles, outils et autres produits importés venant des maisons de commerce. Plusieurs de ces maisons recrutent même des Dioula à leur service[56].

Il n'y a cependant pas toujours unanimité, du côté des autorités coloniales, sur ce rôle des dioula. On trouve dans les rapports économiques des années 1918-1919, au sortir de la Première Guerre mondiale, des commentaires acerbes. Picciola se fait l'écho des doléances des administrateurs. Ceux-ci soulignent « l'inaptitude du colporteur dyula à tirer réellement parti des situations qui s'offrent à lui ; des régions entières apparaissent non ravitaillées, alors qu'ailleurs des surcroîts de production se détériorent, inemployés.

49. *Op. cit.* : 101.
50. S. Bredeloup, 1989 : 31.
51. *Op. cit.*, 1989 : 33.
52. *Op. cit.*, 1989 : 42.
53. *Op. cit.*, 1989 : 41-42.
54. *Op. cit.*, 1989 : 39.
55. *Op. cit.*, 1989 : 40.
56. *Op. cit.*, 1989 : 41.

Ainsi, à M'Bahiakro, où le capok et le coton pourrissent au sol, alors qu'ils eussent trouvé acquéreur à Bouaké, distante d'une centaine de kilomètres. »[57]. La conclusion est finalement assez réservée : « Le secteur commercial dyula demeure donc important, inégal dans son implantation, mais limité dans ses transactions »[58]. Nous trouvons ainsi, en contrepoint de la « dioulaphilie » des débuts de la conquête qui considérait les dioula comme des alliés locaux et des éclaireurs de la nouvelle économie, un exemple de ces commentaires désabusés auxquels donnait aussi lieu leur activité, laquelle ne correspondait pas exactement aux besoins de l'Administration, la logique du profit, surtout à court terme, des marchands dioula s'opposant, en effet, aux efforts officiels de rationalisation de la production et de la circulation des produits.

À l'écart des grandes voies contrôlées par l'appareil colonial, les traitants dioula sillonnaient pour leur propre compte les villages mal desservis. Ils profitaient, en outre, de leur présence directe sur le terrain pour faire leurs affaires à l'abri de la surveillance administrative, offrant les mêmes avantages à leurs partenaires ruraux, tout aussi soucieux d'échapper aux contrôles et aux taxes[59]. Cependant ni l'Administration, ni les maisons de commerce ne pouvaient se passer d'eux. « Ils prospectaient la cola pour un frère et la commercialisaient dans leur pays d'origine. En un mois et demi, ils bouclaient à pied les pistes reliant Oumé-Dimbokro-Bouaké-Sikasso-Ségou. Au retour, ils rapportaient du poisson séché, du beurre de karité, qu'ils diffusaient dans le cercle du N'Zi-Comoé »[60]. Leur activité était donc indispensable aux échanges locaux et régionaux.

La contribution des « Dioula » (au sens large du terme) à la nouvelle économie dans cette zone a été marquante. Ils ont suivi le rail, certains d'entre eux ayant participé à sa construction et à celle du pont sur le Nzi. Ce sont eux qui ont créé le quartier de Dioulakro[61], au début des années 1910, en contrebas de la gare de Dimbokro[62]. Les uns déchargaient les trains et approvisionnaient les marchés avec des charrettes, d'autres travaillaient dans le secteur du bâtiment, plusieurs étaient tailleurs.

Il y avait aussi, en position stratégique, des traitants sénégalais, dont plusieurs étaient gérants des maisons de commerce européennes. Ils avaient, en effet, l'avantage d'être lettrés en français. Parmi eux figurait Mandoye N'Doye, agent de la CFAO et notable local[63], que nous avons déjà croisé (au chapitre 16) comme destinataire, à une date ultérieure, en 1925, d'une Lettre de La Mecque, et, en 1928, d'ouvrages en langue

57. A. Picciola, 1973 : 254.
58. A. Picciola, 1973 : 255.
59. « De nombreux administrateurs notent que les paysans préfèrent vendre leurs produits sur le marché libre, par exemple aux colporteurs dioula, plutôt qu'aux autorités parce que les prix sont beaucoup plus élevés. En outre, les transactions hors marché, dans les cours, sont fréquentes : prolongement des modes d'échanges précoloniaux, c'est au début du siècle un moyen d'échapper au commerce "légal" et contrôlé. Dans le cercle des Tagouana, les paysans préfèrent vendre leur riz au dioula de passage ou sur les marchés locaux qu'à l'administration pour l'exportation sur Bouaké » (J.-L. Chaléard, 1996 : 91, qui cite un rapport sur la situation agricole dans le cercle des Tagouana (Dabakala) du 10 septembre 1916 (ANCI, 1 RR 15).
60. S. Bredeloup, 1989 : 40.
61. La finale « *kro* » signifie « village » en baoulé. « Dioulakro » est donc l'équivalent de Diouladougou, ou Dioulabougou
62. S. Bredeloup, 1989: 38.
63. « …Mandoye N'Doye, agent de la CFAO, qui joua un rôle dynamique dans la vie de la cité en représentant les Africains à la commission consultative dès 1915 » (S. Brédeloup, *ibid*.).

arabe. Nous analyserons sa biographie au chapitre 22 au titre d'Abengourou et d'Aboisso, où il développa ses affaires après Dimbokro.

Parlant de ces Sénégalais et Dioula que l'on trouve dans les centres urbains du N'Zi-Comoé, Paul Marty en fait une description qui n'échappe pas aux clichés du moment : « Les uns et les autres ne font pas de prosélytisme, mais l'exemple de leur piété, qu'ils exagèrent d'ailleurs, sachant l'influence des démonstrations religieuses sur le primitif, exposent aux yeux des indigènes étonnés les premières manifestations de l'islam »[64]. Marty cite ensuite, pour Dimbokro comme pour Toumodi, un certain nombre de noms. Nous y reviendrons. À partir de la fin des années 1930, comme nous l'avons observé, la gare de Dimbokro cesse d'être un pôle d'attraction. Le trafic routier par Toumodi et Kotobi l'a emporté sur le rail.

Les mouvements des musulmans dans la zone épousent ces fluctations des échanges et des transports. Le premier document écrit dont nous disposons sur l'islam dans le N'Zi-Comoé, et plus particulièrement à Dimbokro et Aoussoukro, est précisément à peine postérieur à l'ouverture de la gare de Dimbokro. En septembre 1911, Hostains, commandant le cercle du N'Zi-Comoé, adresse un courrier au Gouverneur de la colonie[65] :

> « Suite aux instructions relatives à la surveillance de la propagande islamique, j'ai l'honneur de vous fournir divers renseignements qui peuvent avoir quelque utilité, comme contribution à la documentation générale de cette question à la Côte d'Ivoire. Deux points seulement du cercle ont commencé à être entourés par l'islamisme. Ce sont, Groumania, tout à fait au nord, et Aoussoukro à 30 kilomètres au nord de Dimbokro ».

Ce que dit l'administrateur sur Groumania est fort vague. Il a « l'impression que ce centre est actif et doit être surveillé ». Ses renseignements sont limités et indirects et il s'en remet à « une prochaine tournée » pour en savoir plus. Il fait état d'une école musulmane ouverte sans autorisation et demande la permission de « la fermer » et « d'expulser les marabouts » si son enquête recueille des informations négatives. Groumania, situé sur le Comoé, qui fait alors partie du cercle du N'Zi-Comoé, mais qui sera affecté un peu plus tard au cercle du Baoulé[66], sera traité dans ce cadre, au chapitre 21.

La partie la plus importante de cette lettre concerne Aoussoukro qui, de premier point d'appui français, avant Dimbokro, serait devenu point d'appui musulman.

« Aoussoukro a été rouverte[67] au cours de ces dernières années par un certain Fodé Gakou, originaire de Bakel, qui a séjourné dans divers points de la colonie, notamment à Toumodi ; il a également passé deux ans au Congo. Il est actuellement au pèlerinage de

64. P. Marty, 1922 : 50.
65. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), Dimbokro, 16 septembre 1911, L'Administrateur en chef, commandant le cercle au Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Objet : « Islamisme ».
66. Dans une liste de questions envoyées à l'administrateur du N'Zi-Comoé, Paul Marty observe, en 1920 : « Le Groumania a été, je crois, détaché du cercle du N'Zi-Comoé… » (ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), « Note à Monsieur l'Administrateur Commandant le cercle du N'Zi Comoé, jointe à un bordereau daté du 5 juin 1920).
67. D'après ce qui précède, il s'agit de l'« école musulmane » du lieu.

La Mecque. J'ai profité de l'occasion de la clôture de la fête du Ramadan pour noter les gens qui étaient en tête de la cérémonie. La khotba a été dite par un certain Sidi Cissé, Toucouleur de Niafounké, cercle de Bandiagara ; cet individu, qui est tailleur, serait très versé dans la science des Écritures. Sa parfaite connaissance du rituel lui a valu l'honneur de présider la cérémonie. À côté de lui étaient les nommés Karamoko Bamba, de Kanimani[68], cercle de Mankono, [qui exerce] aussi la profession de tailleur, Karamoko Komoké de Bouandougou, cercle de Mankono, de même profession que les précédents, Karamoko Dembélé de Kong[69]. Ces quatre individus étaient très somptueusement vêtus, la tête entièrement enveloppée ou voilée, et ont été conduits à leur place en cortège et avec des marques de respect qui contrastaient trop pour que j'y ajoute foi avec le peu d'importance que le chef de village m'a dit qu'ils avaient parmi les musulmans de Dimbokro.

> […] J'ai prescrit au chef et aux notables […] de me signaler dorénavant et de me présenter tout nouvel arrivant ayant quelque compétence religieuse, afin de prendre son signalement et de le coucher sur un registre ad hoc que j'ai fait ouvrir et qui contiendra les fiches de tous les musulmans notables ou actifs du cercle ainsi que le renseignement que je pourrai recueillir sur l'islamisation ».

C'est là un bon exemple, pris à la base, des effets de cette politique d'Affaires musulmanes que le Gouvernement général commence à mettre en place en AOF[70]. On a l'impression que cette nouvelle politique prend Hostains[71] un peu de court, à ce moment là.

68. En 1920, ce lieu sera précisé comme étant Kani, un lieu connu au nord de Séguéla (voir ci-dessous la réponse de l'administrateur du cercle du N'Zi-Comoé à Marty, en 1920).

69. Nous n'avons pas trace de Karamoko Dembélé à Kong à cette époque. Nous en connaissons deux de ce nom à Kapélé, tous les deux nés à Kong : Baboukéri Dembélé et son frère Bakary Dembélé, respectivement en 1850 et 1870 (voir la section sur Kapélé, au chapitre 11).

70. L'année suivante, en 1912, le gouverneur général William Ponty signe une circulaire dans laquelle il dénonce « la propagande maraboutique, façade hypocrite derrière laquelle s'abritent les espoirs égoïstes des anciens groupements privilégiés » et appelle de ses vœux « le jour où tous ses militants démasqués, étroitement surveillés, ne pourront plus passer à travers les mailles du vaste réseau qui les environne » (circulaire du 26 décembre 1912). C'est cette année là qu'un Service des Affaires musulmanes a été créé auprès de la Direction des Affaires politiques de l'AOF, dont le premier titulaire fut Paul Marty (J.-L. Triaud, 2010 : 912). Au cours des années précédentes, Robert Arnaud, un administrateur originaire de l'Algérie, avait commencé à codifier la politique musulmane à mener en AOF.

71. Hostains est un fonctionnaire connu qui a l'habitude de la Côte d'Ivoire et qui est né, également, en pays musulman. Il est administrateur en chef des Colonies, le grade le plus élevé du corps En 1899, alors en poste à Tabou, Jean Jules Edouard Hostains, né le 16 novembre 1863 à Tlemcen (Algérie), avait dirigé, avec le lieutenant d'Olonne, une mission chargée d'assurer la liaison avec les Français du Soudan. Partant de Béréby, sur la côte, la mission atteignit Beyla (Guinée) en traversant le Haut Cavally, les pays Krou, Wè et Dan. De nombreux combats et destructions jalonnèrent sa progression difficile. Cette mission Hostains-d'Olonne fit ensuite partie de la geste coloniale. Elle avait ouvert la voie à travers l'extrême ouest ivoirien (Voir capitaine Henri d'Olonne, 1901). Hostains a été fait chevalier de la Légion d'Honneur en janvier 1901 à la suite de cette mission (voir son dossier dans la base Léonore – base de données des dossiers des titulaires de l'Ordre de la Légion d'Honneur décédés avant 1977. http://www2.culture.gouv.fr/documentation/leonore/recherche.htm)
Hostains était à Daloa en 1917, où, comme nous l'avons signalé, il a révoqué Lancina Diabi, chef du village dioula. Pour sa biographie, voir aussi sa page dans Wikipedia : https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Hostains

À défaut d'être bien informé, il affiche surtout de bonnes intentions. Du moins, à la différence de Groumania, a-t-il pu rassembler sur Aoussoukro des renseignements concrets, qui vont attirer l'attention des autorités.

Les personnes qui dirigent la prière de l'ʿAid al-Fitr (la fête de la fin du mois de Ramadan) à Aoussoukro, et qui sont mentionnées par Hostains, sont au nombre de quatre : un Toucouleur de Bandiagara[72] (qui s'appelle, il est vrai, Cissé, nom d'origine Soninké), deux originaires du Ouorodougou et un de Kong. Trois sont tailleurs, dont Sidi Cissé, celui qui dit la *khutba* (le prêche) et préside la cérémonie. Il y a là une communauté d'artisans (tailleurs), originaires du Nord ivoirien, à l'exception de celui qui préside la cérémonie. Le texte est un peu ambigu, mais il est assez clair que ces personnages sont venus de Dimbokro, où ils résident (cf. leur « peu d'importance » parmi « les musulmans de Dimbokro »). On apprendra d'ailleurs, plus loin, que la résidence ordinaire de Karamoko Bamba, en 1920, est effectivement à Dimbokro.

Le compte rendu d'Hostains mentionne et décrit ces quatre personnalités musulmanes venues de Dimbokro pour présider la cérémonie, mais il ne dit pas un mot des fidèles présents, sans doute assez nombreux pour que ces dignitaires locaux se soient déplacés. Le camp militaire n'est plus là depuis 1908. S'agit-il alors de musulmans du nord, dioula et autres, installés là ou de passage ? Y avait-t-il quelques Baoulé convertis ? Nous verrons qu'en 1920 ils ne sont qu'une dizaine dans le village. On imagine que des échanges réguliers avaient dû se mettre en place entre Dimbokro, le chef-lieu, et cet ancien cantonnement militaire, qui était aussi une étape, à mi-chemin sur la route de Bocanda (à moins de 30 kilomètres de là). Il devait donc y avoir aussi des musulmans de la région pour une cérémonie aussi bien encadrée et jugée aussi démonstrative par l'administrateur.

Le rapport Hostains de septembre 1911 est suivie d'une seconde lettre, adressée le mois suivant, dont nous connaissons l'existence par la suite que lui donne le Gouverneur de la colonie dans un courrier adressé à la direction des Affaires politiques du Gouvernement général :

> « Par lettre 1047 du 15 octobre [1911] dont j'ai l'honneur de vous adresser la copie ci-jointe, M. l'administrateur du Cercle du N'Zi-Comoé m'a rendu compte de la présence à Dimbokro d'un marabout de Bakel, Hassan Tandigoré. J'ai estimé avec M. Hostains qu'il serait impolitique de laisser ce personnage religieux regagner son pays par la voie de terre comme il en avait l'intention, et je l'ai fait inviter à se rendre à Bassam, où il s'embarquera, le 31, avec ses propres ressources, à destination de Dakar.

72. Il est peut-être lié, d'une manière ou d'une autre, à la diaspora ʿumarienne dans la zone, après la conquête dramatique du Macina par Al-Hajj ʿUmar (qui disparaît en 1864), puis la désignation d'Aguibou Tall, septième fils d'Al-Hajj ʿUmar à la tête de Bandiagara et sa région par les Français (1893) – ce qui pourrait expliquer sa désignation comme « Toucouleur ».

Je vous fais parvenir, sous bordereau séparé, des feuillets manuscrits, trois livres et un étui de fer renfermant le plan de La Mecque, et dont le marabout Hassan Tandigoré était détenteur »[73].

Il n'est pas sans intérêt de noter que, à la même époque, pendant l'été 1911, Hostains, dont nous pouvons, à cet égard, observer la vigilance particulière dans la poursuite de tout voyageur musulman jugé suspect, signale à Bingerville un autre pèlerin, un Marocain du nom de Abdoul Karim Mourad, qui venait de quitter Dimbokro pour prendre le bateau à Grand-Bassam et aller vendre des livres en langue arabe au Sénégal[74]. Nous avons étudié cette affaire au chapitre 16 consacré à la diffusion de la littérature arabo-islamique en Côte d'Ivoire.

En 1920, pour la préparation de son ouvrage sur l'islam en Côte d'Ivoire, Marty a envoyé un questionnaire à l'administrateur du N'Zi-Comoé afin d'actualiser sa documentation.

Ce document comporte six questions, avec les réponses de l'administrateur en vis-à-vis (ci-après Q et R)[75].

Q 1 : « Groumania a été, je crois, détaché du cercle du N'Zi-Comoé mais quid d'Aoussoukro ? ».
R : « Aoussoukro appartient au cercle de Dimbokro, dépend de la circonscription de Bocanda ».
Q 2 : « Qu'est devenu Fodé Gakou, marabout sarakollé d'Aoussoukro ? »
[Cette question est motivée par la mention faite par Hostains, en 1911, dans sa description de la cérémonie d'Aoussoukro, de cet originaire de Bakel parti à La Mecque, et qui aurait initié l'école coranique du village].
R : « Voir copie lettre de M. Blairsy, chef de poste de Toumodi » – cette lettre est jointe : voir ci-après.
Q 3 : « Les indigènes y cités : Sidi Cissé, Karamoko Bamba, sont-ils de Aoussoukro, ou de Groumania, ou de Dimbokro ? »
R : « Sidi Cissé s'est retiré à Bobo-Dioulasso et y est mort il y a 3 ans. Karamoko Bamba est actuellement à Dabou (cercle des Lagunes) et y fait du commerce. En temps normal, il habite Dimbokro. Son village d'origine est Kani (cercle de Séguéla) ». [C'est le « Kanimani » nommé dans le courrier de Hostains].

[…] La question 4 ne concerne pas notre sujet.
Q 5 : « Y a-t-il une mosquée à Aoussoukro ? Quel en est l'almamy ? »

73. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Affaires politiques, 30 octobre 1911. Les pèces envoyées séparément ne figurent pas dans le dossier.
74. « M. L'Administrateur du cercle de N'Zi Comoé m'a signalé le départ de Dimbokro d'un nommé Abdoul Karim Mourad, originaire de Fez, qui a déclaré se rendre à Dakar par le paquebot des Chargeurs Réunis de passage à Bassam le 27 juillet dernier pour s'occuper de la vente de livres saints au Sénégal » (ANS, 19 G 5, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 7 août 1911).
75. Le bordereau d'accompagnement est daté du 5 juin 1920 (ANS, 5 G 64 (200 Mi 784)).

R : « Aucune mosquée. Aucun almamy. Une dizaine de Baoulés dans ce village font salam mais ne savent ni lire, ni écrire ».
Q 6 : « École coranique ? Quel est le maître d'école ? ».
R : « Point d'école coranique ».

En d'autres termes, les convertis Baoulé de ce village n'ont plus d'encadrement pour les diriger. L'école qui avait été « rouverte », d'après Hostains, quelques années avant son rapport de 1911, n'existait plus, semble-t-il, en 1920.

Sont joints à ce dossier les extraits de la lettre (non datée) de Blairsy, chef du poste de Toumodi, au sujet de Fodé Gakou : « Il est exact que ce Fodé Gakou est venu à Toumodi à une époque déjà très arriérée [*sic*]. Il venait à Toumodi de temps en temps n'y séjournant pas longtemps, voyageant entre Toumodi-Tiassalé-Abidjan-Bouaké. Il serait parti à La Mecque il y a environ 8 à 10 ans. Les anciens de Toumodi ont à peu près disparu et Fodé Gakou n'a pas laissé grand souvenir de son passage ici. Si ce n'est qu'il était un peu plus calé sur le Coran que la plupart des marabouts qui sont passés par Toumodi, mais d'après ceux que j'ai pu interroger à son sujet, il n'aurait jamais fait commerce de sa science ou de ses connaissances et serait au contraire resté indifférent, n'ayant aucun bien, aucune fortune personnelle »[76].

Il est utile, sur un plan méthodologique et pratique, de considérer maintenant ce que Marty a fait de ces différents éléments. Il reproduit quasi-littéralement la réponse de l'administrateur du N'Zi-Comoé à ses questions, à quelques détails près, en y ajoutant les jugements de valeur personnels, conformes à la rhétorique coloniale de l'époque, et en « romançant » les biographies par quelques touches :

> « Dans les populations locales, il n'y a qu'un point où l'islam a fait quelques progrès : c'est le village agba d'Aoussoukro, appartenant à la sous-tribu des Hali-Bonafoué et sis à 30 kilomètres au nord de Dimbokro (subdivision de Bokanda). Il a été en partie islamisé par l'action directe d'un marabout sarakollé de Bakel, Fodé Gakou, qui, après une carrière aventureuse en Orient, au Congo, et dans divers points de la forêt, notamment à Toumodi, Tiassalé, Bouaké, vint se fixer à Aoussoukro. Ce Fodé Gakou, de son vrai nom Hassan Tandigoré, se rattachait par son père, Fodé Amara Diakho, au célèbre marabout sarakollé Mamadou Lamin[77] ; invité à rentrer dans son pays après ce pèlerinage de douze ans à La Mecque, il s'est retiré à Kounguel (Bakel). La ferveur de ses disciples agba a langui après son départ et il n'y a plus guère, à Aoussoukro, comme musulmans, qu'une dizaine de Baoulé ignorants. Ni mosquée, ni almamy, ni école coranique »[78].

76. ANS, 5 G 64 (200 Mi 784), s.d., fol. 200 : « Extrait d'une lettre de M. Blairsy, chef de poste de Toumodi.
77. Mamadou Lamine Dramé, qui avait effectué le pèlerinage à La Mecque, est un marabout Soninké qui prit le pouvoir au Boundou et mena un jihad contre les Français dans le Haut Sénégal à la fin des années 1880. Il périt au combat en 1887. C'est une figure connue de la résistance anti-coloniale, notamment en milieu Soninké.
78. P. Marty, 1922: 51-52.

Marty a visiblement confondu en un même personnage « Fodé Gakou » parti à La Mecque (courrier Hostains du 26 septembre 1911), et dont on n'avait plus la trace (réponse de l'administrateur du cercle à Marty, 1920), avec « Hassan Tandigoré » (courrier Hostains du 15 octobre 1911, relayé par le Gouverneur de Côte d'Ivoire le 30 octobre 1911), qui était, comme Fodé Gakou, de Bakel et qui avait sur lui un plan de La Mecque. Hassan Tandigoré, qui rentrait de La Mecque, avait été réexpédié d'office par la voie maritime, tandis que Fodé Gakou était, lui, parti à La Mecque sans que l'on sache ce qu'il était devenu. La connexion établie avec Mamadou Lamine ne s'applique donc pas à Fodé Gakou, dont on ne sait rien d'autre, mais à Hassan Tandigoré. Le fait qu'il y ait eu ainsi, à propos de Dimbokro, deux Soninké originaires de Bakel et pèlerins à La Mecque a créé la confusion entre l'un et l'autre : Fodé Gakou, sorte de pionnier dans la diffusion de l'islam entre Toumodi et Aoussoukrou, a été confondu avec son compatriote Hassan Tandigoré (ou Tendigoré), le pèlerin expulsé vers le Sénégal.

Marty connaît d'ailleurs ce dernier assez bien. Cinq ans plus tôt, en effet, dans ses *Études sur l'islam au Sénégal,* dressant la liste des marabouts de Bakel, il écrivait : « Hassan Tendigoré mérite une mention particulière. Né vers 1870, il prend une part active, aux côtés de son père, aux luttes de Mamadou Lamine. À la suite de notre occupation, il s'expatrie, erre au Soudan, revient à Bakel et finalement part pour La Mecque en 1899. Son voyage d'aller dura six ans : ses principales étapes furent Bandiagara, Bobo Dioulasso, le Haoussa, le Bornou, le Baghirmi, le Ouadaï, le Darfour et Khartoum. Son voyage de retour devait durer six ans aussi. Il revient par le même chemin jusqu'à Fort-Lamy où il fait le laptot, descend par le Cameroun et le Nigeria vers le Dahomey où on le trouve maître d'école à Porto Novo en 1910. Il est logé chez son compatriote Samba Demba, employé au chemin de fer. L'année suivante, il est arrêté à Dimbokro (cercle du Nzi-Comoé, Côte d'Ivoire) où il fait du prosélytisme islamique et de la propagande anti-française qui jette le trouble dans ces pays fétichistes à peine soumis. Il est conduit, via Dakar, sur Kounguel où il est actuellement en résidence obligatoire. Hassan Tendigoré n'a pas craint de faire du prosélytisme parmi ses concitoyens enrôlés dans nos troupes, et on a trouvé dans ses papiers des listes de sous-officiers et caporaux indigènes qui lui avaient remis des cadeaux et lui paraissaient dévoués. Ce marabout paraît assagi à l'heure actuelle ». Marty ajoute que sa famille est très influente dans la région[79].

Cet exposé antérieur de Marty, en 1917, est finalement plus révélateur et documenté que les échanges entre Hostains et le Gouverneur de la colonie en 1911 et que le texte de Marty lui-même de 1922, où il le confond avec Fodé Gakou. Les causes de l'expulsion de Hassan Tendigoré apparaisssent alors plus clairement : si l'on en croit Marty (1917), ce personnage, issu d'une famille influente de Bakel et auréolé de son titre de *hajji,* avait dû prendre de l'ascendant sur les tirailleurs sénégalais, en garnison à Dimbokro et, peut-être au Sénégal, qui lui avaient remis des cadeaux en échange de ses services. On pense à ce sujet à la fabrication d'amulettes et de protections talismaniques. Hassan Tendigoré aurait ainsi fait le « marabout » auprès d'eux. Quelques années avant 1911, lorsque les tirailleurs étaient encore cantonnés à Aoussoukro, Fodé Gakou, un autre prédicateur itinérant originaire de Bakel, aurait, avant de partir à La Mecque

79. P. Marty, 1917 : 128-129.

« rouvert » l'école coranique du lieu (rapport Hostains, septembre 1911), disparue ensuite en 1920. Ces deux Sénégalais auraient été ainsi, en quelque sorte, des pionniers de l'islamisation entre Dimbokro et Aoussoukro.

Sans doute faut-il aussi chercher dans cette présence des tirailleurs et dans l'action de Fodé Gakou, voire de son compatriote Hassan Tandigoré, à partir de Dimbokro, une explication possible des conversions de Baoulé du village d'Aoussoukro. Cette exposition particulière a pu susciter des marques d'intérêt et des adhésions de leur part. C'est le témoignage de l'administrateur du cercle, questionné par Marty en 1920, qui signale concrètement l'existence de ces convertis (« une dizaine de Baoulé »). Le phénomène apparaît cependant assez limité, dans un village qui, de surcroît, n'a plus d'école et est dépourvu de mosquée.

L'expulsion de Hassan Tandigoré, en 1911, avait rappelé que la propagande islamique, aussi bien auprès des soldats que des autochtones, était jugée indésirable par les autorités.

Les rumeurs apportaient aussi leur lot de suspicions. En 1914, l'administrateur du cercle signale une rumeur de maladie sévissant au Sénégal (« la peste probablement », ajoute-t-il), propagée par des lettres envoyées par un nommé Segoubou Konda, résidant près de Dakar, et relayées par Amadou Barayoro d'Agboville, puis Salia Cissé, à Tiémélékro (à 25 kilomètres de M'Batto et de Dimbokro, à mi-chemin entre les deux), lequel en a parlé autour de lui. Pour conjurer le mal, il était demandé de s'adresser aux marabouts locaux. « Ces derniers moyennant un salaire peu élevé (10 centimes) ont alors procédé, sur la demande des particuliers, à la délivrance de gris-gris dont je joins un exemplaire à la présente communication »[80]. Salia Cissé à confirmé les faits. La communauté musulmane bruisse de rumeurs qui traversent les distances. Ce n'est là qu'une partie visible d'une circulation d'informations plus générale qui échappe assez largement à l'observation administrative. Ce fait divers atteste aussi l'importance de la médecine musulmane (*al-tibb al-nabawī* : « la médecine prophétique ») dans la vie des fidèles. La fourniture de protections et de remèdes est une des principales activités du marabout local. C'est aussi ce qui peut lui attirer de nouveaux fidèles.

Revenons à Marty et à son bilan, cette fois, sur Dimbokro.

« À Dimbokro même, il n'y a que trois ou quatre noms notoires dans la colonie noire musulmane :

a) Souleyman Bérété, malinké de Kiba [erreur typographique pour Kita[81]], né vers 1885. Il a fermé une petite école qui ne pouvait pas le faire vivre et fait du commerce. Il est le disciple tidiani d'un métis maure du Kaarta qui, par Al-Hadji Salmoye, le grand Cheikh de Dienné[82], se rattache au fondateur de la Voie ;

80. ANCI, XIII-45-2/30. Administrateur du cercle du N'zi-Comoé au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 1er juillet 1914. Le talisman en question est absent du dossier.

81. Kita est une ville de la région de Kayes dans l'ouest du Mali. Bérété est un nom d'origine Soninké.

82. El-Hadj Salmoye, shaikh Marka de Djenné, accomplit plusieurs fois le pèlerinage à La Mecque. Investi à Fès en qualité de *muqaddam* de la Tijaniyya, il contribua à la diffusion de la confrérie à Djenné, notamment

b) Ahmadou Daw, Bobo Dafin de Bobo [Dioulasso] même. Il joint à son école de quatre élèves un petit commerce. Il était sans ouird jusqu'à 1917, date où le marabout Fodé Kaba, de Kankan, interné politique à Agboville[83], l'a affilié au qadérisme de Saad Bouh[84] ;
c) Mamadou Haïdara, haoussa de Sokoto, fils de Bakari Oussouman. Il est venu du Nigeria en 1918. C'est un tidiani qui se rattache à l'école du célèbre Othman dan Fodé et, par lui, à la Zaouïa de Fez ;
d) Al-Hadji Abdoullaye Demba, un toucouleur […] à Aboisso, et qui possède un comptoir que son frère Al-Hadji Ahmedin a dirigé jadis, et que tient aujourd'hui un boutiquier musulman ;
e) Sidi Cissé, toucouleur de Niafunké, tailleur de profession, était le personnage le plus notoire de cette colonie. Instruit, orateur disert, il présidait les cérémonies cultuelles à Dimbokro. Parti vers le Soudan [Mali] vers 1916, il est mort l'année suivante à Bobo Dioulasso »[85].

Faire de Mamadou Haïdara, Haoussa de Sokoto, un Tijani disciple de Usman dan Fodio, et rattaché par lui à la « Zaouïa » (tijani) de Fès, est une erreur manifeste, puisque Usman était principalement qadiri, et nullement tijani, et qu'il n'était pas relié à Fès. Sur Sidi Cissé, Marty retient qu'il présidait les cérémonies cultuelles à Dimbokro, sans évoquer celle de 1911 à Aoussoukro rapportée par Hostains, mais cela n'est pas contradictoire. Pour les autres personnages, Marty a eu accès à d'autres sources d'information, d'où l'intérêt de son texte. On notera que le premier de la liste, qui porte un nom d'origine Soninké (Bérété), est relié à un maître Marka et que le deuxième est un Dafing, autre branche émanant du rameau Marka. C'est une nouvelle illustration de cette omniprésence des réseaux Soninké/Marka/Dafing.

Nous avons ensuite plusieurs sources qui sont postérieures à la publication du livre de Marty.

Un courrier administratif daté de 1923 montre que, depuis 1911, l'intérêt, voire l'inquiétude, au sujet des musulmans du cercle, est fortement retombé. Répondant à une requête de ses supérieurs qui prescrivait « l'établissement et l'envoi de fiches individuelles concernant toutes les personnalités musulmanes du Cercle », l'administrateur alors en poste répond cette fois d'une manière évasive qui fait regretter les élans de zèle, certes limités, de Hostains. « Dans le N'Zi-Comoé, pays essentiellement fétichiste, il

chez les Marka, à la fin du XIXe siècle. En 1894, il partit une nouvelle fois pour La Mecque et s'installa à El Facher/al-Fashir (Darfour, Soudan). Voir P. Marty, 1920 : 142-143.

83. Il s'agit du Guinéen Fodé Mamadou Kaba, interné à Agboville vers la fin de la Première Guerre mondiale et libéré vers 1920 (voir au chapitre 19). Certains de ses disciples avaient été internés à Gagnoa en 1919 (voir au chapitre 17).

84. Sa'd Bu, ou Saad Bouh (né en 1267 H./1850-51), est un des nombreux fils de Muhammad Fadil (m. 1869), fondateur de la branche de la Qadiriyya, devenue autonome et connue sous le nom de Fadiliyya, en Mauritanie. Sa'd Bu était le frère de Ma' al-Aynin, qui mena le *jihad* contre les Européens au Sahara occidental. Contre les positions de ce frère, il avait choisi l'alliance avec les Français qui le tinrent cependant en suspicion. Voir Dedoud Ould Abdallah, 1997.

85. P. Marty, 1922 : 50-51.

n'existe ni marabout prêcheur ou enseignant, ni chef musulman »[86]. L'administrateur se libère ainsi à moindre frais du questionnaire. Il reste étonnant que, dans ce chef-lieu, des fiches n'aient pas été établies, comme partout ailleurs, sur les « marabouts » de la ville.

Les informations données par Marty montraient pourtant qu'il existait bien plusieurs karamokos connus à Dimbokro. Le premier de la liste, en particulier, Souleyman Bérété, a laissé effectivement des traces. Le Service des Douanes signale ainsi, en 1928, l'arrivée de deux paquets de livres en langue arabe à son nom, sans autre précision[87]. Souleyman Bérété n'était d'ailleurs pas le seul dans ce cas à Dimbokro.

À une date qui est mal précisée (sans doute vers 1925 d'après le contexte), il est fait mention de « 4 brochures pour Ousmane Cissé chez Mema Cissé »[88]. Est-ce l'un de ces « Cissé » qui reçoit encore, en 1928, « deux lots de livres en langue arabe » ?[89]. Rappelons qu'un « Sidi Cissé » présidait la cérémonie de la fête de fin du Ramadan à Aoussoukro en 1911 et aussi, selon Marty, celles de Dimbokro. Nous noterons, plus loin, qu'un Nouhou Cissé fut, trois fois successives, nommé assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Dimbokro en 1916, 1924 et 1930. Ces différents indices tendent à montrer que des membres du lignage Cissé ont joué un rôle actif à la tête de la communauté musulmane de Dimbokro, dans les années 1910 et 1920.

Mais c'est bien Souleyman Bérété, mis au premier rang dans la liste de Marty, qui a occupé une position centrale dans cette communauté. Selon le témoignage d'El-Hadj Salif Doukouré, un notable musulman de Toumodi[90], il était devenu imam de la ville de Dimbokro dans les années 1930 :

« Dimbokro – nous avait déclaré El-Hadj Salif Doukouré – Yamoussoukro, Tiébissou, Toumodi, Tiassalé, ces villes formaient à l'époque un ensemble où tous les gens se connaissaient. C'est le chemin de fer qui avait attiré de nombreux musulmans à Dimbokro, qui constituait en quelque sorte une ville dioula. C'étaient surtout des Soudanais : il y avait, par contre, peu de Sénégalais ».

Le premier imam de la ville dont il se souvient est « Kissima Doukouré, un Sarakolé de la région de Bamako, venu comme commerçant. C'était un Tijani. Il est longtemps resté imam et il vit encore [1969]. Mais, vers 1933, on lui a reproché de mal arbitrer les conflits survenus dans la communauté et on a mis à sa place Souleymane Berté [Bérété], un Malinké de Kita, tijani également, qui est mort vers 1945.

Au contact des musulmans de la ville, des Baoulé de la tribu Agba se sont convertis à l'islam à Dimbokro. Il s'agit là d'un cas particulier car les Baoulé sont en général peu nombreux à avoir embrassé l'islam ».

On retiendra cette perception des sites urbains dioula du Sud Baoulé comme un réseau d'un seul tenant, une sorte de vaste conurbation dioula. On nuancera la présentation de Dimbokro comme une ville dioula : cela est vrai de Dioulakro, le quartier dioula, aussi dynamique soit-il, mais non de toute l'agglomération. Enfin, ce témoignage

86. ANCI X-47-16//1 EE 139, rapport politique du 2e trimestre 1923.
87. ANCI XIII-45-2/30. Douanes, 18 avril 1928. Son nom est transcrit « Souleymane Bertte ». Un nommé Seikou Cissé reçoit aussi deux lots de livres en langue arabe quelques mois plus tard (4 août 1928).
88. S. Sall, 1977 : 34, d'après ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes.
89. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 4 août 1928.
90. El-Hadj Salif Doukouré, entretien à Toumodi le 5 juin 1969 et à à Abidjan, Treichville, 14 juin 1969.

confirme à son tour la conversion, limitée, de plusieurs Agba à l'islam, mais, dans son souvenir, à Dimbokro, plutôt qu'à Aoussoukro. Que ce soit pour des raisons commerciales, thérapeutiques ou autres, certains Agba exposés au contact des Sénégalais, des tirailleurs et des dioula ont adhéré à l'islam, que ce soit à Dimbokro ou à Aoussoukro, ou dans les deux localités. La chose était suffisamment rare pour être remarquée, mais elle était restée très localisée.

Les membres musulmans des tribunaux à Dimbokro

Les listes de nominations des membres des tribunaux apportent un complément d'information sur le nom des acteurs dioula, à Dimbokro, pendant cette période.

1910

1 assesseur suppléant de statut musulman (sur 2) au Tribunal de province (ou subdivision) de Dimbokro : Bakary, nommé en remplacement d'Amadou Gori, « relevé de ses fonctions »[91].

1911

2 assesseurs suppléants musulmans au Tribunal de cercle : Amadou So et Saidou Koné.

La même année 1911, le Tribunal de province de Dimbokro a 2 présidents, dont 1 musulman, ce qui est assez exceptionnel, et témoigne sans doute de l'importance prise par le quartier dioula depuis l'arrivée du train. Il s'agit d'Amadou So, déjà, sauf homonymie, assesseur suppléant au Tribunal de cercle. Il y a, en outre, 2 assesseurs titulaires, Mamadi Souleyman et Mamadou Diaora [Diawara], et 2 assesseurs suppléants, Fodié Saloun et Samba Tiam (remplacé par Bala Taraoré le 18 décembre 1911)[92].

Samba Tiam est un nom sénégalais.

1914

Le Tribunal de cercle comporte, en qualité de « notable suppléant », 1 musulman sur 3 : Tierno Fall, « en remplacement de Bécaye Wakou, décédé »[93]. Tierno Fall est un autre nom sénégalais.

1916

Le Tribunal de cercle comporte, en qualité d'assesseur suppléant, 1 musulman sur 2 : Kémoko Konaté « en remplacement de Tierno Fall, qui a quitté le cercle ».

La même année 1916, le Tribunal de subdivision de Dimbokro compte, en qualité d'assesseurs suppléants, 2 musulmans sur 6, Mamadou Dao, qualifié de « notable musulman », « en remplacement de Mamady Souleyman qui a quitté définitivement la subdivision », et Nouhou Cissé, « notable, en remplacement de Fodé Saloun qui a quitté définitivement la subdivision » [94]. Il s'agit du « Fodié Saloun » qui avait été nommé en 1911.

91. *JOCI,* 1910 : 318-319.
92. *JOCI,* 1911 : 12-13, 18, 248, 336, 635-636.
93. *JOCI,* 1914 : 116.
94. *JOCI,* 1916 : 394 sq.

1924

Le Tribunal du 1er degré (subdivision) de Dimbokro compte, en qualité d'assesseurs adjoints, 3 musulmans sur 10 : Tiékoro Taraoré, Amadou Dao, Nouhou Cissé, tous les trois qualifiés de « notables » le premier et le troisième, plus précisément, de « notables bambaras ». « Amadou Dao » correspond sans doute au « Ahmadou Daw » (ce Bobo qadiri, qui tient école et a un petit commerce) de la liste de Marty – voire au « Mamadou Dao » ci-dessus (pour l'année 1916). Nouhou Cissé est en place depuis 1916 (voir ci-dessus).

En 1924 encore, le Tribunal du 2e degré (Tribunal de cercle) compte, en qualité d'assesseurs adjoints, 3 musulmans sur 10 : Amadou Sow, « chef de village dioula », Tiémorho Konaré, et Cominia Touré, tous les deux qualifiés de « notables bambaras »[95].

1930

Le Tribunal du 1er degré de Dimbokro compte, en qualité d'assesseurs adjoints, 3 musulmans sur 8 : Tiékoro Taraoré, « notable bambara », Nouhou Cissé et Amadou Dao[96] – les mêmes qu'en 1924.

Si nous faisons un bilan de ces données entre 1910 et 1930, nous obtenons les résultats suivants :

Pour le Tribunal de Province/Subdivision/ 1er degré de Dimbokro

1910 : 1 assesseur suppléant musulman sur 2.

1911 : 1 président musulman/ sur 2.

2 assesseurs titulaires musulmans

2 assesseurs suppléants musulmans.

1916 : 2 assesseurs suppléants musulmans sur 6.

1924 : 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10.

1930 : 3 assesseurs adjoints musulmans sur 8 – les mêmes qu'en 1924.

Abstraction faite de l'année 1911, on notera qu'il n'y a, au Tribunal de subdivision de Dimbokro, que des assesseurs suppléants, ou adjoints : 1 sur 2 en 1910, 2 sur 6 en 1916, 3 sur 10 en 1924, 3 sur 8 en 1930. La proportion de musulmans à ce poste de suppléant, paritaire en 1910, décline donc en 1916 (un tiers) et se maintient ensuite autour du tiers.

L'année 1911, elle, est exceptionnelle : un co-président musulman, deux assesseurs titulaires et deux assesseurs suppléants. C'est l'année qui suit immédiatement l'arrivée du chemin de fer, et il y a sans doute un lien entre les deux (besoin d'une expertise islamique pour les affaires concernant les travailleurs et les commerçants de Dioulakro), mais cela ne dure pas. Ce reflux est peut-être lié aux transferts d'activités vers Bouaké et Toumodi. On notera aussi, pour le Tribunal de subdivision (1er degré), la grande stabilité des assesseurs adjoints : Nouhou Cissé, nommé en 1916, en 1924 et en 1930 ; Tiékoro Taraoré et Amadou Dao, nommés en 1924 et reconduits en 1930.

95. *JOCI*, 1924 : 447-448.
96. *JOCI*, 1930 : 175.

Nous avons relevé au moins deux Sénégalais, au milieu de noms Malinké, qualifiés à l'occasion de « bambaras ». Tierno Fall, l'un de ces Sénégalais, a quitté le cercle au bout de deux ans d'exercice (1914-1916).

Pour le Tribunal du cercle du N'Zi-Comoé :
1911 : 2 assesseurs suppléants musulmans (dont Amadou So)
1914 : 1 « notable musulman » sur 3.
1916 : 1 assesseur suppléant musulman sur 3.
1924 : 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10.

La participation d'assesseurs de statut musulman dans le Tribunal de cercle reste donc au niveau des seuls suppléants avec une proportion qui tourne autour du tiers. Cela paraît assez représentatif d'un cercle où les musulmans sont fortement minoritaires. En 1911, on n'observe pas, au Tribunal de cercle, une représentation musulmane exceptionnelle comme celle que nous avons remarquée au Tribunal du 1er degré de Dimbokro, et qui correspondait à ce moment là à l'activité autour de la gare de Dimbokro. Dans les autres subdivisions du cercle, sauf celle de Toumodi (présentée ci-après) la représentation musulmane est négligeable. Nous relèverons plus loin les données dont nous disposons à leur sujet.

Un nom attire notre attention, celui d'Amadou So, ou Sow, si du moins il s'agit bien de la même personne. En 1911, il est co-président musulman du tribunal de province de Dimbokro et « assesseur suppléant » au Tribunal de cercle. En 1924, « Amadou Sow », qualifié de « chef de village dioula » (vraisemblablement celui de Dimbokro) est encore « assesseur adjoint » (changement de dénomination) au Tribunal de cercle. Il s'agit donc de l'une des personnalités locales de la communauté dioula à Dimbokro.

Nous avons d'abord enregistré, plus haut, les noms des karamokos et des lettrés de la communauté musulmane à Dimbokro dans les années 1910 et 1920. Grâce aux nominations des membres de statut musulman dans les tribunaux sis à Dimbokro (Subdivision et cercle) pendant la même période, nous disposons maintenant d'une liste parallèle, qui est celle des principaux commerçants dioula de la place, du moins de ceux qui sont désignés par les autorités locales. Ce sont là, comme nous l'avons déjà remarqué, deux fonctions sociales distinctes : les karamokos d'un côté, les chefs et notables du villlage dioula de l'autre, mais c'est autour des uns et des autres que s'est structurée la collectivité musulmane à Dimbokro, comme c'est aussi le cas dans les autres sites urbanisés.

Toumodi

Toumodi a été chef-lieu du cercle du Baoulé-sud de 1908 à 1915, après quoi, comme nous l'avons indiqué, il est devenu chef-lieu de subdivision du N'Zi-Comoé, et c'est à ce titre et dans ce cadre, à la suite de Dimbokro, que nous allons en faire la présentation. Entre Toumodi et Dimbokro, une sorte de « derby » oppose, en effet, ces villes concurrentes.

Toumodi est un endroit stratégique dont le pouvoir d'attraction est déjà ancien. « Au début du XIXe siècle, la région de Toumodi n'était occupée que par quelques petites communautés gouro, bomi et agba. Mais elle était déjà un important lieu de passage, car elle constituait un carrefour de pistes très fréquentées entre les deux régions aurifères du

Yaouré et de Dimbokro, entre les tribus baoulé du nord et les centres commerciaux de Tiassalé et d'Ahua »[97].

La ville elle-même « est née, au milieu du XIXe siècle, d'un carrefour de pistes, conduisant l'une vers Tiassalé et les ports de traite de la côte, l'autre vers Bouaké et les empires du Nord, la troisième vers les filons aurifères de Kocumbo à une trentaine de kilomètres vers l'ouest. Marchand y fonde un poste en 1893. Les Baoulé de la bourgade se font les auxiliaires de la colonisation aux dépens des villages voisins tandis que les commerçants affluent à la faveur de la "paix française" »[98].

Le poste de Toumodi a été implanté, en effet, dans un environnement Baoulé qui, à la différence de celui de Dimbokro, ne fut pas hostile aux Français. « Les populations des environs de Toumodi, composées d'un groupe de Ouarébos et de nombreux villages atoutous, sont toujours restées fidèles à notre cause, même à l'époque où nos exigences pesaient le plus lourdement sur elles »[99].

Cependant, à l'occasion d'un conflit, en août-septembre 1899, entre Delafosse, alors administrateur à Toumodi, et un chef Baoulé voisin, « qui avait pillé deux caravanes dyoula », le poste de Toumodi fut incendié[100] et la région resta troublée jusqu'à la réduction des adversaires[101].

> « Mais Toumodi même n'a jamais beaucoup résisté à la colonisation et la grande révolte des Baoulé en 1910 n'aura guère de répercussions ici. Le poste, érigé en chef-lieu du Baoulé-Sud, est considéré comme sûr. […] Avec le poste, apparaissent, attirés par la "paix française", les Dioulas […] certains ont suivi les colonnes militaires qui leur ont frayé le chemin depuis le nord ; les autres viennent peu à peu, en quête de marchandages à réaliser. L'un des premiers arrivés, un nommé Binawa, obtint du chef baoulé l'attribution d'un bout de terrain : c'est l'amorce du quartier dioula […]. Quelques tirailleurs sénégalais, la campagne finie, se fixent aussi sur place »[102].

De 1910 à 1930, le quartier dioula s'étoffe. « Des artisans, des cultivateurs vinrent s'agglomérer aux commerçants ; ils obtinrent des chefs baoulé de nouvelles concessions de terre, et y développèrent des cultures encore inconnues dans la région comme le riz et le maïs […]. La majorité a été constituée, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, d'artisans et de commerçants »[103].

Nous devons à J. de Bettignies, dans les années 1960, une étude urbaine de Toumodi qui fait ressortir les caractéristiques sociologiques de la cité et nous éclaire sur les origines et les grands traits de l'évolution de la ville et de sa population dioula au cours de

97. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké*, 1965, vol. 1 : 11.
98. J. de Bettignies, 1969: 71-72.
99. F.-J. Clozel, 1906 : 82.
100. L'incendie du poste de Toumodi eut lieu dans la nuit du 8 au 9 septembre 1899. Le chef Baoulé se nommait Kouadio Okou. Il était chef de Lomo, un village proche de Toumodi. Voir L. Delafosse (1976 : 169-170) qui relate l'évènement d'après les correspondances de l'époque de son père.
101. F.-J. Clozel, 1906 : 78.
102. J. de Bettignies, 1965 : 9. Rappelons que les « tirailleurs sénégalais » sont souvent… des Bambara.
103. J. de Bettignies, 1965 : 37.

la première moitié du XXe siècle.

Nous retiendrons d'abord l'approche quantitative. L'auteur a effectué, en mars 1964, un recensement exhaustif de la population, avec les corrections nécessaires[104]. Sur une estimation totale de 5 732 habitants, il compte 2 487 Baoulé, 1 415 Dioula, 294 « Soudano-sahéliens autres », 1 028 Voltaïques, dont la moitié de Mossi. Les « nordistes », toutes origines confondues, sont donc, à ce moment-là, légèrement supérieurs en nombre aux Baoulé[105]. Sur ces 1 415 Dioula, 1 307, soit une écrasante majorité, habitent Dioulakro « ancien » et « récent », ainsi que Libreville, un faubourg alors récent, fait de constructions spontanées, à forte prédominance dioula.

L'auteur note la personnalité distinctive des différents quartiers, qui est fortement ressentie par la population au cours des enquêtes individuelles. « Même le quartier dioula, quoique de recrutement très divers, est perçu comme un monde original, avec des habitudes propres en matière de rythme de vie, de religion, de relations sociales »[106]. Bettignies note encore que, chez les dioula de la ville, « l'importance des effectifs ayant dépassé 60 ans, témoigne d'une population partiellement stabilisée, et implantée sans esprit de retour »[107].

Sur le plan professionnel, les dioula de Toumodi sont engagés, en 1960 comme auparavant, dans le commerce, l'agriculture et l'artisanat. « Chez les Dioula et assimilés, les activités commerciales sont largement prépondérantes, mais un fort groupe d'agriculteurs est en place depuis plusieurs décennies »[108]. Ils ne s'intéressent pas au café, sinon pour la collecte. « Ils se tournent d'abord vers le riz et le maïs, parfois dans un but spéculatif.»[109]. On trouve, parmi eux, des forgerons et des bijoutiers installés de longue date et travaillant à domicile. « La plupart écoulent une partie de leur production par les réseaux de colporteurs dioula, mais aucun ne tient personnellement échoppe sur le marché »[110]. Telle était donc la « photographie » de la ville en 1960.

Entretiens avec deux témoins : El-Hadj Salif Doukouré et Soukoulé Tiémoko

Les témoignages oraux complètent, sans contradiction, l'étude géographique et sociologique dont nous venons de rendre compte. Notre premier témoin, El-Hadj Salif Doukouré[111], déjà cité à propos de Dimbokro, était une personnalité de la ville. Né à Toumodi en 1910, il était le fils d'Abdoulaye, un Sarakolé[112] sénégalais de Bakel, d'obé-

104. *Ibid*. Il a tenu compte des absents temporaires et évalué, sur les arrivants, une proportion de restants.
105. J. de Bettignies, 1969 : 75. S'y ajoutent 508 habitants considérés comme « autres » dans une catégorie dite d'« éburnéo-béniniens » partagée avec les Baoulé. Il s'agit là de « sudistes » divers, originaires de Côte d'Ivoire et du golfe de Guinée.
106. J. de Bettignies, 1969 : 75.
107. *Op. cit.* : 78.
108. *Op. cit.* : 81.
109. *Op. cit.* : 82.
110. *Op. cit.* : 83.
111. Nous avons rencontré El-Hadj Salif Doukouré à Toumodi le 5 juin 1969 et nous avons pu nous entretenir longuement avec lui, ensuite, à Abidjan Treichville, le 14 juin 1969. C'était alors un transporteur influent et aisé, qui avait été président du Syndicat des Transporteurs de la Côte d'Ivoire.
112. « Sarakolé », ou Sarakollé, est le nom donné par les Wolof aux Soninké. Il est resté d'usage courant. Nous l'utilisons, ici et ailleurs, dans la mesure où ces deux témoins l'ont employé.

dience qadiri, venu en Côte d'Ivoire en 1894 au titre du service militaire. Après avoir servi à Gand-Bassam, Grand-Lahou, puis à Tiassalé, où il acheva son temps d'armée, ce père vint s'installer à Toumodi en 1907. El-Hadj Salif Doukouré, pour sa part, a beaucoup voyagé : études islamiques à Toumodi et Daloa, puis au Soudan [Mali] et au Sénégal. Revenu à Daloa, il devint apprenti-chauffeur sur les premiers camions de l'époque. Il transportait des noix de cola et du coton. Il quitta Daloa en 1925 et rejoignit, son oncle, propriétaire de camions, à Yamoussoukro. Il y avait alors beaucoup de musulmans à Yamoussoukro, dit-il, dont une majorité d'Odienneka. Il resta un an à Yamoussoukro. De 1927 à 1932, il était à Abidjan, faisant le taxi et le conducteur de camions. Puis il remontait le plus souvent vers le Soudan. Ce n'est qu'en 1954 qu'il revint s'installer dans sa ville natale, Toumodi.

« Là où les militaires sont passés – souligne-t-il –, ce sont eux qui ont fondé les premières mosquées. Lahou, Tiassalé et Toumodi, qui furent les principaux centres de la conquête militaire, furent aussi les premiers foyers de l'islam en Basse-Côte. Les commerçants musulmans, pour leur part, arrivèrent surtout après la Première Guerre mondiale. À Toumodi, on attribue ainsi au lieutenant Moriba Keita[113], « le bras droit du capitaine Marchand » (selon l'expression d'El-Hadj Boubacar Sakho), la fondation de la première mosquée.

Par son père, El-Hadj Salif Doukouré sait que le premier imam de Toumodi s'appelait Lacina Sakho, un Sarakolé. Ce sont des Sarakolé qui ont occupé les fonctions d'imam à Toumodi. Le deuxième imam de Toumodi fut Mamadou Sylla, dit Alimam Sylla. C'est lui qui l'a « baptisé » (donné son nom). Celui-ci était venu en 1895 accomplir son service militaire en Côte d'Ivoire. C'était un Sarakolé de Nioro, un Tijani. Il est mort en 1959, après avoir exercé les fonctions d'imam pendant 60 ans. Aujourd'hui [1969], l'imam se nomme El-Hadj Tierno Cissé, un Sarakolé lui aussi.

Le premier maître d'El-Hadj Salif Doukouré, celui de l'école coranique de Toumodi, s'appelait Sekou Tamadou, « un marabout sarakolé qui faisait du commerce ».

El-Hadj Salif Doukouré a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1954. Le premier pèlerin à Toumodi fut Al-Hadj Moriba [Etait-ce le lieutenant Moriba Keita ? Nous n'avions pas posé la question]. Lui, Salif Doukouré, a été le second. Selon El-Hadj Boubacar Sakho qui nous accompagnait, c'est Salif Doukouré qui a donné la majeure partie des fonds nécessaires pour la construction de la nouvelle mosquée de Toumodi.

El-Hadj Salif Doukouré n'est jamais allé à l'école française. Il n'appartient à aucune confrérie : il suit, dit-il, « la voie de Mohammed ».

Notre second témoin se nomme Soukoulé Tiémoko[114]. Sa famille, musulmane de longue date, est originaire de Ségou. Son père, un Sarakolé, qui avait d'abord travaillé au chemin de fer entre Yapo[115] et Dimbokro comme chef d'équipe, vint s'établir commerçant à Toumodi où il vécut ensuite jusqu'à sa mort en 1925. Appartenant à la Tijaniyya, il avait reçu le *wird* à Ségou.

113. Le lieutenant Moriba Keïta est entré dans la légende coloniale grâce aux œuvres à grande diffusion populaire du colonel (plus tard, général) Baratier : *Épopées africaines,* 1912, plusieurs fois réédité. Baratier rapporte comment Moriba Keïta lui avait sauvé la vie.

114. Entretien à Bouaké, 7 juin 1969.

115. Grand-Yapo, Petit-Yapo et Yapo-Gare se trouvent à une vingtaine de kilomètres au sud d'Agboville.

Soukoulé Tiémoko, né à Toumodi en 1909, a quitté cette ville en 1932 pour aller travailler à Bouaké comme employé de commerce. Avant son départ, dit-il, Toumodi tout entier était musulman. C'était un village Dioula auquel s'étaient ajoutés un village Baoulé, ainsi qu'un village « Liberté » occupé par les anciens esclaves Djimini et Tagouana vendus par Samori aux Baoulé, et libérés par les Français ».

Ces deux témoignages font apparaître, avec une certaine constance, et peut-être de façon subjective, une filière Sarakolé/Soninké. Ces deux témoins sont Soninké eux-mêmes et toutes leurs relations sont également Sarakolé/Soninké. El-Hadj Salif Doukouré a ainsi un maître Sarakolé à Toumodi. Tous les imams de Toumodi sont présentés comme Sarakolé, mais encore, comme nous l'avons indiqué plus haut, ceux de Dimbokro (Kissima Doukouré, puis Souleymane Bérété, qui portent des noms Sarakolé). Fodé Gakou lui aussi, ce pèlerin parti d'Aoussoukro, et qui avait séjourné à Toumodi, était un Sarakolé de Bakel, comme Abdoulaye Doukouré, le père d'El-Hadj Salif.

On notera aussi cette vision très « dioula-centrée » des villes décrites par nos témoins. Pour El-Hadj Salif Doukouré, Dimbokro « constituait en quelque sorte une ville dioula », tandis que pour Soukoulé Tiémoko, « Toumodi tout entier était musulman ». Pour eux, le cœur de la ville était dioula. Il y a là une forte intériorisation du rôle des Dioula dans la création du centre urbain et cela nous renvoie aussi aux remarques de J. de Bettignies sur la spécificité des différents quartiers de Toumodi, et notamment du quartier dioula.

En 1920-1922, Marty minimise beaucoup, au contraire, ce rôle des Dioula. « On peut bien trouver 300 Dioula, soudanais et musulmans, à Toumodi, et peut-être quatre ou cinq boutiquiers sénégalais. Ils n'ont aucune influence locale ». Il parle aussi de la construction de la mosquée : « L'administration encouragea la construction d'une mosquée à Toumodi en 1904. Elle coûta 2 000 francs et le gouverneur Clozel la subventionna pour 200 francs. Elle est plus petite que celle de Tiassalé et couverte en tôles. Elle est aujourd'hui en fâcheux état »[116]. Peut-être faut-il croiser cette information sur la première mosquée de Toumodi, certainement un bâtiment modeste, financé par l'Administration, avec celle d'El-Hadj Salif Doukouré qui attribue cette première mosquée au lieutenant Moriba Keita. Les deux informations ne sont pas contradictoires. La notoriété du lieutenant Moriba Keita a dû favoriser le parrainage officiel. Cette subvention du Gouverneur était probablement un geste envers les Dioula musulmans, commerçants ou anciens esclaves libérés, qui, dans un pays Baoulé révolté, où ils étaient exposés eux-mêmes aux menaces des Baoulé, s'étaient montrés coopératifs.

Les membres musulmans des tribunaux de Toumodi

La composition des tribunaux permet de relever des noms de notabilités musulmanes et donne, comme ailleurs, une image, même indirecte, de la représentativité reconnue par l'Administration aux dioula et musulmans de la ville.

En 1911, le Tribunal de cercle du Baoulé-Sud, qui siège à Toumodi, compte 1 assesseur musulman titulaire sur 2, nommé Timbolo Coulibaly ; le Tribunal de province

116. P. Marty, 1922 : 51.

(subdivision) compte 1 assesseur musulman titulaire sur 2, Ibrahima Fofana, et 1 assesseur suppléant sur 3, Malick Diawado [Diawando ?][117].

Après 1915, le cercle du Baoulé-Sud disparaît et Toumodi rejoint le N'Zi-Comoé comme chef-lieu de subdivision.

En 1916, le Tribunal de subdivision de Toumodi compte 1 assesseur suppléant musulman sur 2 : Binaza Maréko, « dioula, en remplacement de Mamadi Sako, qui a quitté définitivement la subdivision »[118]. On notera que Sako et Maréko/Mariko sont aussi des noms d'origine Soninké/Sarakolé. Rappelons que, par son père, El-Hadj Salif Doukouré avait appris que le premier imam de Toumodi s'appelait Lacina Sakho.

En 1924, le Tribunal du 1er degré (subdivision) compte 3 assesseurs adjoints dioula musulmans sur 10 : Binaza Maréko, « Dioula », déjà en poste en 1916, Samba Coumba « notable dioula », qui, lui, porte un nom d'origine Futanké ('Toucouleur") et Kanga Koassi, « notable dioula »[119] – qui porte, lui, un nom Baoulé.

En 1911, la représentation musulmane, avec des assesseurs titulaires, est quasiment paritaire, ce qui constitue un signe du poids social que représente la communauté dans la ville naissante. Ce poids relatif régresse progressivement au cours des années suivantes. La catégorie « Dioula » est appliquée par l'Administration à des originaires très divers, y compris sénégalais. On s'interroge sur ce « Kanga Koassi », ou Kouassi. Les Baoulé appellent *kanga* les personnes vendues et achetées, c'est-à-dire des esclaves[120]. Mais, comme le remarque F. Viti, les Baoulé ne nommeraient jamais un *kanga* Kanga[121].

Toumodi était, comme l'ont souligné aussi bien Bettignies que Soukoulé Tiémoko, une agglomération de gros villages juxtaposés : un village Baoulé, un village Dioula, le quartier Liberté, le quartier Libreville, ainsi que d'autres regroupements d'originaires (comme les Mossi). Cependant, un village Dioula actif n'est pas nécessairement une place islamique remarquable. Ainsi, n'avons-nous pas relevé de fiches de renseignements sur des « personnages maraboutiques » de la ville, comme si – à moins qu'elles aient pu nous échapper ou avoir disparu – l'Administration s'en était désintéressée faute d'avoir identifié des personnages jugés par elle représentatifs. La mobilité des personnes pouvait aussi avoir limité la surveillance (par exemple, en 1916, on remplace, au Tribunal local, Mamadi Sako « qui a quitté définitivement la subdivision »). Cependant, les souvenirs d'El-Hadj Salif Doukouré et de Soukoulé Tiémoko font affleurer une vie communautaire musulmane.

117. *JOCI*, 1911 : 12-13.
118. *JOCI*, 1916.
119. *JOCI*, 1924 : 447-448.
120. À distinguer des captifs de guerre, « qui restaient des otages, qu'on ne tuait pas, qu'on pouvait racheter et libérer ». Voir ce témoignage dans H. Mémel-Fotê, 2007 : 279.
121. « Selon l'onomastique baoulé, Kanga est le prénom du père qui devient le nom du fils, Koassi étant alors son prénom. Or, les Baoulé ne nommeraient jamais un *kanga* Kanga. Cette appellation est encore de nos jours réservée aux enfants « libres » que l'on veut préserver de la mort en les dévalorisant aux yeux des sorciers et autres ennemis. S'il est déclaré « notable dioula » cela est dû à d'autres raisons que son nom ou bien il s'agit d'une erreur » (F. Viti, communication personnelle, juin 2012). S'il est déclaré « notable dioula », ce peut être aussi le signe d'une conversion et d'une intégration dans le village dioula. On ajoutera que le nom de *Kanga* est aussi donné à un enfant né avec le cordon ombilical autour du cou, comme un esclave avec la corde au cou.

Toumodi avait donc une activité islamique discrète, autour de clercs sans doute modestes, dans cette ville dominée par les affaires commerciales. Cependant un réseau informel d'imams, de karamokos et de fidèles (tels nos deux interlocuteurs), qui se distinguent par leurs noms d'origine Soninké, est présent et actif aux origines de la ville Dioula. Ce sont eux les pionniers de l'islam à Toumodi.

Anoumaba, un foyer hamalliste

Le village d'Anoumaba, situé sur la ligne de chemin de fer (RAN), à une quarantaine de kilomètres au sud de Dimbokro[122], a été le lieu d'émergence d'un groupe tijani hamawi (hamalliste). La mise en résidence surveillée de Cheikh Hamallah par le pouvoir colonial à Adzopé, en avril 1930, a favorisé la création de ce groupe. La distance entre les deux villages est, en effet, assez faible (60 kilomètres environ) et lorsque Cheikh Hamallah arriva à Adzopé, en 1930, Anzoumana Nimaga, le fondateur de ce foyer hamalliste d'Anoumaba, se dévoua au service du déporté.

On doit à Daouda Berté une biographie inédite de ce personnage, d'après des informations recueillies auprès de sa fille, Amy Nimaga, « son seul enfant encore en vie », alors « âgée de plus de quatre-vingts ans »[123]. Reprenons ici ce qu'il écrit :

> « Originaire de Kiban, au Mali[124], Anzoumana Nimaga fut le premier Moqadem du Cheick Hamahoullah en Côte d'Ivoire. La date à laquelle il accéda à ce grade ne nous est pas connue. Était-ce pendant l'internement ou après la sortie du Cheikh Hamahoullah de prison ? Probablement pendant sa détention. Car, selon sa fille […], c'est son père qui apportait à manger au Cheick à Adzopé pendant sa détention [entre 1930 et 1935[125]]. C'était surtout du couscous et du lait ».
> « Installé d'abord à Dimbokro, puis à Anoumaba, Anzoumana Nimaga était un planteur et un grand commerçant. Il fut le premier à avoir une voiture à Anoumaba. Il avait un moulin à moudre le maïs »[126]. C'était un homme prospère, mais il « n'était pas attaché aux richesses matérielles ».

Il consacrait ses moyens à ses proches, notamment à « ses nombreux élèves, originaires de la Haute-Volta et du Mali ». Il mourut en 1978 « et fut enterré à proximité de la zawiya. Le mausolée fut construit en dur en 1978 »[127]. La zawiya est toujours en activité.

122. Anoumamba, ou Anoumaba, Anoumabo, est un village situé sur la voie ferrée (kilomètre 140 à partir de Treichville), à environ 45 kilomètres au sud-est de Dimboko et à 15 kilomètres au nord de Cechi.
123. D. Berté, 1977 : 98 et 101. L'entretien avec Amy Nimaga a eu lieu le 14 juin 2009 à Anoumaba (D. Berté, 2014 : 144).
124. Kiban, proche de Banamba, se trouve à 165 kilomètres au nord-est de Bamako.
125. Cheikh Hamallah arriva à Nioro, après sa libération de Côte d'Ivoire, le 13 janvier 1936 (A. Traoré, 1983 : 153).
126. Une comparaison s'impose avec la carrière de Yacouba Sylla, devenu lui aussi entrepreneur. L'activité économique est, pour ces personnages religieux, un moyen de subsistance, un signe de la *baraka* divine et un instrument d'ascension sociale dans la société coloniale.
127. D. Berté, 1977 : 98-101.

Quelques anecdotes pieuses illustrent le récit : « Anzoumana percevait des revenus de la vente du tabac ». Cheikh Hamallah lui avait fait remarquer que c'était illicite en islam, et Nimaga « aurait pris toute sa fortune pour l'ensevelir en un endroit ignoré de tous jusqu'à nos jours »[128]. Cheikh Hamallah lui aurait aussi indiqué le signe annonciateur de sa mort : un bœuf mugissant trois fois au petit matin[129]. Berté décrit, d'après ce témoignage, les activités habituelles d'Anzoumana Nimaga : invocations et lecture du Coran toute la nuit, repos après la prière de l'aube, enseignement aux élèves pendant la journée, travaux des champs. « Le *tafsir*, le *tawhid* et le droit étaient enseignés dans sa *zawiya* »[130].

Il convient d'associer à Anzoumana Nimaga un autre adepte connu, nommé El-Hadj Tirera, auquel Berté a également consacré une notice biographique. El-Hadj Tirera était originaire de Kiban, au Mali, comme Anzoumana Nimaga. Sa carrière, différente, a d'abord été celle d'un militaire :

> « Après son service militaire à Perpignan de 1919 à 1929, il part en Mauritanie se former en théologie […] C'est lors d'une visite à sa grande sœur à Anoumaba, épouse d'Anzoumana Nimaga, alors moqadem de Cheick Hamaoullah, qu'il reçut le wird tijani, probablement dans les années 1930. Lors d'un voyage à Nioro en compagnie de Cheikh Yacouba Sylla, il fut ensuite nommé moqadem par Cheick Hamaoullah lui-même. Le 15 août 1941, après une séance d'invocation collective […], il fut arrêté en même temps que tous ses disciples présents. Même les enfants n'y échappèrent pas. Cheick Tidiane Tirera, son fils, par exemple, avait deux ans. Ils passèrent tous une semaine au commissariat. Deux semaines après l'arrestation, ils furent jugés et condamnés à des peines allant de six mois à deux ans. C'est Ladji Tirera qui écopera de la plus lourde peine. Suite à cette condamnation, la zawiya fut fermée. Après sa libération, il fut contraint à cinq ans d'exil forcé à Tabou […] Mais il n'y restera que deux mois ».

Un nouveau commandant de cercle arriva à Bouaké quelques années plus tard. Il reconnut en Ladji Tirera un ancien camarade de régiment à Perpignan : « Concours de circonstance donc qui favorisa la réouverture immédiate de la zawiya. C'est au sein de cette zawiya qu'il dispensa ses enseignements à ses élèves. Ils étaient nombreux et d'origines diverses. Décédé en 1990, il fut enterré dans sa zawiya de Sokoura »[131], Sokoura étant, avec Dogouba, l'un des deux grands quartiers de Bouaké.

Ladji Tirera aurait donc été initié par son beau-frère Anzoumana Nimaga « proba-

128. *Op. cit.* : 100.
129. *Op. cit.* : 101.
130. *Op. cit.* : 100-101. Une photographie d'Anzoumana Nimaga figure p. 102, accompagnée d'une autre photo, où figurent sa fille et des élèves « devant le mausolée de son père ».
131. D. Berté, 2014 : 92-94. Une photographie de Ladji Tirera figure p. 94. L'ouvrage de D. Berté est préfacé par « Cheick Tidiane Tirera, Procureur général » – celui-là même qui fut arrêté avec son père à l'âge de deux ans, et qui a donc été l'une des sources de cette notice. Le nom de Tidiane Tirera apparaît deux fois dans la liste récapitulative des « sources orales » de l'ouvrage : le 29 avril 2009 à Bouaké, et le 20 mai 2009, au quartier des Deux Plateaux, à Cocody (Abidjan) (2014 : 144).

blement dans les années 1930 », en tous cas après 1929, fin de son service militaire en France, puis, « en compagnie de Cheikh Yacouba Sylla », il aurait fait le voyage de Nioro où il aurait été nommé *muqaddam* par Cheikh Hamallah.

La présence de Yacouba Sylla dans ce contexte soulève quelques questions. Comment se fait-il que Ladji Tirera ait été fait *muqaddam* hamawi par Cheikh Hamallah à cette occasion, alors que Yacouba Sylla n'a pas, et n'a jamais, reçu une telle distinction de la part du Cheikh ? Il existe une autre difficulté, celle-là d'ordre chronologique. Cheikh Hamallah avait été déporté à Méderdra en 1926, puis, de là, après les évènements de Kaédi, dirigé sur Adzopé en avril 1930. Quant à l'arrestation de Yacouba Sylla à Nioro et sa première déportation à Koutiala, elle eut lieu en novembre 1929. Cheikh Hamallah revint à Nioro en 1936-1937[132] mais Yacouba Sylla était alors en résidence surveillée à Sassandra. Pour toutes ces raisons, la possibilité d'une rencontre entre ces trois personnes à Nioro pose problème.

Le compagnonnage entre Ladji Tirera et Yacouba Sylla ne fait, par ailleurs, aucun doute. Les sources attestent que les deux hommes ont été liés[133].

L'arrestation de Ladji Tirera, en 1941, qui répondait à des instructions plus vastes à l'échelle de l'AOF, visait à supprimer toute activité hamalliste dans la zone. L'affaire dite de « Nioro-Assaba », qui vit, fin août 1940, plusieurs affrontements tribaux sur les confins de la Mauritanie et du Soudan entre des partisans de Cheikh Hamallah et la tribu adverse des Tinouajiou déclencha une violente répression de la part de l'administration française. Cheikh Hamallah fut déporté en Algérie en juin 1941. De nombreuses condamnations à mort et ordres de déportations furent prononcés contre ses partisans. L'arrestation de Ladji Tirera s'inscrit dans cette grande répression.

La référence hamalliste n'est pas, ensuite, restée exclusive. Selon le témoignage de Tidiane Tirera, « ancien procureur de la République », « lorsqu'il arriva à Dakar pour ses études universitaires, Ladji Tirera recommanda expressément à son fils de se rendre d'abord à Tivaouane saluer la famille Sy, et ce, avant son propre frère Ahmadou Tirera, qui résidait à Dakar »[134].

Ces hamallistes isolés et surveillés dans la forêt ivoirienne et à Bouaké ont donc suivi des parcours variés : Yacouba Sylla est devenu un entrepreneur influent à Gagnoa. Anzoumana Nimaga était déjà un marchand et un commerçant aisé. Après son affiliation à la Hamawiyya, il se consacra à des pratiques mystiques sur le modèle de Cheikh Hamallah et à l'enseignement. Son beau-frère Ladji Tirera créa sa zawiya à Bouaké-Sokoura, où il dut affronter, en 1941, la période de répression dont nous venons de parler. Sa zawiya est ensuite restée discrète et n'a pas attiré à elle de nombreux fidèles

132. Libéré d'Adzopé en décembre 1935, Cheikh Hamallah arrive à Nioro le 2 janvier 1936 (A.Traoré, 1983 : 153). Il est arrêté le 19 juin 1941 à Nioro et envoyé en internement à Cassaigne, département d'Oran, Algérie (A. Traoré, 1983 : 168). Il y séjourne du 22 juin 1941 au 9 avril 1942. (A. Traoré, *op. cit.* : 171). Il arrive à Marseille le 12 avril 1942 en provenance d'Oran (*Op. cit.* :173). Il meurt à l'hôpital de Montluçon en janvier 1943 (*Op. cit.* : 176).

133. « Le moggadem hamalliste de Bouaké, Ladji Tirera, lui [il s'agit de Yacouba Sylla] voue une grande admiration et lui confie d'ailleurs avant de mourir son fils Tidiane Tirera, aujourd'hui procureur de la République exerçant à Bouaké » (Cheick Chikouna Cissé, 2005 : 73).

134. D. Berté, 2014 : 128. Berté incarne d'ailleurs, lui-même, une position d'« œcuménisme » tijani, sans préférence ouverte de filiation, avec, toutefois, une valorisation particulière de la filiation hamawi.

susceptibles de troubler la vie de la communauté musulmane locale ou d'attirer l'attention de l'administration coloniale.

Les autres centres urbains du cercle du N'Zi-Comoé

Dans le reste du cercle, en dehors de Dimbokro, Aoussoukro et Toumodi, et de ce foyer d'Anoumaba, les données recueillies sont fragmentaires. M'Bahiakro, qui est aussi une composante de la Boucle du cacao, est devenu – par un échange inverse de celui de Toumodi – le chef-lieu d'une subdivision du cercle du Baoulé. Nous l'évoquerons donc dans ce cadre plus loin.

Seules les listes des tribunaux font émerger quelques noms. Sur la période 1910-1930, des assesseurs de statut musulman apparaissent ainsi dans les tribunaux de quatre chefs-lieux de subdivisions de l'est du cercle : Bongouanou, Daoukro, Bocanda, Ouellé, tous liés à la Boucle du cacao. Partout ce ne sont que des assesseurs suppléants ou adjoints recrutés parmi les notables résidant sur place. Plusieurs d'entre eux sont des chefs de villages dioula.

À Bongouanou, il y a 1 assesseur suppléant musulman sur 3 en 1916, Bakari Diabi, « notable demeurant à Bongouanou, en remplacement de Kobura Diabakati, qui a quitté définitivement la subdivision »[135].

À Bocanda, il y a 1 assesseur suppléant sur 4 en 1916, « Mama Touré, "notable" résidant à Bocanda, en remplacement de Ousmane Saranoro, décédé »[136], et 4 assesseurs adjoints musulmans sur 10 en 1924 : « Mama Touré, chef de village bambara », « Oussoumane Saranoro, chef de village bambara », et 2 « notables bambaras », Tiefine Taraoré, et Bilaly Taraoré[137].

Mama Touré, résident à Bocanda depuis au moins huit ans, entame donc un nouveau mandat en 1924.

À Daoukro, il y a 1 assesseur suppléant sur 4, nommé « Mandgou », sans autres précisions, en 1911.

À Ouellé, un « notable » de la ville, Aly Ouattara, est nommé assesseur suppléant en 1911, « en remplacement de Mandjou, infirme »[138]. En 1916, il y a 2 assesseurs suppléants : « Sori Sangaré, notable demeurant à Ouellé, en remplacement de Siriki Cissé qui a quitté définitivement la subdivision », et « Bokari Konaté, notable demeurant à Ouellé, en remplacement de Tapi Kan qui a quitté définitivement la subdivision »[139]. En 1924, à Ouellé, il y a 2 assesseurs adjoints sur 10 : « Bakary Konaté, chef de village dioula bambara » (peut-être le même que le « Bokari Konaté » de 1916), et « Mamadou Sangaré, notable dioula »[140]. En 1931, on trouve encore 2 assesseurs adjoints musulmans sur 10. Ce sont les mêmes qu'en 1924 : « Bakary Konaté, chef de village dioula bambara » et « Mamadou Sangaré, notable dioula »[141].

135. *JOCI*, 1916 : 394 sq.
136. *JOCI*, 1916 : 394 sq.
137. *JOCI*, 1924 : 447-448.
138. *JOCI*, 1911 : 635-636.
139. *JOCI*, 1916 : 394 *sq*.
140. *JOCI*, 1924 : 447-448.
141. *JOCI*, 1931 : 41. « Sangaré » est un nom Peul.

Bakary Konaté est désigné comme chef du village dioula d'Ouellé en 1924 et 1931. Il est peut-être en place au Tribunal de subdivision depuis 1916, si « Bokari Konaté » et « Bakary Konaté » sont une seule et même personne. Quant à « Mamadou Sangaré », il est nommé assesseur adjoint, en 1924 et 1931. Il est éventuellement parent du « Sori Sangaré » de 1916. Ouellé offre ainsi une série complète sur 15 ans avec, comme on vient de l'observer, une double tendance à la mobilité des uns, lesquels doivent être remplacés, et à une grande stabilité chez quelques autres, qui monopolisent la position.

Les proportions de musulmans, en qualité d'assesseurs suppléants, ou adjoints, dans ces tribunaux sont variables, mais assez proches : Bongouanou (1 sur 3, en 1916), Bocanda (1 sur 4 en 1916, 4 sur 10 en 1924), Daoukro (1 sur 4, en 1911), Ouellé (2 sur 10, en 1924). Si l'on admet qu'il y a une certaine correspondance entre le nombre d'assesseurs musulmans et le poids local des communautés dioula, les proportions restent faibles, et cela d'autant plus qu'il s'agit seulement d'assesseurs suppléants, ou adjoints.

Nous n'avons pas d'autres traces d'une présence et d'une activité musulmanes dans ces étapes de la Boucle du cacao. Cette activité devait se limiter à cette époque au passage de quelques karamokos. On retiendra que les principaux foyers musulmans du cercle sont alors ceux de Dimbokro et de Toumodi, eux-mêmes assez incomplets à cet égard. Ce sont Agboville et, surtout, Bouaké qui vont polariser les activités islamiques.

Le cercle de l'Agnéby

Le cercle de l'Agnéby est, on l'a dit, un des héritiers du cercle du Baoulé-Sud, démantelé en 1915. Il tire son nom d'une rivière orientée nord-sud, l'Agnéby, ou Agbo, qui se jette dans la lagune Ébrié, à proximité de Dabou. Ce cercle a récupéré la région de Tiassalé, la pointe méridionale du pays Baoulé. Comme le cercle du N'Zi-Comoé, mais plus au sud, le cercle de l'Agnéby est une création coloniale qui s'étend entre le Comoé et le Bandama, et qui regroupe, de façon artificielle, des régions de traditions différentes. Mais, comme le N'Zi-Comoé, cette création a fini par devenir une réalité administrative.

Le cercle de l'Agnéby comptait, à sa création, trois centres urbains principaux : Agboville, Adzopé et Tiassalé. Il rassemblait des Baoulé à l'ouest (Tiassalé), et des Abbey (Abè, ou Abé), Attié (Akyé) et Bettié à l'est, ethnies Akan « toutes trois fétichistes et nettement hostiles à l'islam », comme l'écrit Marty, qui ne consacre qu'une page et demie de son ouvrage à ce cercle[142].

Ici, comme à Dimbokro, la voie ferrée, dont la gare d'Agboville s'ouvre en 1907, est un facteur essentiel. Pour J.-L. Chaléard, elle « constitue une véritable épine dorsale de l'espace régional […]. Les gares [de l'Agnéby] constituent des centres structurants »[143]. L'économie d'exportation (café, cacao – plus tard hévéa et ananas, et bois) attire une nombreuse main d'œuvre et des candidats à la terre. « Le système suppose à la fois un appel constant à une main d'œuvre salariée allochtone et à des cessions régulières de terres à ces mêmes allochtones »[144]. C'est le processus déjà observé dans le N'Zi-Comoé. Outre le chemin de fer, il faut aussi noter l'importance d'une grande piste Agboville-

142. P. Marty, 1922 : 48.
143. J.-L. Chaléard, 2006 : 93.
144. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 292.

Abengourou, en direction du nord-est, qui fut « l'un des premiers axes de développement de l'agriculture commerciale dans la région, dès les années 1920 »[145].

L'essor de l'économie de plantation en pays Abé n'allait pas de soi. « Les Abé ne comprennent pas, lorsque les Francais arrivent au début du siècle, l'intérêt des cultures arbustives. D'autre part, la pénétration coloniale est marquée par une résistance tenace des Abé, réduite en 1910[146] par une répression sanglante[147] qui ne peut qu'entraîner l'hostilité des autochtones à toute nouveauté diffusée par les Européens. Aussi, jusque vers 1920, les Abé refusent-ils obstinément la culture du cacaoyer que l'on veut leur imposer, allant jusqu'a ébouillanter la nuit les jeunes plants qu'on les contraint de mettre en terre le jour. Mais à partir des années 1920 tout change »[148].

Les transformations de l'ordre social induites par la colonisation, la nécessité de payer l'impôt et l'attraction des produits importés entraînent de nouvelles attitudes. Agboville devient alors un centre névralgique : « le lieu de concentration d'une bonne part de la production du Sud-Est ivoirien, sa gare étant un point de transit obligé pour expédier les produits de l'intérieur vers Abidjan […]. En même temps, la gare constitue un lieu d'expédition proche et facile pour les denrées agricoles commerciales que pourraient produire les Abé »[149].

Le bilan, à la fin des années 1930 et dans l'immédiat après-guerre, est significatif :

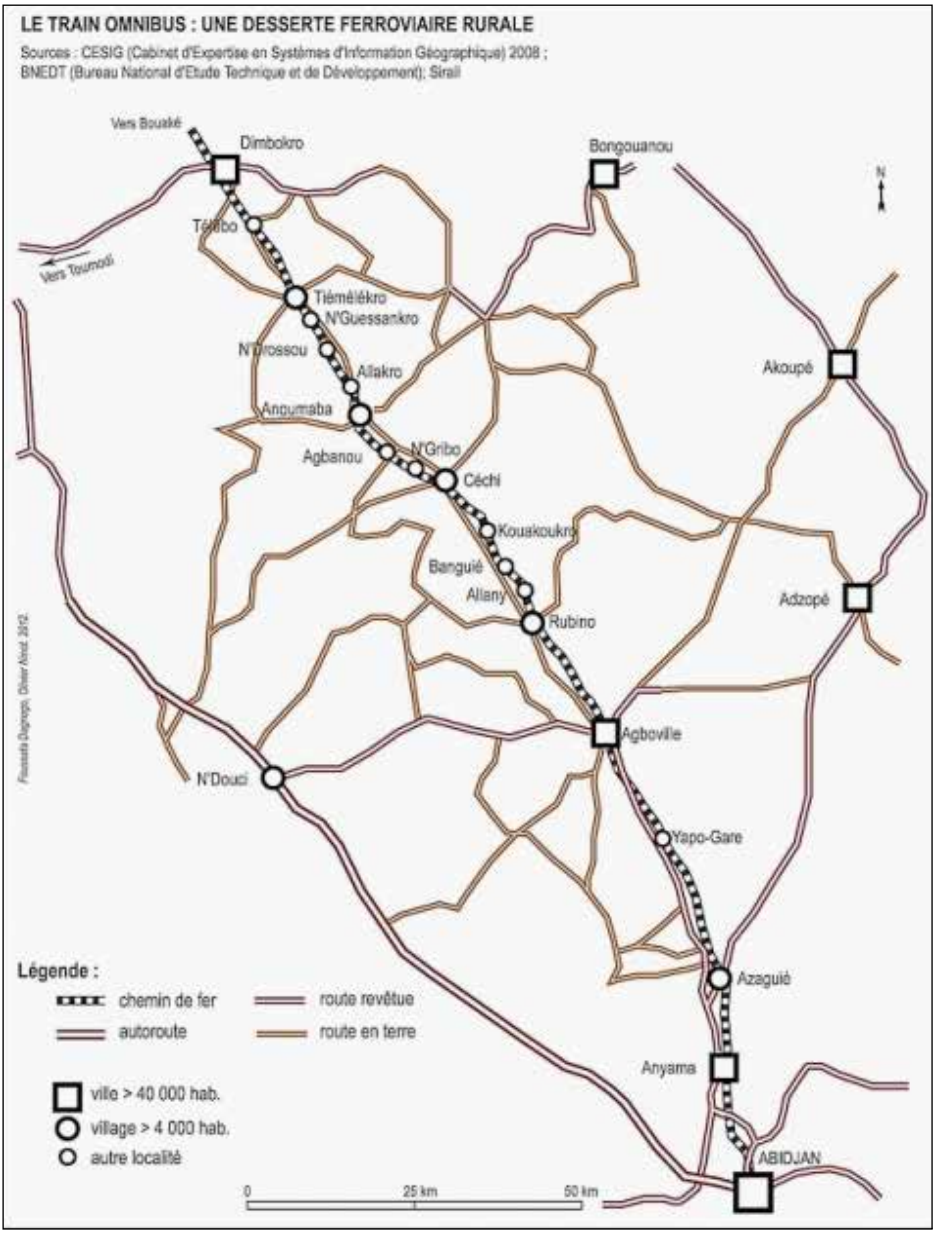
> « … l'essentiel des 40 000 à 50 000 t. de café-cacao récoltées dans les subdivisions d'Agboville et d'Adzopé, et dans le cercle d'Abengourou, la banane d'Agboville et d'Azaguié (plus de 14 000 t en 1939), les produits du palmier (environ 1 000 t. dans les années 1930) et la cola (1 700 t. en 1933) passent par les gares, et particulièrement celle d'Agboville. À toutes ces expéditions s'ajoutent l'arrivée d'animaux du nord et des produits importés du sud nourrissant des flux importants »[150].

Tout converge donc vers Agboville, d'où rayonnent les différentes voies de communication vers l'intérieur du cercle et vers les grands axes.

Les autres gares de l'Agnéby complètent le dispositif : Azaguié (K. 43)[151], à mi-chemin entre Agboville (K. 83) et Abidjan, Yapo-Gare (K. 63), à 20 kilomètres au sud-est d'Agboville, et Rubino (K. 102), à 19 kilomètres au nord-ouest, qui est « un centre d'expédition du café et du cacao vers le sud, mais aussi de cola vers les régions du nord »[152].

145. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 272.
146. La construction du chemin de fer entraîne des réquisitions en hommes et en vivres extrêmement lourdes et des destructions de récoltes. La révolte des Abé se déclenche en 1909 et débouche sur une véritable guerre locale en 1910. Le train et les gares sont attaqués. Un commis de la CFAO est tué et son nom, Rubino, est resté celui de la gare locale située à 25 kilomètres au nord-ouest d'Agboville.
147. « Elle a laissé des traces profondes en pays abé » (J.-L. Chaléard, 2006 : 91).
148. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 276.
149. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 276.
150. J.-L. Chaléard, 2006 : 93.
151. La distance des gares en kilomètres (K.) est calculée par rapport à la gare de départ : Treichville. Abidjan-Plateau est au kilomètre 2.
152. *Ibid*.

Tracé du Chemin de fer (RAN) entre Dimbokro et Abidjan



Gares de Céchi, Rubino, Agboville, Yapo, Azaguié et Anyama. En périphérie, au nord-est : Bongouanou et Adzopé. Anoumaba, foyer hamawi (hamalliste), est proche du chemin de fer, au sud de Dimbokro.

Source : https://echogeo.revues.org/13131. Extrait de :

Foussata Dagnogo, Olivier Ninot et Jean-Louis Chaléard, « Le chemin de fer Abidjan-Niger : la vocation d'une infrastructure en question », EchoGeo, n° 20, avril-juin 2012 : 22 (carte 2).

La région est colatière et attire donc, à ce titre, les commerçants du Nord qui viennent y effectuer collecte et expéditions.

Les mouvements des allochtones suivent ces périodes de croissance. Ils sont venus en grand nombre en se concentrant à proximité du chemin de fer. Chaléard a effectué une comparaison entre deux villages Abé : Adomonkro, situé à 15 kilomètres à l'ouest de la gare de Rubino, et Gboto, situé à une quarantaine de kilomètres au nord-est d'Agboville, sur la route d'Abengourou. C'est la proximité ou l'éloignement du chemin de fer qui fait, montre-t-il, toute la différence : « L'immigration a un caractère beaucoup plus massif à Adomonkro, parce que le village est proche de la gare de Rubino. Les allochtones se sont installés d'abord près de leur lieu de débarquement. Plus loin, comme à Gboto, leur flux a été moins puissant et donc plus facile à contenir […]. À Adomonkro, les Baoulé et les Dioula sont nombreux. Par contre leur présence est réduite à Gboto »[153].

Dans le village d'Adomonkro, Chaléard a relevé les proportions suivantes parmi les habitants (chiffres de 1976)[154] :

Abè : 14,7 %
Baoulé : 42,5 %
Dioula ivoiriens : 6,4 %
Maliens : 6,1 %
Voltaïques : 30,3 %

Bien que ce ne fût pas l'objectif de l'étude, on peut remarquer que les « Nordistes » sont majoritaires (près de 43 %), mais que les Baoulé les suivent de très près. Si l'on essaie d'évaluer le nombre de musulmans dans ce village à partir de ces seuls chiffres, on doit tenir compte du fait que beaucoup de « Voltaïques », souvent Mossi, ne le sont pas et que certains des « Dioula ivoiriens », peuvent être des Sénoufo animistes. Les musulmans sont donc loin de correspondre aux 43 % de « Nordistes ». La majorité des allochtones Baoulé sont, eux, des immigrés récents. Ils ont afflué dans le village à partir des années 1950-1951 et acquis des terres tandis que, les Dioula, déjà arrivés dans la région auparavant, étaient restés, pour leur part, autour de la gare[155]. C'est à partir de 1960 que les Dioula achètent à leur tour et mettent en valeur des terres, mais hors du terroir du village qui est alors saturé[156]. Quant aux Voltaïques, ils ont été mis hors jeu dans le partage foncier.

L'immigration Dioula dans le Sud ne se cantonne donc pas aux centres urbains, mais, comme dans le N'Zi-Comoé, elle pénètre aussi profondément, de façon progressive, le monde rural dans toutes les zones de culture industrielle. Nos moyens d'observation sont évidemment plus performants sur les villes, car c'est là que sont basés les principaux foyers musulmans.

153. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 286.
154. *Ibid*.
155. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 281.
156. *Ibid*.

Agboville

Agboville, sur l'Agbo, où le premier poste colonial a été créé en 1909, est le chef-lieu du nouveau cercle de l'Agnéby. Nous sommes ici en pays Abé (Abbey). Avant la colonisation, celui-ci était relativement peu ouvert sur l'extérieur. Les principales routes du commerce suivaient, en effet, les axes du Comoé et du Bandama et ne le traversaient pas. Portée par le mouvement des affaires, l'agglomération urbaine d'Agboville atteignit 6 000 habitants en 1936. C'était la quatrième ville de la Côte d'Ivoire à cette date[157]. Toutes les maisons de commerce d'Abidjan y avaient une succursale. C'était aussi un centre administratif, chef-lieu de Cercle et de Subdivision.

À partir de 1950, il se produit une évolution qui ressemble à celle de Dimbokro. Le réseau routier va court-circuiter le train. Après le percement du canal de Vridi, le port d'Abidjan est accessible aux camions. Il n'est donc plus nécessaire de rejoindre le wharf de Port-Bouet, ce que seul le rail pouvait faire[158]. À l'ouest, se développe la route Abidjan-Bouaké par Tiassalé et, à l'est, la route qui remonte d'Abidjan vers le nord, par Adzopé, avec un embranchement vers Kotobi et l'est de la « Boucle du cacao », d'un côté, et vers Abengourou, à partir d'Akoupé, de l'autre. Grâce à cette route, la forte production de café et cacao en pays Agni est acheminée directement vers le port d'Abidjan[159]. Agboville perd dès lors une part importante de son rôle de carrefour commercial. Même le développement de la culture de la banane près d'Azaguié et d'Agboville n'inverse pas la tendance : les planteurs préfèrent envoyer directement les fruits au port d'Abidjan par camions[160]. Le déclin de l'exploitation du bois à partir de la fin des années 1950, en raison de la disparition des forêts primaires, ralentit encore l'activité de la gare d'Agboville, dont c'était aussi une des ressources majeures.

L'administrateur Grivot, en 1955, considère qu'Agboville « est essentiellement une agglomération artificielle datant de moins de soixante ans, créée par les Européens sans préexistence d'une agglomération africaine coutumière. Agboville a d'ailleurs gardé ce caractère de ville artificielle en ce sens que la population autochtone, les Abbey, y est en minorité. 84 % des habitants sont de race différente […]. La voie ferrée, construite rapidement par le génie, atteint Agboville dès 1906[161]. En 1909, le poste d'Ery Macouguié[162] est transféré à Agboville […]. Dès l'origine, on y trouve des Sénégalais venus commercer avec les manœuvres utilisés à la construction du chemin de fer, puis peu à peu viennent des Dioula du nord du territoire et du Soudan […]. Agboville est beaucoup plus une cité soudanaise incluse dans la forêt qu'une agglomération de populations forestières. On n'y compte pas moins de 52 races africaines différentes »[163]. Agboville apparaît donc comme un centre urbain récent et composite propice à la venue d'immigrants, notamment « soudanais ».

Rubino, dont nous avons déjà noté la forte présence dioula initiale, et le rôle dans

157. J.-L. Chaléard, 2006 : 93.
158. J.-L. Chaléard, 2006 : 95.
159. *Ibid.*
160. *Ibid.*
161. La gare ouvre en 1907.
162. Ery Macouguié se trouve à 6 kilomètres au sud-est d'Agboville.
163. R. Grivot, 1955 : 84-96.

l'expédition de cola vers le Nord, fait partie, à 19 kilomètres au nord d'Agboville (28 kilomètres par la piste), du même système. Selon Marguerite Dupire, « le premier dioula, Moussa Dramé[164], qui vint s'installer sur les lieux entre 1918 et 1921, était un commerçant de cola, qui devint par la suite chef de la communauté dioula […]. Grâce aux bonnes relations de Moussa Dramé avec les autochtones – il avait épousé une femme abè et parlait fort bien leur langue – ses compatriotes obtinrent sans difficulté des cessions de forêt »[165].

Si l'on continue à suivre la voie ferrée vers le nord, on arrive à Céchi (K. 127), dont la gare est située à 25 kilomètres de Rubino (38 kilomètres par la piste). Céchi possède aussi un dioulakro. On est là à la lisière de la Boucle du cacao.

Que savons-nous des musulmans présents en tant que tels dans le cercle de l'Agnéby au cours des années 1920 et 1930 ? Marty en a rapidement fait le tour. Il note d'abord que, lors du soulèvement des Abé, en 1910, « les musulmans comme les chrétiens en furent les victimes, et les dioula soudanais comme les traitants et coupeurs de bois sénégalais et apolloniens [Nzima] furent égorgés ou blessés aux cris de "À mort les étrangers", au même titre que les Blancs »[166]. Puis il poursuit : « L'islam n'est […] représenté dans ce cercle que par 150 à 200 Dioula soudanais et une demi-douzaine de Sénégalais, établis surtout à Tiassalé ». En ce qui concerne Agboville, « outre quelques commerçants sénégalais et colporteurs soudanais, on remarquait, ces dernières années, un marabout malinké de Kankan, Fodé Mamadou Kaba, interné là à la suite d'intrigues et de désordres dans son pays. Son prestige de pèlerin de La Mecque, sa grande piété, sa science incontestable, son savoir-faire lui valurent la vénération générale : il était, de droit, l'almamy local et l'on commençait à remarquer derrière lui, à la prière, quelques uns de ces oisifs et aventuriers Agni, de toute provenance sylvestre, prétendus travailleurs, qu'on rencontre dans les gares de la voie ferrée. Pour couper court à cette ébauche d'islamisation, Fodé Kaba qui, au surplus, avait eu une attitude parfaitement correcte, a été renvoyé à Conakry »[167]. On note, au passage, le style tranchant de Marty à propos des Agni, qui illustre ses partis pris péjoratifs récurrents à l'égard des populations forestières[168].

Ce passage ne contient, finalement, aucune information sur les musulmans de la ville, en dehors du déporté Fodé Mamadou Kaba. À part lui, Marty ne connaît personne d'autre à Agboville. Rappelons que nous avons trouvé plusieurs des talibés de Fodé Mamadou Kaba également internés à Gagnoa en 1919 (voir au chapitre 17). D'autre part, nous avons noté qu'à Dimbokro, selon Marty lui-même, Ahmadou Daw, un Bobo Dafin venu de Bobo-Dioulasso, enseignant d'une petite école et commerçant, « était sans ouird jusqu'à 1917, date où le marabout Fodé Kaba, de Kankan, interné politique à

164. C'est un nom d'origine Soninké.
165. M. Dupire, 1960 : 83.
166. P. Marty, 1922 : 48.
167. P. Marty, 1922 : 49.
168. Dès le début de son ouvrage, Marty manifeste clairement ses sentiments à l'égard des populations forestières : « Ces peuples [ceux de la « zone sylvestre », dont les "familles" "Agni-Achanti", "Dan-Gouro", "Krou", et les autres] qui représentent plus de la moitié de la population de la Côte d'Ivoire, vivent pour la plupart dans un état d'indépendance, d'anarchie et d'individualisme qui atteint le dernier degré de la sauvagerie. Ce sont de véritables bêtes fauves, qu'il est impossible de faire vivre en villages, si petits qu'ils soient et qui se croient toujours traqués » (1922 : 3). Fidèle à sa propre formation, Marty privilégie, à l'inverse, ceux avec lesquels il est possible de parler arabe, il est vrai relativement peu nombreux dans la colonie.

Agboville, l'a affilié au qadérisme de Saad Bouh »[169]. Cet exilé eut donc un certain rayonnement local et fut un diffuseur de la Qadiriyya jusqu'à son retour en Guinée, mais il n'a pas vraiment fait souche.

Les rapports trimestriels (1923-1931)

Nous en savons un peu plus par les rapports trimestriels du cercle de l'Agnéby qui couvrent la période 1923-1931. Le premier de cette série date du 2e trimestre 1923. L'administrateur constate alors qu'il n'y a aucun musulman fiché dans sa circonscription et qu'il n'y a, par conséquent, aucune personnalité musulmane (« ni marabout, ni almamy ») : « Ce sont de simples pratiquants. Ils sont tous, à de très rares exceptions près, citoyens ou sujets français, originaires, pour la plupart, des colonies d'AOF (Sénégal, Mauritanie, Soudan). Un seul, le nommé Lagui Sako, de Diaguili (Mauritanie), de race sarakolé, a fait, en 1912, le pèlerinage de La Mecque. Les pratiquants […] sont soit d'anciens tirailleurs sénégalais[170] restés dans le pays, après le service, soit des traitants fixés depuis longtemps dans la région et devenus planteurs de cacao »[171]. L'administrateur joint cependant les fiches de renseignements concernant les « chefs des pratiquants » d'Agboville, Tiassalé et Adzopé. Nous traiterons ici celle d'Agboville et les autres plus loin.

À Agboville, le « chef des pratiquants » (« simple chef de la prière à Agboville ») se nomme « Mamadou Bagayogo » et réside là « depuis 1913 ». Il est « né à Dossoni, cercle de Koutiala (Soudan [Mali]) ». Qualifié de « Khadria », il a été « initié par Ibrahima Silla à Sansanding ». Il ne sait « ni lire, ni écrire l'arabe », « connaît très peu de français », et il a « quatre talibés », fils d'étrangers. Il a de « bonnes relations » avec l'administration du cercle. C'est un « traitant sans influence», de « situation ordinaire »[172].

Le rapport du 2e trimestre 1925 indique qu'à Agboville, « deux marabouts instruisent deux ou trois talibés pris dans leurs familles. Marabouts sans grande importance, ni influence, les musulmans étant noyés dans la masse d'une population de fétichistes principalement »[173]. Le rapport est assorti de commentaires personnels : « L'instruction religieuse catholique ou protestante, à condition qu'elle soit dispensée par des Français, me paraît plus favorable que l'islamisme à la propagation de notre civilisation ». On s'étonne cependant de lire que, dans cette ville ou les Dioula sont nombreux, et que Grivot décrit, en 1955, comme une « cité soudanaise », les musulmans auraient été noyés, trente ans plus tôt, dans une « masse fétichiste ». Mais sans doute faut-il distinguer entre le village dioula et le reste de la ville.

169. P. Marty, 1922 : 51-52. Sa'd Buh (Saad Bouh), fils de Muhammad Fadil et frère de Ma al-'Aynin, originaire du Hodh Mauritanien, était membre d'une grande famille religieuse. Il était décédé en 1916. Sa lettre envoyée à son frère dans laquelle il condamnait le jihad (voir Dedoud Ould Abdallah, 1997) fut diffusé largement par les autorités de l'AOF. Comme nous l'avons relevé, les principaux lettrés de Côte d'Ivoire en avaient reçu copie de l'Administration.

170. Rappelons que les « Tirailleurs sénégalais » ne comptaient pas que des Sénégalais.

171. ANCI, X-38-1, Rapport trimestriel, 2e trimestre 1923. Tous les rapports trimestriels cités suivants sont sous les (anciennes) cotes ANCI, X-38-1, 2 et 3. Les fiches de renseignements, elles, sont conservées aux ANS.

172. ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, subdivision et localité d'Agboville, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Bagayogo.

173. ANCI X-38-1, cercle de l'Agnéby, Rapport trimestriel 2e trimestre 1925. Les rapports trimestriels suivants sont classés sous la même cote.

Le rapport du 3e trimestre 1925 ne fait que résumer le précédent. Celui du 4e trimestre 1925 donne quelques noms : « À Agboville seulement, fixés au village dioula, six marabouts, sans influence d'ailleurs, ont quelques « talibés » [au sens d'élèves].

Fodé Sylla : 2 talibés
Mamadou Diako : 6 talibés ;
El-Hadji Sakho : 2 talibés.
Fakaba Saouadé : 6 talibés.
Amadou Sakho : 5 talibés ».

Tous ces noms sont d'origine Soninké. « El-Hadji Sakho » est le « Lagui Sako » nommé dans le rapport du 2e trimestre 1923, celui qui a effectué le pèlerinage à La Mecque en 1912. Mamadou Bagayogo, l'imam de 1923, n'est pas cité.

Le rapport du 3e trimestre 1926 signale « 3 ou 4 talibés d'origine soudanaise confiés au marabout d'Agboville par les Dioulas ». Le rapport du 4e trimestre 1926 énonce des généralités. Dans le rapport du 1er trimestre 1927, il est question de deux marabouts à Agboville sans élèves, dont l'influence « très limitée est […] noyée dans la masse des fétichistes… ». Ces « marabouts » ne sont pas nommés et l'on retrouve, à nouveau, l'image de la masse fétichiste.

Ensuite, les rapports trimestriels sont consacrés essentiellement au séjour de Chérif Hamallah et de ses disciples à Adzopé. Les renseignements donnés à cette occasion sont d'ailleurs brefs. Nous y reviendrons à propos d'Adzopé.

Le rapport du 3e trimestre 1930 signale « une école coranique peu importante au village dioula d'Agboville », qui compterait « 30 élèves ». Cependant, le rapport du 4e trimestre 1930 indique que « l'école musulmane d'Agboville et l'école protestante d'Afféri n'ont pas été réouvertes à la rentrée scolaire ».

Le rapport du 2e trimestre 1931 dénombre, à Agboville, « 7 marabouts », qui ont « 49 élèves » au total. « Les parents des élèves résident à Agboville, sauf deux, dont les parents sont à Abidjan, deux dont la famille réside à Céchi, et un originaire du cercle de Man n'a pas de famille dans le cercle de l'Agnéby ».

Le rapport du 4e trimestre 1931 parle de « 4 écoles coraniques », qui « se partagent 35 élèves ».

Il est difficile d'interpréter ces fluctuations dans les chiffres des élèves et ceux des enseignants. Du moins peut-on y voir une consolidation de l'institution scolaire coranique à Agboville au début des années 1930.

Les membres musulmans des tribunaux

En 1915, le Tribunal de cercle compte 1 assesseur suppléant musulman sur 2, Amadou Diallo, « notable du village dioula d'Agboville »[174].

En 1916, il y a 3 assesseurs suppléants musulmans sur 6 au Tribunal de cercle. La proportion reste donc la même, mais le nombre de suppléants a nettement augmenté.

174. *JOCI*, 1915 : 420.

Ce sont Amadou Diallo, déjà cité, Mustapha Seck et Mamadou Barayoro. L'un des trois, au moins (Seck), est sénégalais. « Mamadou Barayoro » est probablement celui qui est désigné comme le « chef des pratiquants » à Agboville dans une fiche de renseignements de 1923 (voir ci-dessus). Il y était indiqué que « Mamadou Bagayogo » résidait à Agboville depuis 1913[175]. Il n'exerçait sans doute pas encore, en 1916, sa fonction d'imam, mais il était déjà un notable local.

La même année 1916, le Tribunal de subdivision d'Agboville compte 3 assesseurs suppléants musulmans sur 6 : Diadié Camara, Tiéoulé Koné et Souleymane Doumbia[176].

En 1924, le Tribunal du 1er degré (subdivision) d'Agboville compte 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Tiéoulé Koné, désigné comme « notable musulman d'Agboville ». Diadié Camara, « notable musulman d'Agboville », et Mamadou Diallo, « notable musulman d'Adzopé »[177]. Les deux premiers sont les mêmes qu'en 1916.

En 1932, le « Tribunal criminel et tribunal du 2ème degré » (Cercle) compte 1 musulman sur 12, sans autre précision. Il s'agit de Tiéoulé Koné, déjà cité précédemment (en 1916 et 1924, au Tribunal de subdivision), désigné ici comme le « chef du village dioula d'Agboville ».

La même année 1932, le Tribunal du 1er degré (subdivision) d'Agboville compte 2 musulmans sur 12, sans autre précision : Diadié Camara, « notable Agboville, coutume dioula » – déjà cité en 1916 et 1924 dans le même tribunal –, et Tambakalé Taraoré, « notable Agboville »[178].

Ce personnel apparaît relativement stable : c'est le cas de Tiéoulé Koné (nommé au Tribunal de subdivision en 1916 et 1924, puis au Tribunal de cercle en 1932, et de Diadié Camara (nommé de 1916 à 1932 au Tribunal de subdivision). Tiéoulé Koné est devenu, entre temps, le chef du village dioula : c'est ainsi qu'il est, en effet, désigné en 1932. Il apparaît clairement que les chefs du village dioula et les notables dioula ou sénégalais constituent la base naturelle de recrutement pour ces fonctions. Par contre, leur proportion dans ces instances reste faible. La subdivision doit compter avec cette « masse fétichiste » signalée à plusieurs reprises à Agboville et présente, en tous cas, dans l'espace rural.

Les livres en langue arabe

Pour Agboville, nous avons encore un autre indicateur, proprement islamique. Il s'agit des livres en langue arabe signalés par le contrôle des Douanes. Le 5 février 1926, Bingerville a transmis à Dakar « un livre en langue arabe adressé à un nommé Sanassi Camara à Agboville, provenant de la librairie Roudoci Mohammed A. Mourad[179] ». Le 2 mars, Dakar répond qu'il s'agit d'un « Droit musulman » qui peut être remis à son destinataire[180].

175. ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, subdivision et localité d'Agboville, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Bagayogo.
176. *JOCI*, 1916 : 256.
177. *JOCI*, 1924 : 438-439.
178. *JOCI*, 1932 : 400.
179. Roudoci Kaddour Mourad est un libraire-éditeur-imprimeur connu d'Alger, que nous avons déjà longuement présenté au chapitre 16.
180. ANS, 19 G 25, Gouverneur général à Gouverneur de Côte d'Ivoire, 2 mars 1926.

Le 4 août 1928, des livres en langue arabe destinés à Aouli Konaté sont enregistrés. Le 23 septembre 1929, il s'agit d'un paquet adressé à Karamoko Kaba. Enfin, une boutique au nom de Géraldo et Frères reçoit des paquets de livres en langue arabe signalés aux autorités le 23 août et le 23 septembre 1929[181].

Seuls deux destinataires sont donc nommés. Du moins, ces envois de livres, dont un de Droit, témoignent-ils de l'existence d'un lectorat arabisant, et donc d'une activité intellectuelle arabo-islamique dans la cité.

Entretien avec deux témoins : L'imam d'Agboville Baba Touré et Cheïkou Koïta

Nous avons rencontré, en 1969, deux habitants d'Agboville dont les souvenirs peuvent être utilement croisés avec les informations de source coloniale avec lesquels ils s'accordent de façon très précise. Ils nous permettent aussi de dépasser le tout début des années 1930, qui constitue, comme on l'a observé, la limite chronologique de la documentation administrative consultée.

Baba Touré

Baba Touré, l'imam d'Agboville en 1969[182], était né à San[183] vers 1906. Son père, qui s'appelait Boubacar Touré, était venu à Agboville vers 1910. C'était un marabout Songhaï, qui avait eu pour maître Almamy Condé Hawé, marabout de Djenné, lequel lui avait transmis le *wird* qadri. Boubacar Touré est décédé en 1929.

Baba Touré était venu rejoindre son père en 1926 et il lui avait succédé comme enseignant. Il a eu, dit-il, à cette époque, jusqu'à 40 élèves[184]. Pour son enseignement, il ne se servait que du Coran.

Les premiers musulmans

« Les premiers musulmans venus à Agboville étaient les Haoussa et les Soudanais. Ils sont arrivés en 1909 avec le chemin de fer. Les musulmans n'ont pas trop souffert de la guerre des Abé contre les Français. Il y eut quelques Dioula tués, mais on ne se souvient plus de leurs noms. Les Soudanais étaient les plus nombreux. Il y avait aussi des Sénégalais : ils étaient fonctionnaires ou bien ouvriers du chemin de fer. Beaucoup de Toucouleur, en particulier, sont venus à Agboville.

Au début, les Qadri étaient les plus nombreux. Maintenant, ce sont les Tijani. Les relations entre les deux groupes sont bonnes. Ce n'est pas une question de race : chaque race a des Tijani et des Qadiri ».

181. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes.

182. Entretien avec Baba Touré à Agboville-Dioulakro, 1er juin 1969.

183. San est une ville du Mali, entre Mopti, Ségou et Koutiala, au sud du Macina.

184. Le rapport du 3e trimestre 1930 signalait une école coranique de 30 élèves au village dioula d'Agboville, sans préciser le nom du maître.

Les imams d'Agboville

« Le premier fut Mamadou Bagayogho, originaire de Koutiala[185]. Il devint aveugle et mourut vers 1937. En raison de son infirmité, il fallut le remplacer par El-Hadj Mamadou Sakho, Sarakolé et tijani, venu du Sénégal. El-Hadj Mamadou Sakho avait fait le pèlerinage au départ du Sénégal[186]. Il était venu ensuite s'installer en Côte d'Ivoire en 1912. Il mourut en 1932. Le troisième imam fut Batiemokho Sanogo, originaire du village de Diélisso[187] en Haute-Volta. Le quatrième imam s'appelait aussi Mamadou Sakho[188], mais ce n'était pas un parent du précédent. C'était un Dafing de Haute-Volta, un Qadri, qui mourut en 1944. Le cinquième imam fut El-Hadj Mustapha Sylla, un Tijani, qui assuma sa fonction de 1944 à 1957. Il était originaire d'Odienné. Le sixième imam fut Mustapha Diako, un Sarakolé originaire du Mali, un Tijani. Il a exercé la fonction d'imam de 1957 à 1965[189]. Depuis 1965, c'est lui, Baba Touré, qui exerce la fonction, Il a reçu le *wird* tijani, en 1939, d'un Arabe d'Afrique du Nord, un petit-fils de Cheikh Tijani, et originaire de Fès. Baba Touré, pour sa part, ne l'a pas transmis ».

La Première mosquée

« La première mosquée d'Agboville a été construite en 1909. Elle était faite en papeau[190]. On l'a ensuite reconstruite en dur, sur le même emplacement, vers 1942 ».

Ce ne fut donc, pendant longtemps, qu'un abri temporaire.

Céchi et Rubino

Baba Touré connaît les musulmans de Céchi et de Rubino (les deux gares au nord d'Agboville). « Ce sont des gens d'Agboville partis de là pour faire le commerce et pratiquer l'agriculture ». Cela s'accorde bien avec ce qui a été dit, par Chaléard, de l'occupation des terres autour de Rubino, et de l'activité de cette gare.

On notera donc la grande précision de la mémoire de l'imam, une mémoire « cléricale », pourrait-on dire, sur sa famille, sur les premiers musulmans de la

185. Rappelons que Mamadou Baghayogho (ou Bagayogo, Bagayoro) a fait l'objet d'une fiche de renseignements datée du 20 juin 1923, jointe au rapport du 2e trimestre 1923 (voir ci-dessus). Il y était désigné, de même, comme originaire du cercle de Koutiala. C'était aussi l'imam, ou, selon la formule de l'administrateur, le « chef des pratiquants » (ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, subdivision et localité d'Agboville, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de Mamadou Bagayogo).

186. Il y a confirmation du pèlerinage (mais non du point de départ) dans le rapport, déjà cité plus haut, du 2e trimestre 1925 du cercle de l'Agnéby : « Lagui Sakho, de Mauritanie, pèlerin à La Mecque en 1912 », (ANCI X-38-1). Dans le rapport du 4e trimestre 1925, il est désigné comme enseignant avec 2 élèves (loc. cit.).

187. Diélisso est situé à 70 kilomètres environ au sud de Bobo Dioulasso. La frontière ivoirienne est à peu près à la même distance vers le sud.

188. Un « Amadou Sakho » est mentionné dans le rapport du 4e trimestre 1925. C'est un marabout enseignant avec 5 élèves. On ne peut cependant affirmer que ce soit le même.

189. Il y avait un « Mamadou Diako », enseignant, signalé dans le rapport trimestriel du 4e trimestre 1925, sans doute un parent.

190. « Papeau (ou papo, papot) » (français d'Afrique) : panneau en fibre végétale.

cité, sur ses prédécesseurs dans la fonction d'imam, et aussi sur les débuts d'Agboville. Ces informations concordent avec celles des sources écrites déjà citées.

Sur la transmission locale de la Tijaniyya

L'obtention du *wird* tijani par Baba Touré, « en 1939, d'un Arabe d'Afrique du Nord, un petit-fils de Cheikh Tijani, et originaire de Fès », retient, plus particulièrement, l'attention. Il y a là accumulation de références symboliques : un Arabe, un descendant direct du fondateur de la Tijaniyya et la mention de Fès. Baba Touré n'avait pas nommé ce « petit-fils » de Cheikh Tijani. On en est donc réduit à formuler des hypothèses.

La grande tournée, connue et quasi-officielle, d'un « petit-fils » de Cheikh Tijani dans les colonies françaises et britanniques d'Afrique occidentale et centrale, eut lieu dix ans plus tard entre 1948 et 1951. À cette occasion, le Cheikh en tournée délivra de nombreux *wird*, tenant des discours respectueux à l'égard de toutes les autorités en place. « Sidi Ben Amor Et Tidjani », comme les sources françaises de l'époque le désignent, se nommait Sa'id b. 'Umar b. Muhammad al-Kabir b. Bashir b. Muhammad al-Habib b. Ahmad al-Tijani. C'était donc un descendant en ligne directe du fondateur, à la 5e génération. On sait, par ailleurs, qu'il était à Bamako en 1950[191]. L'imam Baba Touré aurait donc pu recevoir le *wird* de ce descendant direct du fondateur de la confrérie à l'occasion de cette tournée, mais dix ans plus tard que la date dont il fait état.

On signalera aussi la présence permanente d'un descendant d'Ahmad al-Tijani à Dakar à partir de 1950. Il s'agit de « Mohammed Mahmoud El-Habib, descendant de Si Ahmed et-Tidjani qui assure la liaison entre les zaouïa du Sénégal et celle du Maroc »[192]. Son fils, 'Abd al-Muttalib, est resté à Dakar. Bakary Sambe indique que, « en 1983, le rapatriement [à Aïn Madhi] de la dépouille de cheikh Mohammed El-Habib, descendant du fondateur de la Tidjaniya, installé au Sénégal depuis 1950, fut un événement marquant en Algérie »[193]. Le lien avec celui-ci paraît moins probable. Dans les deux cas, cette présence de descendants directs d'Ahmad al-Tijani au sud du Sahara est donc postérieure à la Seconde Guerre mondiale.

On mentionnera une dernière hypothèse qui s'accorderait mieux avec la chronologie indiquée par le témoin. Seydou Nourou Tall, le « grand marabout » tijani sénégalais, lié à la zawiya de Tivaouane, réputé être le fils de Nuhu, fils d'al-Hajj 'Umar[194], donc petit-fils du grand Cheikh diffuseur de la Tijaniyya en Afrique de l'Ouest, a fait régulièrement plusieurs tournées en AOF parrainées par l'Administration. On sait ainsi qu'il est passé à Agboville en 1931 et 1933, comme en témoigne à chaque fois l'administrateur du lieu[195].

191. Ce personnage est à Kano et à Zaria en mars 1949. En juillet 1949, il visite Ngaoundéré au nord du Cameroun. Il est présent à Bamako en 1950 où il est présenté comme « petit-fils de cheikh Ahmed al-Tijani ». Amadou Hampaté Ba reçoit de lui, à cette occasion, les pouvoirs de *muqaddam*, le 21 décembre 1950. Sur son nom, sa généalogie et son passage au Nigeria du nord, voir J. O. Hunwick, 1995 : 288. Sur son passage à Ngaoundéré et les tensions qui l'accompagnent, voir J.-C. Froelich, 1954 :70-71. Sur son passage à Bamako et le contact avec Hampaté Ba, voir Louis Brenner, 2000 : 322-323, qui signale le dossier réuni au sujet de sa tournée par l'administration française (CAOM (ANOM), Aix-en-Provence, Affaires politiques, 2258, dossier 5).

192. J.-C. Froehlich, 1962 : 236.

193. B. Sambe, 2010 : 851.

194. Voir Sylvianne Garcia, 1997 : 249.

195. Seydou Nourou Tall a systématiquement conservé les attestations et certificats de bons et loyaux

Le 23 mai 1931, l'administrateur Gabriel Marquay « certifie que M. Seydou Nourou Tall a visité les musulmans en résidence à Agboville ; il a réglé au mieux des intérêts généraux les différends existant entre quelques groupes ; il est, en outre, intervenu utilement pour faire plus sainement comprendre leur devoir fiscal aux nombreux Dioulas qui ont trop facilement tendance à l'esquiver »[196]. Le 2 octobre 1933, nouveau passage, à l'occasion duquel l'administrateur Chalvet vante, lui aussi, le loyalisme du personnage (« son dévouement à la cause française est absolu »). Une grande réunion a été tenue à Agboville, à laquelle assistait Obodji Soboa, le « chef supérieur des Abbeys », de nombreux notables et représentants de « tous les éléments de la population d'Agboville »[197]. Baba Touré a donc certainement rencontré Seydou Nourou Tall lors de ces visites. Il a pu recevoir le *wird* tijani de ce dernier, ou en obtenir le renouvellement.

Il est difficile de conclure. L'intérêt de cette discussion est plutôt d'attirer l'attention sur les liens, inégalement documentés, entre les « familles saintes » de la confrérie Tijaniyya et les fidèles ouest-africains au cœur de la période coloniale. Les réseaux de diffusion de la confrérie passent aussi par elles.

Cheikou Koïta

Cheikou Koïta, le second témoin[198], se présente comme un Malinké né à Agboville en 1910. Il connaît depuis 1933, nous dit-il, El-Hadj Boubacar Sakho (qui nous accompagnait), alors que ce dernier était employé de commerce. Le père de Cheikou Koïta venait du village de Diawara, dans le cercle de Bakel, au Sénégal[199]. Il était arrivé en Côte d'Ivoire en 1908 et s'était d'abord installé à Dimbokro, puis à Bouaké, enfin à Agboville. Il était gérant de la maison de commerce « Couderc ».

Cheikou Koïta est lui-même commerçant et planteur. C'est un Qadri. Il a reçu le *wird* qadri d'El-Hadj Yacouba N'Diaye, dont il a été l'élève à Bassam. Cheikou Koïta indique, lui aussi, qu'il y avait des groupes de Haoussa, et aussi de Zarma, dans la communauté musulmane d'Agboville.

Conclusion

Tous ces indices, même dispersés, témoignent de la présence, à Agboville, d'une communauté musulmane dont les débuts coïncident clairement avec l'arrivée du chemin de fer. Elle s'enracine dans la présence de Dioula, de Sénégalais, mais aussi de ressortissants venus du Nigeria ou du Niger (Haoussa et Zarma). L'influence exercée sur les Abé a été négligeable, du moins sur le plan religieux. Selon l'imam Baba Touré, « quelques Abé seulement se sont convertis à l'islam. Un enfant Abé suit aujourd'hui [1969] l'école coranique. Les premières conversions remontent à 1924 environ ». Comme nous l'avons noté, le chef supérieur des Abé était présent aux conférences de Seydou Nourou Tall, mais c'était là un geste purement politique.

services, dont il voulait ensuite faire un livre. Nous y reviendrons.

196. ANS, 19 G 29.

197. ANS, 19 G 57.

198. Entretien à Agboville-Dioulakro, le 1er juin 1969.

199. Diawara est situé sur la rive gauche du Sénégal, à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Bakel, en pays Soninké.

La situation confrérique à Agboville reflète aussi la variété des origines et des itinéraires. Comme le disait l'imam Baba Touré, en 1969 : « Au début, les Qadiri étaient les plus nombreux. Maintenant, ce sont les Tijani ».

L'influence locale de Fodé Mamadou Kaba, originaire de Kankan, disciple de Saad Bouh, une personnalité qadiri, lors de sa déportation à Agboville dans les années 1910, avait affirmé une présence qadiri locale. Le premier imam, Mamadou Bagayogo, originaire de Koutiala (Soudan/Mali), décédé en 1937, était qualifié de « Khadria » par l'administrateur, en 1923. Le quatrième imam Mamadou Sakho, un Dafing de Haute-Volta (m. 1944), était, lui aussi, qadiri, d'après l'imam Baba Touré.

Par contre, le cinquième imam (de 1944 à 1957), El-Hadj Mustapha Sylla, originaire d'Odienné, était, selon Baba Touré, tijani. Baba Touré lui-même, qadiri par son père, lequel avait reçu le *wird* d'un marabout de Djenné, était donc passé du côté tijani « en 1939 », auprès d'un « petit-fils de Cheikh Tijani ».

Cheikou Koïta, le second témoin, est resté qadiri. Nous présenterons la biographie d'El-Hadj Yacouba Ndiaye, celui qui lui avait transmis le *wird,* au chapitre 24. C'était, en effet, une des grandes figures musulmanes de l'époque dans la région.

Une dernière touche confrérique est apportée par l'allusion à une activité mouride au sortir de la Seconde Guerre mondiale à Agboville. Il est question de « Mourtada M'Backe, dit Mortala M'Backe, fils cadet d'Amadou Bamba [qui] ne possède qu'une influence très limitée au sein de la confrérie mouride […] et qui se consacre surtout à ses cultures ». « En 1946, [il] acquiert une concession en Côte d'Ivoire, à Agboville, où il installe une petite colonie mouride de quelques talibés »[200]. Nous n'avons pas d'autre trace sur cette implantation.

Adzopé

Nous avons noté l'importance de la grande piste Agboville-Abengourou, qui fut l'un des axes de développement de l'agriculture commerciale dans la région, dès les années 1920[201]. Adzopé, qui est situé sur cette route, est l'un de ces carrefours nés dans les régions nouvelles de cultures d'exportation[202]. Ainsi Adzopé, étape sur la route d'Abidjan, réceptionne les marchandises venues de la Boucle du cacao, par Kotobi, et du pays Agni, par Abengourou. Son développement est entièrement lié à cette fonction.

Les rapports trimestriels (1923-1931)

Comme nous l'avons indiqué, l'administrateur du cercle avait joint à son rapport du 2e trimestre 1923[203] les fiches de renseignements concernant les « chefs des pratiquants » d'Agboville, Tiassalé et Adzopé.

200. F. Quesnot, dans M. Chailley, et al., 1962 ; 164-165. Nos remerciements à Cheikh Anta Babou qui a attiré notre attention sur cette référence.
201. J.-L. Chaléard, 1981-1982 : 272.
202. P. Kipré, 1976 :142.
203. ANCI, X-38-1, cercle de l'Agnéby, Rapport trimestriel, 2e trimestre 1923. Les fiches de renseignements figurent, elles, aux ANS.

Le « chef des pratiquants » d'Adzopé, en 1923, se nomme alors Ali Cissé. Il est « né à Savany, canton de Boromo »[204], en Haute-Volta/Burkina. Il est dit de « race dafy » [Dafing]. En ce qui concerne sa « secte » [confrérie], il est qualifié de « partisan de Cheikh Bou Kounta »[205] et il aurait été initié dans cette voie (une branche qadiri) par « le nommé Bakary Dabo qui revenait de Gold Coast ». « Sans fortune, il vit de ses plantations ». C'est un « homme paisible », « sans influence et sans renommée ». Il « ne parle ni n'écrit l'arabe » et il « n'enseigne pas » – autant de constatations qui lui font attribuer par l'administrateur une « valeur intellectuelle nulle ». Sa « valeur morale » est, par contre, déclarée « bonne ». Il « est simplement chef de la prière à Adzopé »[206].

Le rapport du 1er trimestre 1924 abonde dans le même sens : « Le chef de la prière du village dioula [d'Adzopé] se confine simplement dans ses attributions sans faire aucune propagande ». On retrouve une mention fort brève d'Adzopé dans le rapport trimestriel du 1er trimestre 1927 : « À Adzopé existe également […] un marabout musulman originaire du Soudan »[207], sans autre précision, sans qu'on sache s'il s'agit du même.

Le témoignage de l'imam Baba Touré d'Agboville nous en dit un peu plus : « les musulmans sont arrivés à Adzopé à la même époque qu'à Agboville. Bokar Traoré, un Songhaï[208], est imam d'Adzopé depuis 1932 ». Par contre, Baba Touré ignorait le nom de Ali Cissé, qui aurait donc précédé Bokar Traoré.

Le séjour de Cheikh Hamallah

Ensuite, les rapports trimestriels du cercle de l'Agnéby sont consacrés essentiellement au séjour de « Chérif Hamallah » et de ses disciples à Adzopé. Les renseignements donnés à cette occasion sont d'ailleurs brefs :

- 2e trimestre 1930 : « Chérif Hamallah accompagné de Amed Saady [Ahmed/Amadou ould Saady/Saadi], Mamadou Diallo[209], Bilal. Tenue correcte de ces détenus et rien à signaler à ce sujet ».
- 3e trimestre 1930 : « Le Chérif Hamallah et ses suivants sont actuellement très surveillés. Des indigènes, la nuit, ont essayé de communiquer avec lui, et n'ont pu s'échapper que grâce à l'obscurité ».
- 4e trimestre 1930 : « Chérif Hamallah. À part sa correspondance clandestine, qui a motivé le changement d'affectation d'un brigadier-chef et d'un brigadier des

204. Savany, ou Safané, se trouve à une soixantaine de kilomètres de Boromo, une localité à mi-chemin entre Ougadougou et Bobo-Dioulasso.

205. Le cheikh Bou Kounta (v. 1843-1914), fils d'un cheikh originaire de Mauritanie, et qui appartenait à la confrérie Qadiriyya, a fondé dans les années 1880 un centre religieux à Ndiassane, près de Tivaouane, au Sénégal. Ses fils, Bekkaï Kounta, puis Sidi Lamine Kounta, en 1929, lui ont succédé. Voir Ch. Coulon, 1981 : 92-93 ; P. Marty, 1917, t. 1 : 333-364 ; F. Quesnot, 1963 : 171-174, lequel indique que Lamine Kounta « ne manque pas d'envoyer périodiquement ses émissaires en tournée de *ziarra* visiter ses *talibe* installés dans tout l'Ouest africain : Côte d'Ivoire, Soudan, Guinée, Gambie » (p. 173).

206. ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, canton et localité d'Adzopé, fiche de renseignements ouverte le 23 juin 1923 au nom de Ali Cissé.

207. ANCI, X-38-1, cercle de l'Agnéby, Rapports trimestriels du 1er trimestre 1924 et du 1er trimestre 1927.

208. Baba Touré est ,lui-même, de père Songhaï. Traoré, par contre, n'est pas un nom Songhaï.

209. « Ahmed Ould Saadi » figurait, avec « Moussa Diallo », parmi les personnes désignées par l'Administration pour être déportées à Méderdra en décembre 1925 (A. Traoré, 1983 : 130). Ils avaient donc suivi Cheikh Hamallah à Adzopé.

gardes de cercle, il n'a donné aucun ennui, étant d'ailleurs étroitement surveillé ».
- 1er trimestre 1931 : « Chérif Hamallah et ses suivants se tiennent tranquilles ».
- 2e trimestre 1931 : « D'après le chef de subdivision d'Adzopé, le Shériff [*sic*] Hamallah et ses suivants sont calmes : l'humidité de la saison des pluies semble éprouver leur santé et ils sont presque continuellement malades ».
- 4e trimestre 1931 : « Présents à Adzopé : Hamallah Ould Mahamadou Ould Sedina Oumar, dit Chérif Hamallah et sa suite : Billali Traoré, Amadou Ould Saady, Mamadou Diallo. Rien à signaler sur leur conduite car ils sont surveillés de très près »[210].

Qu'il ait fallu muter un brigadier-chef et un brigadier qui avaient laissé passer le courrier clandestin des prisonniers est assez significatif des sympathies qu'avait su s'assurer le Cheikh, y compris parmi les personnels coloniaux, notamment, sans doute, ceux d'origine soudanaise ou sénégalaise.

Rappelons brièvement les antécédents de Cheikh Hamallah et les tribulations de son mouvement qui l'ont amené à Adzopé. D'ascendance maure en ligne paternelle et de mère peule, Cheikh Hamallah, était né vers 1882. Son père s'installa à Nioro. La rencontre de Cheikh Hamallah, alors jeune, à Nioro, avec Cheikh Lakhdar[211], un prédicateur itinérant algérien, fut le point de départ et de cristallisation d'une aventure mystique qui devait avoir de nombreuses conséquences religieuses et politiques. À l'école de Cheikh Lakhdar, Cheikh Hamallah introduisit dans le rituel une variation qui avait été occasionnellement pratiquée au Maghreb sans conséquences particulières (la récitation 11 fois au lieu de 12 de la Perle de perfection, l'une des prières centrales du rituel tijani), mais qui allait devenir, au sud du Sahara, un signe de distinction et d'indépendance par rapport à la Tijaniyya subsaharienne dominée par les héritiers de la famille d'al-Hajj 'Umar. Cheikh Hamallah présenta, en effet, cette réforme comme un retour aux sources et une exigence mystique. Les passions enflammèrent les partisans les plus radicaux des deux camps. Des conflits de tribus maures pour le contrôle des terrains de parcours et des puits s'entremêlèrent avec les débats autour du *wird*. Les membres de la famille 'umarienne, notamment Seydou Nourou Tall, dénoncèrent le perturbateur auprès de l'administration coloniale et plusieurs administrateurs prêtèrent à Chérif Hamallah des visées subversives. Lorsque des conflits tribaux et claniques se développèrent entre partisans du Cheikh et adversaires, notamment à Nioro (1923-1924) et à Kaédi (1929-1930), Cheikh Hamallah, à qui la responsabilité des incidents avait été imputée, fut déporté, d'abord, en 1925, en Mauritanie, à Mederdra, puis, après les évènements de Kaédi (février 1930) où l'on compta une trentaine de morts, éloigné en Côte d'Ivoire, à Adzopé, en pays animiste, dans le but explicite de le couper de son pays d'origine et des régions musulmanes. Cet objectif ne fut pas exactement atteint. Même dans sa situation d'isolement, le Cheikh communiquait avec l'extérieur.

210. ANCI, X-38-2, cercle de l'Agnéby, Rapports trimestriels, 1930-1931.
211. Sur les origines de Cheikh Lakhdar, il convient de lire les nouvelles données rassemblées par Jillali El Adnani après une longue enquête dans les archives de l'ancien Gouvernement général de l'Algérie : J. El Adnani, 2012.

« En dépit des mesures prises pour l'isoler de la population, l'élève de Lakhdar fit de nombreux adeptes dont Banéné Traoré, le chef de la communauté dioula. Lors de notre séjour, ce vieillard nous fit conduire par Birama Traoré sur la place où se trouvait naguère la résidence du Chérif. De ce bâtiment, il ne reste rien […]. Ce local était situé entre le bureau de l'administrateur et le logement du brigadier chef des gardes »[212].

Selon les mêmes sources, Alioune Traoré ajoute que Hamallah « n'était pas autorisé à prendre contact avec la population d'Adzopé. Même lorsqu'il se trouvait devant la porte de sa résidence pour faire ses ablutions, c'était sous la surveillance des gardes de cercle. Personne n'osait s'approcher de la résidence du Cheikh sous peine d'emprisonnement. En effet, des personnes avaient été incarcérées pour avoir salué le Chérif. Soupçonnés d'avoir pris des contacts avec Cheikh Hamahoullah[213], Birama Traoré et Banéné purgèrent une peine de huit jours de détention »[214].

L'auteur poursuit, en reconstituant, d'après ses sources, la chaîne des complicités et des messagers qui permettaient à son courrier de lui parvenir[215]. Hanretta signale aussi les liens établis, vers 1931, entre Cheikh Hamallah, à Adzopé, et son disciple Yacouba Sylla, envoyé pour les mêmes raisons, après l'affaire de février 1930, en résidence surveillée à Sassandra : un des frères de Yacouba Sylla servit de messager à Hamallah durant sa détention, et deux autres de ses parents accompagnèrent Cheikh Hamallah à Nioro lors de sa libération[216].

Chérif Hamallah, homme d'étude et de prières, était plutôt dépassé par les effets conjugués des passions des fidèles des deux camps et par la répression coloniale. Cette répression marqua une pause fin 1935 quand les autorités lui permirent de quitter Adzopé et de retourner à Nioro.

En quittant Adzopé, Cheikh Hamallah fit « une escale d'une semaine » à Agboville, la gare de chemin de fer la plus proche. D. Berté a recueilli quelques informations sur cette escale : « La maison dans laquelle il séjourna a été préservée. Elle est située au quartier Dioulabougou, non loin de la petite mosquée des Haoussa. C'est l'intendant de cette maison qui nous a raconté le séjour de cet hôte illustre : "De retour de la prison d'Adzopé, à la tombée de la nuit, le Cheick a fait une escale à Agboville. Il a été conduit chez le commandant de la zone, afin d'être déclaré. Pour son hébergement, le commandant lui aurait proposé les concessions de trois dignitaires religieux. Il aurait choisi la famille de Moussa Diop, un ressortissant sénégalais, talibé du Cheick Ahmadou Bamba. Au cours de ce séjour, Moussa Diop aurait fait part au Cheick Hamaoullah des difficultés que les habitants éprouvaient à avoir de l'eau. Le puits qui avait été construit en 1936 [*sic*] dans

212. A. Traoré, 1983 : 150.
213. Forme plus développée de son nom en arabe.
214. *Op. cit.* : 151.
215. « Du Soudan et de Mauritanie, les lettres et les colis destinés au Chérif étaient expédiés à Abidjan, à l'adresse de Sidati ould Baba Aïnina, un ressortissant mauritanien […]. De la capitale ivoirienne, le courrier était acheminé à Adzopé par un certain Baïlo Moussa qui le confiait à Dramane, l'infirmier chargé de suivre l'état de santé de Cheikh Hamahoullah. Vers la fin de son séjour, le marabout fut autorisé à envoyer l'un de ses compagnons pour faire des courses en ville. C'était, en l'occurrence, Bilali qui se chargeait de ces emplettes. Sidati ould Baba Aïnina venait souvent le rencontrer au marché d'Adzopé pour lui remettre la correspondance clandestine du Cheikh » (*Op. cit.* : 151-152).
216. S. Hanretta, 2009 : 100.

sa concession n'avait toujours pas d'eau ». Les bénédictions de Cheikh Hamallah furent efficaces « depuis cette date jusqu'à nos jours, ce puits n'a jamais tari […]Moussa Diop aurait demandé à ses enfants de ne pas transformer ni louer cette maison. On peut voir les toilettes, la douche, le salon où le Cheick priait et le lit sur lequel il dormait. Il a également laissé un chapeau, sa peau de prière et un verre »[217]. Un petit réseau d'admirateurs du Cheikh, pas nécessairement d'adeptes, a donc conservé la mémoire de celui qui est célébré comme un saint.

Les disciples de Cheikh Hamallah en Côte d'Ivoire

On ne saurait dire, cependant, que ce séjour de plus de cinq ans à Adzopé ait laissé des traces importantes sur le plan religieux dans la région. L'establishment tijani, fortement représenté par Seydou Nourou Tall dont nous avons rappelé les tournées dans les années 1930 en Côte d'Ivoire, y compris à Adzopé[218], avait plus de poids que ce marabout exilé loin de son milieu d'origine.

Cheikh Hamallah et Yacouba Sylla furent déportés au même moment en Côte d'Ivoire, après les incidents de Kaédi, le premier à Adzopé, le second à Sassandra. L'Administration laissa le second, comme nous l'avons observé, implanter ses affaires à Sassandra, puis à Gagnoa, où il créa une communauté particulière, branche autonome du hamallisme. Elle ne laissa pas, par contre, Cheikh Hamallah s'enraciner à Adzopé. Il n'en avait d'ailleurs sans doute pas l'intention, ni n'était porteur des mêmes projets entrepreneuriaux que Yacouba Sylla. Comme on sait, de nouvelles mesures de déportation conduisirent Cheikh Hamallah successivement en Algérie, puis en France, où il mourut en 1943[219].

Dans les deux cas, ces déportations eurent finalement un impact limité sur les autres musulmans de Côte d'Ivoire, en dehors de cercles restreints de disciples.

À Adzopé, Alioune Traoré indique d'abord que Cheikh Hamallah « fit de nombreux adeptes dont Banéné Traoré, le chef de la communauté dioula »[220], qu'il a lui-même rencontré et qui le fit accompagner par Birama Traoré, un de ses proches, mais il n'ajoute pas d'autres noms. Puis il affirme que le Cheikh « réussit à établir des contacts avec les populations de la région. Il initia de nombreux Ivoiriens et Voltaïques au tijânisme "onze grains". Il éleva certains au rang de *moqaddem*. Parmi ces nouveaux lieutenants du marabout, on cite généralement les noms de Yacouba Konaté (originaire de Ouahigouya), Ladji Tiréra de Bouaké et Sanoussi Diaby de Daloa »[221].

217. D. Berté, 2014 : 139-141. Sur la dernière page figure une photo de la maison d'accueil du Cheikh et du puits miraculeux. Le passage de Cheikh Hamallah à Agboville se situe en décembre 1935. La date de construction du puits, telle qu'elle est indiquée, est donc en contradiction avec cette chronologie.

218. Nous avons la trace d'un passage de Seydou Nourou Tall à Adzopé en 1933. En 1935, le chef de la subdivision de Tiassalé, J. Lanthonie, rédigeant l'attestation de bons et loyaux services après le passage du personnage, écrit : « Je suis heureux du passage à Tiassalé du grand marabout Seydou Nourou Tall, que j'ai bien connu en 1933 à Agboville et à Adzopé, et dont j'avais apprécié les grandes qualités de loyalisme etc. » (ANS, 19 G 57, 5 avril 1935, attestation délivrée à Seydou Nourou Tall).

219. Ses partisans refusèrent ensuite, comme pour al-Hajj 'Umar, de croire à son décès, considérant qu'il s'était occulté dans une sorte de retraite mystique d'où il reviendrait un jour.

220. A. Traoré, 1983 : 150.

221. A. Traoré, 1983 : 152.

À la suite de Daouda Berté, on doit ajouter le nom de « Anzoumana Nimaga, installé à Anoumamba [Anoumaba] », que nous avons présenté plus haut et qui fut un intermédiaire et un disciple géographiquement proche du Cheikh[222].

Reprenons ces noms.

En fait, Sanoussi Diaby, issu d'une lignée de Diaby de Samatiguila, et installé à Daloa (voir chapitre 17), ne semble pas avoir eu de relation directe avec Adzopé. Il eut une révélation après cinq années de retraite qui le portèrent vers Cheikh Hamallah. Il se rendit à Nioro en 1937, après la libération de ce dernier. C'est là qu'il reçut l'initiation de Cheikh Hamallah et fut élevé par lui au rang de *muqaddam*. C'était en présence de Gaoussou Diallo, représentant de la confrérie à Daloa. Il fonda sa première zawiya dans un quartier de Daloa en 1938, qu'il déplaça, en 1941, dans un autre quartier de la ville[223]. Il y avait déjà, dans sa famille, comme nous l'avons remarqué, une tradition d'opposition à l'occupation coloniale : son père, Yacoub Diaby, déjà tijani, avait voulu se rapprocher d'Alfa Hachim (Hashimi), ce neveu d'Al-Hajj 'Umar qui avait choisi très tôt de rejoindre Médine plutôt que de se soumettre à la domination française, mais Yacoub Diaby était arrivé trop tard à Médine car Alfa Hachim était décédé entre temps[224]. Ce membre de la famille 'umarienne, devenu un symbole de refus de la conquête coloniale, avait été hautement suspect aux yeux des autorités françaises, qui craignaient son influence, même à distance. Le ralliement de Sanoussi Diaby à Cheih Hamallah prend donc aussi ses racines dans cette histoire familiale.

Quant à Ladji Tirera, nous renvoyons à sa biographie ci-dessus[225]. Il est d'abord initié, à Anoumaba, au sud de Dimbokro, par son beau-frère Anzoumana Nimaga qui avait fréquenté Cheikh Hamallah à Adzopé entre 1930 et 1935. Nous avons noté plus haut le problème chronologique qui entoure sa nomination comme muqaddam par Cheikh Hamallah, en compagnie de Yacouba Sylla, à Nioro. Cette désignation a pu toutefois se passer ailleurs et autrement. Il crée sa zawiya à Bouaké pendant la même période, jusqu'à la répression qui s'ensuit : son arrestation le 15 août 1941 et une condamnation à deux ans d'internement, suivis d'une déportation à Tabou[226].

Tels sont ces disciples connus en Côte d'Ivoire, dont les liens avec le Cheikh ont emprunté des voies multiples, à partir ou non d'Adzopé. À Adzopé même, il y eut une petite diffusion locale, comme l'a noté Alioune Traoré. Se fondant sur un entretien avec une personne d'Adzopé, sans doute un fidèle de Yacouba Sylla, désigné sous le nom de « BaHodie », et pas autrement identifié, Hanretta parle de l'émergence d'une *zawiya* hamawi autour d'Hamallah à Adzopé : « In a process that deserves closer study, this small town that had housed only a tiny number of Muslim merchants before Hamallah's arrival in 1930, developed an important religious enclave within a year. The zawiya was founded by one of Adzope's merchants together with an immigrant from French Soudan, but was mostly frequented by a large group of Mossi immigrants who had converted and attached

222. D. Berté, 2014 : 48.
223. D. Berté, 2014 : 95-97
224. *Op. cit.* : 95-96.
225. *Op. cit.* : 92-94.
226. *Ibid.*

themselves to the Shaykh. This *zawiya* still operates in its original location, in a neighborhood made up predominantly of Mossi Hamawis »[227]. L'essor de la communauté marchande à Adzopé, lié à la route menant vers Kotobi et Abengourou, avait, d'ailleurs, commencé avant l'arrivée de Cheikh Hamallah. Ces conversions de Mossi recoupent celles des Voltaïques mentionnés par Traoré. Ils auraient constitué le « noyau dur » de cette communauté hamalliste locale. Peut-on parler cependant d'une « importante enclave religieuse » sur place à cette époque ? Il apparaît, du moins, que la présence de Cheikh Hamallah a polarisé un certain mouvement de disciples et de personnes attirées par la figure de cette personnalité mystique en butte à la répression coloniale.

Hanretta a visité Adzopé en 2001. Il a observé la présence de deux zawiya, l'une hamawi, l'autre « yacoubiste », n'ayant entre elles que des rapports distants. La zawiya des fidèles de Yacouba Sylla fut créée dans les années 1950. Ceux-ci se préoccupèrent aussitôt de réhabiliter les lieux de mémoire du séjour de Cheikh Hamallah (son lieu de détention, son jardin, le puits qu'il avait fait creuser), alors que les Hamawi se montraient indifférents à ces formes de commémoration. C'était, pour les « Yacoubistes » une manière de célébrer une histoire doloriste et de se poser en meilleurs et fidèles disciples de Cheikh Hamallah, comme le note Hanretta[228]. La piété des Hamawi, centrée autour de la récitation du rituel tijani à onze grains, n'avait pas besoin de ces rappels matériels et mémoriels.

On retiendra que les musulmans d'Adzopé furent certainement attentifs au sort du prisonnier. Quelques uns de ses membres poussèrent plus loin la sympathie. Il y eut ainsi ces manifestations discrètes de solidarité que l'on perçoit au détour des archives et des témoignages. L'impact le plus important semble avoir été sur les travailleurs Mossi venus notamment par la Boucle du cacao et la route d'Abengourou. Il en est resté cette petite zawiya locale en concurrence avec celle de Yacouba Sylla. Cette influence resta cependant circonscrite.

Cette déportation du Cheikh rappelait enfin aux musulmans du lieu le poids de la répression coloniale lorsque l'on s'écartait de ses règles.

Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1932)

Avant la Première Guerre mondiale, ce sont les Sénégalais qui sont le plus fortement représentés dans cette instance.

En 1911, Samba Si est assesseur suppléant musulman auprès du Tribunal de province (subdivision) d'Adzopé.

En 1914, Samba Ndoye est nommé assesseur titulaire de statut musulman au tribunal de subdivision d'Adzopé, « en remplacement de Samba Diallo dans l'impossibilité d'exercer ses fonctions de juge »[229]. Il y a, d'autre part, un « notable suppléant » musulman, nommé Soma.

En 1916, Samba Ndoye est toujours assesseur titulaire musulman (soit 1 sur 2) au tribunal de subdivision d'Adzopé.

227. S. Hanretta, 2009 : 100, entretien avec BaHodie Sylla, Adzopé, 27 mai 2001.
228. S. Hanretta, 2009 : 248.
229. *JOCI*, 1911 : 469.

En 1924, nous avons déjà noté que parmi les 3 assesseurs musulmans (sur 10) du tribunal du 1er degré (subdivision) d'Agboville, figure Mamadou Diallo, « notable musulman d'Adzopé »[230], sans que l'on sache pourquoi il est alors affecté à une autre subdivision que celle de sa résidence.

En 1925, le Tribunal du 1er degré d'Adzopé compte 2 assesseurs adjoints musulmans sur 12 : Soma Sangaré, « chef des Dioulas », « race dioula » et Ibrahima Taraoré, « notable dioula »[231]. Est-ce, dans le premier cas, le même que le « Soma, notable suppléant » de 1914 ? Ce Soma Sangaré, classé ici comme étant de « race dioula », porte un nom Peul.

En 1932, le tribunal du 1er degré d'Adzopé compte 2 assesseurs musulmans sur 12 : Soma Sangaré, « notable d'Adzopé » et Mamadou Taraoré, également qualifié de « notable d'Adzopé »[232].

De 1925 à 1932, et peut-être en remontant jusqu'à 1914, la personnalité de Soma Sangaré, un moment qualifié de « chef des dioula », s'impose donc par sa continuité dans la fonction.

Toutes ces traces sont minimes. Il n'y a là rien de remarquable. Dans ce carrefour urbain, une communauté dioula et musulmane s'est organisée dans la discrétion. En 1914 et 1916, l'assesseur de statut musulman est titulaire. Dans les années 1920 et 1930, il y a 2 assesseurs musulmans (en position, ou non, d'adjoints) sur 12 en 1925 et en 1932, ce qui donne une idée de la « représentativité », relative, reconnue aux musulmans par l'Administration. C'est, d'ailleurs, la même proportion qu'au Tribunal de subdivision d'Agboville en 1932, une ville où les musulmans pèsent pourtant plus lourd, signe que ces chiffres, tout en étant indirectement représentatifs d'une réalité sociale, doivent être maniés et interprétés avec prudence. Les nominations sont assez largement à la discrétion de l'administrateur local, qui tient compte du profil des notables disponibles et pas seulement d'un calcul tacite de quota.

Tiassalé

Chef-lieu d'un premier cercle du Baoulé en 1893, puis d'un cercle du Baoulé-Sud, Tiassalé a traversé les différentes réorganisations jusqu'à devenir, en 1915, chef-lieu de subdivision dans le cercle de l'Agnéby[233]. Il sera rattaché plus tard au cercle des Lagunes. Ces différentes mutations indiquent qu'il s'agit d'un lieu charnière dans l'économie régionale.

La situation géopolitique dans le Bas Bandama

À la fin du XIXe siècle, les sources françaises parlent volontiers des « États de Tiassalé », désignant ainsi une puissance régionale d'une certaine surface. Le rapport Marchand (1893) décrit la situation politique locale en ces termes :

« La population des États de Tiassalé ne dépasse pas 8 000 habitants répartis dans 8 villages principaux et un grand nombre de petits villages de cultures. Parmi ces villages,

230. *JOCI*, 1924 : 438-439.
231. *JOCI*, 1925 : 160.
232. *JOCI*, 1932 : 400.
233. S. Bamba, 2007 : 84.

Ahuacré, Bouroubourou [Broubrou], Niamwé, Thiassalé et Abouatié s'échelonnent sur les deux rives du fleuve Bandama, la grande voie centrale de communications »[234]. Pour les Baoulé, le comptoir de Grand-Lahou, à l'embouchure du Bandama, est le principal point de contact avec le commerce européen. C'est pourquoi la voie du Bandama, par laquelle s'opère l'approvisionnement en marchandises européennes, revêt pour eux une importance capitale. De petits comptoirs sont ainsi échelonnés, ainsi que des antennes de groupes humains situés plus loin à l'intérieur, qui veulent tous accéder au fleuve et participer à ce trafic intense dans cette zone de forte concentration des échanges[235].

Cependant, nous avons décrit, au chapitre 17, les difficultés de navigation sur le Bandama. Le cours inférieur du fleuve comporte « une série de petits rapides [qui] forme un véritable escalier d'une dizaine de kilomètres » : aux eaux basses, il faut traîner les pirogues, aux eaux hautes, le passage est risqué car le courant est très violent [236].

En venant de Grand-Lahou, un premier point de rupture de charges était à Broubrou, ou à Ahuacré (aujourd'hui disparu), à une soixantaine de kilomètres en amont de l'embouchure, tous les deux avant-postes et dépendances des « États de Tiassalé ». Les bateaux à vapeur ne pouvaient remonter au-delà. Un second point de rupture de charges était à Ahua, dix kilomètres plus au nord. C'était là le point limite pour l'utilisation des pirogues. Le transbordement par porteurs s'imposait donc à cet endroit.

Tiassalé et Ahua, qui est à 15 kilomètres au sud de Tiassalé, constituent nos deux principaux points de repères. L'islam s'y est, en effet, implanté : dans le premier cas, Tiassalé s'est développé comme une étape dioula, et, dans le second, Ahua a été le théâtre de conversions locales.

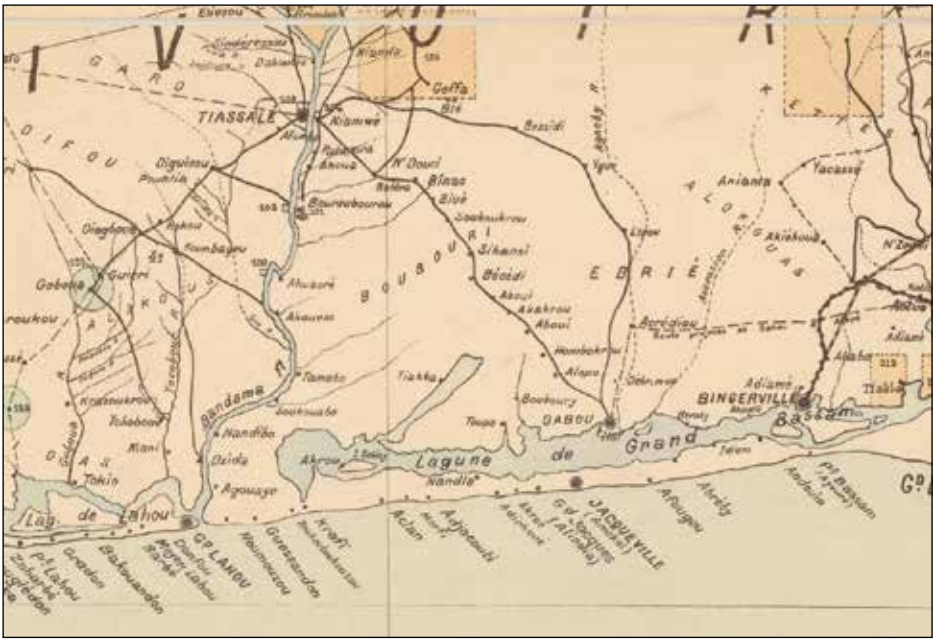
Lorsque, au XVIIIe siècle, les mouvements Baoulé vers le sud mènent à l'occupation du Bas Bandama et à la montée en puissance de Tiassalé, « une querelle éclata au sein du groupe Baoulé Élomoué [Elomoin, ou Elomwe] qui occupait cette zone, dont une fraction dut s'enfuir vers le sud […] puis revint dans la région et fonda Ahoua » [237].

Devenus ainsi concurrents, les Élomoué de Tiassalé et d'Ahua se partagèrent le contrôle du cours inférieur du Bandama, ceux de Tiassalé occupant la rive droite, et ceux d'Ahua, escale obligée, la rive gauche. Cette dernière devint une petite métropole du trafic fluvial sur la rive gauche, avec plusieurs petits comptoirs échelonnés le long du fleuve[238].

Les Français ont considéré Tiassalé comme la porte d'entrée méridionale en pays Baoulé. Des pourparlers se sont engagés en 1889, mais les chefs de la cité ont refusé de se soumettre. La mort de deux commerçants français à Tiassalé[239], en 1891, ouvre la voie à une expédition militaire. Après l'échec d'une première tentative (mai 1891), un traité

234. ANOM (Archives ministérielles, ex-ANSOM), Côte d'Ivoire, IV, 3 b, capitaine Marchand, Rapport de l'expédition de Tiassalé, Grand Bassam, 20 juin 1893.
235. Sur l'histoire des sociétés du bas Bandama, on consultera les travaux de M. S. Bamba, 1978 (thèse de 3e cycle), 1981, 1985 et 1993 (thèse d'État).
236. ANCI, X-30-11. Lettre de Pobéguin, 1893.
237. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké 1962-1964,* 1965, I : 27.
238. ANCI, X-30-11. Lettre de Pobéguin, 1893.
239. T.C. Weiskel, 1980 : 38-39.

Le Bas Bandama, entre Tiassalé et Grand-Lahou (carte française de 1902)



On relève, en descendant le Bandama, les positions de Niamwé, Ahoua, Bouroubourou (ou Broubrou) et Ahuacré. Abidjan, à 30 km à l'ouest de Bingerville, n'existe pas encore. Distance routière actuelle entre Grand-Lahou et Bingerville : environ 180 km.

Source : Bibliothèque nationale de France, extrait de la carte de la Côte d'Ivoire dressée par A. Bourdariat, éditée par Barrère, Paris, 1902. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530299993/f1.zoom.r=cartes%20de%20la%20C%C3%B4te%20d%27Ivoire.langFR

de commerce avec Tiassalé et Niamwé est signé fin 1892[240]. Une nouvelle expédition, aux ambitions plus vastes, est engagée en 1893[241].

Dirigée par le capitaine Marchand, qui sera plus tard célèbre lors de l'affaire de Fachoda (1898), cette expédition a pour objectif de remonter vers le Nord et d'établir un axe commercial entre Tiassalé et Kong. Marchand trouve des alliés à Ahua, qui avait du mal à s'opposer aux manœuvres d'encerclement de Tiassalé. Il s'arrête dans le village, y recueillant des moyens et des renseignements, et il utilise les chemins forestiers qui lui sont indiqués. L'expédition est entièrement rassemblée à Ahua, qui devient, pour quelques jours, le quartier général des troupes françaises[242]. Marchand mène ainsi une campagne éclair qui lui permet d'entrer à Tiassalé, vidée de ses défenseurs, en mai 1893. Un poste français, dirigé par Pobéguin, est créé à Tiassalé. Le capitaine Monteil y fait escale en décembre 1894 mais se retire assez vite devant l'opposition qu'il rencontre dans toute la zone.

Les marchands Nzima sont présents dans le Bas Bandama. Ils ont des relais jusqu'à Tiassalé et entretiennent aussi de bonnes relations avec Ahua. À la fin du XIXe siècle, les Nzima (ou « Apolloniens », comme on les appelle du côté européen) utilisent la trouée du Bandama pour développer leur politique d'expansion et de colonisation commerciales. L'occupation française ne ralentit pas ces échanges. Tiassalé est désormais fréquenté à la fois par les marchands venus du nord (Dioula) et du sud (Nzima et Sénégalais). En d'autres termes, le commerce dioula peut désormais descendre jusqu'à la côte où il entre en concurrence directe avec les réseaux Nzima.

Tiassalé est donc conforté dans son rôle de plaque tournante du commerce, mais le Bandama joue progressivement un rôle moindre. L'organisation d'une voie de communication avec Dabou contribue à diriger vers la lagune Ébrié et Abidjan le gros des marchandises venues du nord. Le cours du Bandama continue à être utilisé, mais la nouvelle route, qui est mise en valeur par les services de la colonie, devient progressivement l'axe principal[243].

Une autre concurrence surgit : celle du chemin de fer. En tournée en 1904, Clozel, qui est arrivé à Tiassalé à partir de Grand-Lahou, décrit ainsi les lieux : « C'est un assez gros village sur la rive droite du Bandama […]. C'est le point où s'arrêtent les caravanes venues du nord et où elles font leurs échanges avec les maisons de commerce européennes. Seulement, les jours de Tiassalé sont maintenant comptés. Dès que notre chemin de fer pénètrera dans le Baoulé en un point qui se trouvera à 100 kilomètres au moins au nord de Tiassalé, c'est à la tête de ligne de la voie ferrée que se transportera tout le commerce que fait actuellement l'escale du fleuve. En amont de Tiassalé se trouvent les rapides qui arrêtent complètement la navigation sur le Bandama »[244]. À 100 kilo-

240. M. Gueye, (1987) 2000 : 153.

241. Sur la pénétration française dans le Bas Bandama et le cas d'Ahua, voir J.-L. Triaud, 1974a, dont nous reprenons ici différents éléments.

242. ANOM (Archives ministérielles, ex-ANSOM), Côte d'Ivoire IV, 3b, capitaine Marchand, rapport de l'expédition de Tiassalé, Grand-Bassam, 20 juin 1893.

243. C'est au milieu des années 1930 que ce nouvel axe trouve son plein essor avec la construction de deux ponts métalliques, celui de Tiassalé en 1934 (le Nzi et le Bandama se croisent pour couler sous ce pont) et celui de l'Agnéby, au dessus du fleuve du même nom, à l'est de Dabou, sur la route d'Abidjan, en 1935.

244. F.-J. Clozel, 1906 : 75-76.

mètres au nord de Tiassalé se trouve précisément Dimbokro, dont la gare est inaugurée le 11 septembre 1910, sans doute un peu plus tard que ne l'imaginait Clozel, tout à l'euphorie du début de la mise en œuvre, fin 1903, de la construction de ce chemin de fer.

Pour un temps, le chemin de fer déplacera effectivement une partie des affaires vers Dimbokro, comme l'avait prédit Clozel, ce qui coûtera aussi à Tiassalé sa position de chef-lieu de cercle, mais l'essor du réseau routier lui redonnera une place, car Tiassalé est situé sur la piste Abidjan-Gagnoa, qui prolonge la route de Dabou, et qui est ouverte au trafic automobile en 1926. D'autre part, sans être directement sur la route Abidjan-Bouaké – ce qui constitue quand même un handicap – Tiassalé n'en est pas moins à huit kilomètres du carrefour de Ndouci, une étape importante sur cette route. Ces différentes transformations des réseaux de communications condamnent désormais le Bas Bandama et Grand-Lahou à un rôle subalterne. Tiassalé, pour sa part, a pu se reconvertir en partie et conserver une position carrefour.

Les commerçants de Tiassalé au début du XXe siècle

En 1902, un commerçant du nom de Mamadou Diallo, écrit au Gouverneur : « j'ai l'honneur de vous adresser la requête suivante. Ancien sergent de milicien [*sic*][245] en Côte d'Ivoire de 1893 à 1696, puis employé de poste et télégraphe, je suis établi comme commerçant depuis le 1er décembre 1901 à Tiassalé où j'ai ma résidence reconnue. Je vais chercher toutes mes marchandises à Grand-Lahou où je les achète aux diverses compagnies. Monsieur le commandant de cercle m'a obligé le 11 septembre à prendre une patente de colporteur de 50 francs […]. Étant établi à Tiassalé dans les mêmes conditions que Dougan[246], Mamadou Mané, Seyni Bour [plutôt N'Dour : voir ci-dessous], etc. qui sont considérés comme commerçants, j'ai l'honneur de vous demander de n'être pas compris dans la catégorie des colporteurs »[247].

Il existe, en effet, deux catégories distinctes de commerçants : ceux qui tiennent boutique en un lieu fixe et les colporteurs. Les patentes sont différentes. Les premiers, à Tiassalé, sont plutôt les Sénégalais, qui constituent l'aristocratie du commerce « indigène » et les seconds, des Soudanais, moins bien considérés par les premiers. Deux ans plus tard, le commandant Betsellère décrit ainsi la répartition des tâches :

> « De nombreuses maisons de commerce indigènes de peu d'importance ont été établies à Tiassalé par des commerçants apolloniens ou sénégalais en général. Ils vendent presque exclusivement du sel, quelques pagnes, du gin et de l'absinthe. Ils achètent, en outre, un peu de caoutchouc. Habitués à vivre de peu, n'ayant pas de frais d'établissement et d'entretien, ces indigènes, malgré le peu d'extension de leur commerce, parviennent à vivre.
> […] Tout le commerce de l'intérieur, du Soudan ou des pays gouros, à Tiassalé se fait par des colporteurs munis d'une patente, qui descendent du caoutchouc

245. La milice, en AOF, est une force supplétive composée d'auxiliaires civils indigènes chargés de tâches locales de police sous les ordres de l'administrateur du lieu, notamment du chef de Subdivision.
246. Principale maison de commerce de Tiassalé, tenue par un originaire de Gold Coast.
247. ANCI, X-38-9. Tiassalé, le 8 décembre 1902, lettre de Mamadou Diallo au Gouverneur de la Côte d'Ivoire.

à Tiassalé, d'où ils remontent des objets destinés à la vente et à l'échange, et en général du sel. Ces colporteurs sont des Soudanais de race bambara, séjournant dans des villages à eux et de population flottante établis à Bouaké, Kodiokofi, Toumodi »[248].

Les patentes différentes constituent l'un des signes de ce partage des tâches et de cette hiérarchie sociale.

Les commerçants-planteurs à Tiassalé

Tiassalé a joué un rôle pionnier dans ce que Pierre Beugré Owo Sero et Yaya d'Alépé appellent « l'émergence des commerçants-planteurs » dans le Grand Sud-Est de la Côte d'Ivoire comme facteur de l'essor de la culture cacaoyère.

« Il faut retenir ici que les habitants anglophones ont été les premiers à investir dans les plantations de cacaoyers. Dès 1904 déjà, un traitant fanti introduit 40 graines de cacao dans la circonscription de Tiassalé bien avant la première campagne d'Angoulvant en 1908 et initie les commerçants sénégalais à cette culture. Les traitants anglophones constituent, dans cette première période, le plus important groupe de planteurs. Cette prédominance s'explique par le fait que la culture du cacaoyer existait déjà dans leur pays d'origine et que la Gold Coast occupait déjà une place de choix sur l'échiquier mondial.

Le grand groupe numérique important est celui des commerçants sénégalais qui sont en même temps planteurs ; ils forment un groupe consistant de par leur nombre et de par leurs investissements dans l'agriculture commerciale. La politique de l'administration coloniale les a conduits à créer massivement des plantations à partir de 1908, devançant ainsi les traitants locaux qui, à cette époque, n'en percevaient pas l'intérêt[249]. Les auteurs notent ensuite qu'à partir de 1912 le groupe anglophone se renforce, tandis que le mouvement s'essouffle du côté sénégalais.

Cette première génération de commerçants-planteurs se met d'abord en place à Tiassalé, puis à Aboisso (1909-1917), et plus tard à Grand-Bassam et dans l'Indénié. Il faudra attendre les années 1920 pour que les commerçants locaux abandonnent leur refus initial et rejoignent le mouvement »[250].

Les auteurs recensent à l'appui les noms et les biens déclarés des « commerçants-planteurs allogènes dans le sud-est de la Côte d'Ivoire entre 1909 et 1917 ». Sur 10 noms, 5 sont à Tiassalé, 3 à Grand-Lahou et 2 à Aboisso. À Tiassalé, il y a 2 originaires de Gold Coast (Morgan Dougan, le Fanti déjà cité, et Mikah) et 3 Sénégalais (Alassane Diouf, William N'Gom et Mamadou Sangaré)[251]. Nous retrouverons plus loin le témoignage d'un fils de William N'Gom.

Les auteurs notent encore que les commerçants-planteurs allogènes de Tiassalé sont à la tête, en 1916, de véritables entreprises agricoles. On connaît la superficie de

248. ANCI, X-34-8, cercle du Baoulé-Sud, rapport du commandant de cercle, Betsellère, 15 mars 1904.
249. P. Beugré Owo Sero et Y. d'Alépé,1992 : 195.
250. *Ibid*.
251. P. Beugré Owo Sero et Y. d'Alépé,1992 : 196. Nous reviendrons plus loin sur la personnalité de Mamadou Sangaré.

leurs exploitations, le nombre de leurs arbres et leur production en tonnes de cacao[252]. À l'exception d'un seul (Micah, originaire de Gold Coast), les Sénégalais viennent en tête par l'importance de leurs exploitations :

Mamadou Sangaré : 25 ha ; 8 930 arbres ; 500 kg.
Micah : 61 ha ; 14 769 arbres ; 6 669 tonnes
Seyni N'Dour : 23 ha ; 2 642 arbres.
William N'Gom : 48 ha ; 35 466 arbres ; 2 tonnes
Alassane Diouf : 29 ha ; 29 018 arbres ; 9,2 tonnes

Viennent ensuite, avec de plus petites superficies, Moussa Sako et James Anoman (le second anglophone).

Les Sénégalais ont acquis, notamment par le nombre d'arbres, une position fortement dominante. William N'Gom est le plus important d'entre eux.

Pour la période suivante, les auteurs notent que « les Dioula, grâce à une immigration massive et grâce à leur dynamisme, submergent les commerçants-planteurs anglophones et sénégalais. Les principaux foyers de plantations commerciales se déplacent, au lendemain de la Première Guerre mondiale, de Tiassalé et d'Aboisso vers l'Indénié, ainsi que dans la subdivision de Bongouanou qui devient la Boucle du Cacao »[253]. C'est ce que nous avons observé pour le cercle du N'Zi-Comoé.

La situation religieuse à Tiassalé

Le commandant Betsellère, cité plus haut, avait ajouté à son rapport un commentaire sur la situation religieuse :

« Parmi les étrangers, les commerçants bambara se disent musulmans, mais leur religion fort simplifiée se borne à reconnaître l'existence de la puissance d'Allah, qu'à de rares exceptions près ils s'abstiennent même de prier ; ils évitent ainsi de se conformer aux préceptes du Coran »[254]. Il est probable que le commandant de cercle porte ici un jugement négatif excessif et empreint de partialité.

Dans un rapport plus précis daté de la même année 1904, par le lieutenant Coudert, figure un décompte des « Bambara » et « Sénégalais » de Tiassalé :

« 15 Bambara. Le chef du village bambara se nomme Dabla.

20 Sénégalais. Le chef des Sénégalais est Seyni N'Dour » [déjà cité et que nous allons retrouver un peu plus loin].

« Deux commerçants indigènes – ajoute-t-il – font de grosses affaires : le Fanti Dougan et le Sénégalais Mamadou Mané. À Tiassalé, le groupe sénégalais est musulman ainsi que beaucoup de dioulas. Une concession a été demandée par eux pour y construire une mosquée ». L'auteur donne, à l'appui, un état numérique des musulmans de la ville, qui n'est qu'une addition des chiffres précédents : « 35 musulmans (Ouolof et Bambara) »[255].

252. P. Beugré Owo Sero et Y. d'Alépé, 1992 : 200. Production à la date du 30 décembre 1916.
253. *Op. cit.*,1992 : 201.
254. ANCI, X-34-8, cercle du Baoulé-Sud, rapport du commandant de cercle, Betsellère, 15 mars 1904.
255. ANCI, X-34-8, rapport du lieutenant Coudert sur le secteur de Tiassalé. 1904.

Sur cette mosquée, on doit à Marty quelques remarques acides. Notant que les seuls musulmans de l'Agnéby consistent en 150 à 200 Dioula soudanais, « et une demi-douzaine de Sénégalais établis surtout à Tiassalé », il ajoutait : « Avant la conquête de la forêt, on avait fondé quelque espoir sur les services qu'ils pouvaient rendre comme guides, agents de pénétration et de renseignements, les colporteurs musulmans dont le sort et les intérêts étaient liés aux nôtres. On leur fit beaucoup de grâces, on encouragea la construction d'une mosquée à Tiassalé, et le gouverneur Clozel contribua aux dépenses pour 250 francs (1904). Cette mosquée, grande bâtisse en briques, couverte de tôles, fermée de persiennes, existe toujours : elle aurait coûté, aux dires des fidèles, 5 000 francs. Elle est peu fréquentée et dans un état de délabrement pitoyable »[256]. La construction de la mosquée de Tiassalé suivit donc de peu la demande signalée par Coudert. Des remarques à peu près semblables ont été faites par Marty sur la construction, également en 1904, de la mosquée de Toumodi, avec un financement de 200 francs accordé par le gouverneur Clozel.

Marty en profite pour régler des comptes, aussi bien avec les colporteurs dioula qu'avec le gouvernement de Clozel, dont la politique de pénétration pacifique fut violemment condamnée par son successeur Angoulvant. Quant à la critique des Dioula, elle se développe sous la plume des administrateurs, comme nous l'avons déjà noté, au sortir de la Première Guerre mondiale. Marty est alors dans l'air du temps.

Il ressort de ces différentes informations l'impression d'une forte implantation sénégalaise à Tiassalé. Marc Simon, qui fut administrateur à Tiassalé de 1907 à 1909, a conservé, dans ses « souvenirs de brousse », le nom des négociants sénégalais de la place : « Amadou Coumba N'Daw ; Ousman Kamara ; Abdoulaye, dit Bastien ; Paté Fall, William N'Gom ; Amadou Touré ; Alassane Diouf ; Séga Diallo ; Amadou Sané »[257]. Ainsi défilent des noms déjà connus, et quelques autres.

Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1924)

Nous allons retrouver certains de ces noms, tout naturellement, dans les listes du Tribunal.

En 1911, le Tribunal de province (subdivision) compte 2 assesseurs suppléants musulmans sur 5 : Aly N'Daou [N'Daw], Alassane Diouf[258]. En 1917, le Tribunal de subdivision compte 2 assesseurs suppléants de statut musulman : Aly N'Daw et Mamadou Daramé[259]. En 1924, le Tribunal du 1er degré (subdivision) compte 3 assesseurs adjoints musulmans sur 10 : Ali N'Daw, « notable sénégalais », Ousman Kamara, « notable sous-sou », Mamadou Sangaré, « notable toucouleur »[260].

Ousman Kamara, Alassane Diouf et Mamadou Sangaré, trois des commerçants-planteurs sénégalais déjà cités, sont donc présents dans ce Tribunal de la subdivision de Tiassalé. Mamadou Sangaré est aussi connu comme destinataire, en 1928, de livres en

256. P. Marty, 1922 : 48-49. La construction particulière de la phrase : « ils…les colporteurs musulmans » est de l'auteur lui-même.
257. M. Simon, 1965 : 55.
258. *JOCI*, 1911 : 12-13.
259. *JOCI*, 1917 : 23.
260. *JOCI*, 1924 : 445.

langue arabe[261]. Aly N'Daw illustre, pour sa part, une belle continuité. Il est nommé assesseur-suppléant en 1911, 1917 et 1924.

La proportion des assesseurs (suppléants seulement) de statut musulman reste cependant modeste. Leur nombre n'atteint pas la moitié du total : 2 sur 5 en 1911, 3 sur 10 en 1924. Du moins sont-ils représentatifs des exploitants sénégalais de la place. Ousman Kamara, originaire de Guinée, est le seul qui peut être qualifié de dioula.

Demande d'ouverture d'une école coranique (1926)

Comme en d'autres lieux, la communauté musulmane s'organise après la Première Guerre mondiale. Une école coranique temporaire apparaît ainsi dans les rapports de l'administrateur en 1922 : « À Tiassalé, un marabout donne par intermittence quelques leçons de lecture à 5 ou 6 jeunes musulmans » (1er trimestre) ; « le marabout coranique signalé dans le précédent rapport comme donnant quelques leçons a cessé en raison du travail des plantations » (2e trimestre)[262].

Mais c'est en 1926 qu'une demande en bonne et due forme est déposée auprès de l'Administration pour l'ouverture d'une école coranique à Tiassalé. Le marabout enseignant, Mamadou Ali Khoreïch, a laissé un souvenir très vif dans la mémoire des musulmans de Basse-Côte. C'était, en effet, pour l'époque, l'un des maîtres les plus réputés de la région.

Mamadou Ali Khoreïch adresse la demande au Gouverneur, le 14 septembre 1926, sous couvert de l'administrateur de la subdivision de Tiassalé. Le courrier transite par l'administrateur du cercle des Lagunes car, entre temps, Tiassalé a encore été transféré, cette fois au cercle des Lagunes.

> « J'ai l'honneur de solliciter de votre haute bienveillance l'autorisation d'installer chez moi une salle d'études pour l'enseignement du Coran et de la théologie arabe aux enfants de musulmans habitants de Tiassalé. Il serait donc nécessaire suivant la loi "coranique" de faire apprendre [à] nos enfants ce recueil de dogmes et de préceptes moraux qui est le fondement de la civilisation musulmane. Je suis natif de Goumbou[263], Soudan français, où je faisais mes études arabes pendant de longues années […]. Votre obéissant serviteur, Mamadou Ali Khoreïch, Étudiant arabe à Tiassalé ».

La lettre est bien tournée en français, avec les formules de rigueur.

Le 24 septembre 1926, Bingerville répond à l'administrateur de Tiassalé, sous la signature de Lapalud, gouverneur : « … Je désire être renseigné d'abord plus amplement sur cet indigène sur lequel je ne possède encore aucune fiche, ni au titre étranger, ni au

261. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 2 mai 1928. Mamadou Sangaré reçoit un paquet de livres en langue arabe provenant de la librairie Roudoci Kaddour, à Alger.

262. ANCI, X-38-4, cercle de l'Agnéby, subdivision de Tiassalé, rapports trimestriels, 1922.

263. Goumbou, village situé au nord-ouest du Mali, à proximité de la frontière de la Mauritanie, est une vieille terre historique Soninké, où les Bambara et les Peul sont également nombreux. On verra plus loin que Kuraishi parlait poular (peul) car il avait une mère Peul. La région de Goumbou est également le berceau historique de la famille de Muhammad Fadil, le fondateur de la Fadiliyya.

titre musulman. Je veux être fixé sur ses origines, son degré d'instruction, son influence, ses relations avec ses anciens professeurs, les matières et les livres qui serviront à son enseignement, enfin la catégorie d'élèves à laquelle il s'adressera (enfants, adolescents, adultes). Et puisqu'une école française existe à Tiassalé, il doit être entendu, et vous vous en assurerez, que les élèves qui recevront l'enseignement religieux ne délaisseront pas l'instruction française ».

C'est un bon exemple des enquêtes de police approfondies auxquelles une demande d'autorisation d'école coranique donnait lieu. Nous ignorons d'ailleurs la réponse officielle finale, absente du dossier, qui fut donnée à cette demande. Un entretien avec un témoin qui a connu cette époque va nous donner la réponse.

Entretiens avec deux témoins : Abdourahmane N'Gom et l'imam d'Ahua, Ali Youssouf Ouattara

Ces deux entretiens ont été menés en 1969.

– Abdourahmane N'Gom

Le premier a eu lieu à Toumodi avec Abdourahmane N'Gom, fils de William[264].

« Mon père, nous dit Abdourahmane N'Gom, s'appelait William Abdoulaye N'Gom. Né à Gorée, il était ébéniste. Il avait quitté le Sénégal en 1897 pour voyager vers le Congo et le Dahomey. Il était entré en Côte d'Ivoire en 1900, en passant par Bassam et Grand-Lahou, avant de venir s'installer à Tiassalé. Il avait le Certificat d'études primaires[265]. C'était donc un lettré en français. Il commerçait entre Grand-Lahou et Tiassalé en utilisant le fleuve Bandama. C'était aussi un planteur. Il mourut à Abidjan en 1931 ». Son fils ne sait pas si son père appartenait à une confrérie. Lui-même n'est membre d'aucune.

Abdourahmane N'Gom, lui-même, est né à Tiassalé en 1906. Il fut élève à l'école primaire française de Tiassalé. Depuis 1927, il exerçait le métier de transporteur qui l'a mené à Toumodi. Lorsqu'il est arrivé à Toumodi pour la première fois, il y avait trouvé « une mosquée en paille ». À Tiassalé, la mosquée existait déjà à sa naissance. Tout le monde y priait. « Au début du [XXe] siècle, Tiassalé était un grand centre d'attraction pour les commerçants. Nombreux étaient les Sénégalais. Il y avait, en outre, « toute une sélection de l'Afrique » : Soudanais, Nigériens, Guinéens, originaires de Gold Coast, etc.

Les Sénégalais, qui étaient tous lettrés, étaient venus exercer leurs métiers ; ils travaillaient comme maçons, chaudronniers, menuisiers, mécaniciens, tailleurs, etc.Ils s'assimilèrent facilement, par mariage notamment, avec le reste de la population.

Il n'existait pas de véritable école coranique à Tiassalé, car l'administration n'avait pas donné l'autorisation nécessaire pour en créer une. Mais tous ceux qui connaissaient

264. Entretien avec Abdourahmane N'Gom, Toumodi, l6 juin 1969, avec l'introduction et la présence d'El-Hadj Boubacar Sakho.

265. Rappelons que le CEP était un diplôme de fin d'études primaires à la fois complet, difficile et reconnu dans le système scolaire français de la IIIe République – à plus forte raison pour un élève africain. Né à Gorée, William N'Gom était probablement un citoyen (français) des « Quatre communes », mais cela n'a pas été précisé.

le Coran et des rudiments de langue arabe éduquaient leurs enfants et ceux des autres. Les Corans étaient alors peu nombreux. On apprenait quelques sourates, et cela suffisait. Mamadou Aliou Koreïchi était l'un d'eux ».

Abdourahmane N'Gom a connu le premier imam de la ville, Mamadou Dramé[266]. Dans l'ordre chronologique, les suivants furent : « vers 1930, Karamoko Sanussi, un Voltaïque, puis Ousmane Magaza, un Malien, puis Ousmane Maïga, un Djerma [un Nigérien], et enfin Mori Fré Savané ».

Nous avons questionné Abdourahmane N'Gom sur les « marabouts » de passage. Il se souvient du passage de Seydou Nourou Tall, dont la première tournée dans la région, dit-il, remonte à 1933. « Le marabout accompagnait le gouverneur Reste et faisait avec lui le tour du pays. Il s'arrêta à cette occasion à Tiassalé. Il donnait de bons conseils pour faire évoluer la population. Il intervenait pour réconcilier les parties dans les cas de désaccords.

Des marabouts passaient souvent dans le pays : des Maures, des Chérifs etc. qui venaient avec l'approbation du Gouvernement général et des autorités locales. Ainsi, vers 1929-1930, Salih Bouya, un marabout de Mauritanie, était arrivé en Côte d'Ivoire en passant par le Sénégal. Avec l'appui de l'administration, il réunissait les musulmans et leur prêchait.

Il y eut aussi les fils de Chérif Younous, marabout tijani de Casamance[267], et ceux d'El-Hadj Malik Sy[268]. Parmi les premiers, Chérif Makki venait souvent dans la région, à Tiassalé, Divo etc. Parmi les seconds, Mansour Sy[269] et Ababacar Sy[270] se rendaient fréquemment à Abidjan. Mansour Sy serait venu en 1932[271].

Ces personnages avaient pour tâche de soutenir l'action de l'administration. Ils rencontraient les talibé de leur confrérie. La plupart étaient d'ailleurs des marabouts tijani.

Au début du [XXe] siècle, le commandement militaire était à Ouossou[272]. C'est là que se tenaient les militaires. Il y avait des tirailleurs sénégalais, mauritaniens, soudanais. Certains ont fait souche dans le pays et se sont mélangés à la population locale ».

266. Nous avons relevé, en 1917, un « Mamadou Daramé » parmi les deux assesseurs-suppléants musulmans du tribunal de subdivision de Tiassalé.

267. Chérif Younous, né vers 1860 à Wara (ancienne capitale du Ouaddaï, Tchad), d'une famille de Chorfa (chérifs) originaires de La Mecque. Venu au Sénégal, où il a créé le village de Banghère, en Casamance, Chérif Younous a pris pour modèle Cheikh Bou Kounta et s'inscrit donc dans une lignée qadiri. Mais il revendique aussi une affiliation tijani reçue d'un marabout de Tombouctou à Niffé (Noupé, Nigeria). Sur ce personnage peu cultivé en arabe et hommes d'affaires et négociant, voir P. Marty, 1917 395-406 (sur l'affiliation tijani : 402) et M. Magassouba, 1985 : 56.

268. Chef de la Maison tijani de Tivaouane (v. 1855-1922), c'est une des grandes figures de l'islam sénégalais. Son installation définitive à Tivaouane a eu lieu vers 1902 (S. Bousbina, 1987 : 181-198 ; F. Quesnot, 1963 : 134).

269. El-Hadj Mansour Sy (1900-1957), troisième fils d'El-Hadj Malik Sy.

270. Ababacar Sy (1885-1957), deuxième fils et successeur d'El-Hadj Malik Sy en qualité de calife général des Tidjanes (1922). Voir F. Quesnot, 1963 : 134-135.

271. Une confirmation de ce passage de Mansour Sy à Abidjan en 1932 figure dans un article de presse consacré à la fête du Mawlid (anniversaire de la naissance du Prophète) à Abidjan : »La fête a eu lieu […] à Abidjan sous la présidence d'Amadou Mansour Sy, fils de l'illustre et sainte mémoire El-Hadj Malic Sy » (*France-Afrique,* journal quotidien d'information (Grand-Bassam, rédacteur en chef : Léon Rouillon), 1re année, n° 4, 17 juillet 1932, p. 2).

272. Village situé à peu près à mi-chemin entre Toumodi et Tiassalé, à une trentaine de kilomètres de l'un et de l'autre.

Ce témoignage confirme et enrichit sur plusieurs points les données contenues dans les sources administratives.

Lorsqu'Abdourahmane N'Gom dit que Mamadou Daramé fut le premier imam de la ville, et cela avant 1930, cette affirmation est confirmée par une fiche de renseignements transmise par le cercle de l'Agnéby en 1923 :

« Mamadou Daramé, chef des pratiquants musulmans de Tiassalé, où il réside depuis 1904. Né à Maka (cercle du Sine-Saloum, Sénégal), vers 1870. Race : Ouolof – Tidjani : initié par son père Bakary Dramé ». Il n'a pas effectué le pèlerinage. Sa famille est à Maka. Il est planteur de cacao. On considère qu'il n'a « pas d'influence ». Son attitude à l'égard des autorités est jugée bonne. Il « parle et écrit l'arabe », ne connaît pas le français. Il ne se déplace pas (« presqu'aveugle »). Sa « valeur morale » est jugée « bonne ». Il n'y a rien à craindre de lui. « Il est simple chef de la prière à Tiassalé »[273].

Il y avait un assesseur suppléant du même nom au Tribunal de subdivision, en 1917, sans que l'on soit certain qu'il s'agisse du même.

Ce qu'Abdourahmane N'Gom rapporte ensuite du passage de Seydou Nourou Tall peut également être vérifié par les sources administratives. Seydou Nourou Tall a effectué des tournées en Côte d'Ivoire en 1931, 1933 et 1934. Nous avons vu qu'il était passé à Agboville en 1931 et 1933. De même, l'allusion au gouverneur Reste est corroborée par les mêmes sources. Faisant le compte rendu de ses visites dans la colonie en 1934, le gouverneur Reste écrit : « Le grand Marabout Seydou Nourou Tall, de retour en Côte d'Ivoire, m'a accompagné au cours de sa dernière tournée à travers la colonie etc. »[274]. Sur le rôle de conciliateur du « Grand Marabout », nous disposons précisément d'un exemple à Tiassalé. En 1935, le chef de la subdivision de Tiassalé, J. Lanthonie, rédigeant l'attestation de bons et loyaux services après le passage du personnage, écrit :

« Je suis heureux du passage à Tiassalé du grand marabout Seydou Nourou Tall, que j'ai bien connu en 1933 à Agboville et à Adzopé, et dont j'avais apprécié les grandes qualités de loyalisme. Ce matin, en présence de toute la population indigène de Tiassalé, ce grand ami de la France a prêché les meilleurs conseils de travail etc. Après la palabre qu'il a tenue ce matin, Seydou Nourou Tall a réconcilié les deux almamy de Tiassalé, Moriféré Savané et Ibrahima Dialy [Diaby ?], qui vivaient en mauvaise intelligence. À cette occasion, je n'ai pu qu'admirer la grande autorité qu'il possède »[275]. Nous trouvons donc la confirmation du nom de l'imam Moriféré Savané et l'allusion à un conflit qui, lui, n'était pas mentionnné.

Enfin, l'allusion au poste militaire d'Ouossou, un des points d'appui de l'occupation en pays Baoulé, et aux unions qui s'ensuivaient entre tirailleurs et femmes du pays, rappelle un incident dramatique qui remonta jusqu'à la presse parisienne en 1909 : l'affaire Seck, du nom de ce tirailleur sénégalais, Ali Seck, venu en Côte d'Ivoire où il participa aux opérations militaires en pays Gouro et Baoulé à partir de 1889. « Dans le pays

273. ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, canton et localité de Tiassalé, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Mamadou Daramé par le cercle de l'Agnéby.

274. ANS, 19 G 57, Attestation délivrée à Seydou Nourou Tall par le gouverneur Reste, Bingerville, 22 novembre 1934.

275. ANS, 19 G 57, Attestation délivrée à Seydou Nourou Tall par le chef de la subdivision de Tiassalé, J. Lanthonie, 5 avril 1935.

baoulé, Seck tint garnison à Ouossou …et se lia d'amitié avec la population. Cette dernière lui proposa, en 1902, Assingbin en mariage, nièce d'un chef influent, Aguié Kouassi. Par ce mariage, le Sénégalais transcenda son identité étrangère et commença à s'insérer dans la société baoulé. Le tirailleur se retira peu après de l'armée et s'installa à Toumodi comme colporteur […] Père d'un enfant en 1904, le marchand reprit ses va-et-vient en direction de Lahou : il écoulait les marchandises dans les villages de Toumodi »[276]. En 1909, l'épouse Baoulé quitta le domicile conjugal et retourna dans sa famille à Ouossou. Avait-elle trompé son mari, qu'elle accusait de ne plus subvenir aux besoins du ménage ? Des palabres commencèrent à Ouossou entre Seck, la famille Baoulé et le chef du poste français. Craignant d'être débouté, Seck, pris d'une folie meurtrière, tua l'infidèle à coups de couteau. Isolées et démunies en cette période de conquête mal assurée, et s'agissant de la fille d'un chef local, les autorités françaises durent livrer l'assassin aux Baoulé qui le massacrèrent[277]. Il y eut nombre de situations beaucoup plus ordinaires où les tirailleurs se marièrent, firent souche dans le pays et s'y installèrent sans attirer l'attention de l'Administration, ni créer une crise de cette ampleur[278].

On retrouve là les vieilles méfiances des Baoulé à l'égard des étrangers. Comme le remarque Fabio Viti, « il est certain qu'il y a depuis longtemps, au Baoulé, une question dyula, qui ne correspond pas forcément à la question dyula vue par les Français. Pour les Baoulé, Dyula et Sénoufo sont confondus dans la même catégorie des *kanga,* terme synonyme d'esclave (*akwa*), devenu simplement un hétéronyme attribué aux étrangers du Nord, réserve principale de captifs (et par suite de manœuvres immigrés). Cette question Dyula se retrouve de manière dramatique dans les épisodes fréquents d'agression envers les Dyula (et les Nzema) en correspondance des révoltes qui ont marqué la pénétration coloniale, notamment entre 1899 et 1911. Ces représailles confirment le caractère récent et strictement lié à la colonisation de la présence à l'intérieur du territoire baoulé (et non plus seulement à ses marges) de traitants dyula, nzema et sénégalais (anciens tirailleurs démobilisés comme Ali Seck) »[279].

– Ali Youssouf Ouattara

Le second entretien a eu lieu avec l'imam d'Ahua, Ali Youssouf Ouattara, de passage à Abidjan, au domicile d'El-Hadj Boubacar Sakho[280]. Nous retiendrons ici ce qui concerne Tiassalé.

276. D. Gary-Tounkara, 2008a : 51.

277. *Op. cit.* : 51-55. L'auteur a utilisé le rapport des archives : ANCI, 2 DD 236, « Affaire d'Ouossou relative au massacre de l'ancien tirailleur Ali Seck, assassin de sa femme », 1909, et les souvenirs de l'administrateur alors en poste (Marc Simon, 1965 : 109-114).

278. Nous avons déjà relevé, au chapitre 17, une liste de conventions de mariage « entre indigènes », passées entre huit « tirailleurs sénégalais » (en fait des Soudanais/Maliens), en garnison à Issia, en 1914, et huit femmes, sans doute Bété, non nommées. Sur les unions entre maris Dioula et épouses Baoulé et les problèmes qu'elles posent au regard des normes des deux groupes, voir l'analyse de J.-P. Chauveau, à propos de l'agglomération minière de Kokumbo (à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Toumodi ([1972] 1979 : 183-187).

279. Communication personnelle de Fabio Viti, juin 2012. Voir les cas signalés dans F. Viti, 2004 : 132-138 et 2012.

280. Entretien avec Ali Youssouf Ouattara. Abidjan, Treichville, 31 mai 1969.

Ali Youssouf Ouattara déclare être né en 1908. Tiassalé était, dit-il, un grand centre de commerce, « au début, la mosquée de Tiassalé servait surtout aux Sénégalais, notamment aux Wolof qui, depuis, ont quitté la ville. On comptait aussi des Dioula de toutes origines. Cette mosquée existait déjà à sa naissance (1908). Le premier imam, un Sénégalais, s'appelait Mody Dramé[281]. Le second fut Mallam Ousmane, un Haoussa. Les Haoussa n'étaient pas nombreux à Tiassalé, mais, parmi les musulmans, Mallam Ousmane était le plus instruit. L'imam actuel [1969], le troisième dans l'ordre chronologique, se nomme Mory Fré Sy. Son père était un Peul venu s'installer à Odienné. Mory Fré Sy est très vieux et se fait assister par un adjoint. Il connaît bien l'arabe.

Mody Dramé enseignait le Coran aux enfants. À la même époque, un autre maître d'école coranique vivait à Tiassalé, Mohammadou Aliou Koreïchi. La population l'avait plusieurs fois pressenti pour être imam, mais il avait toujours refusé. On ne sait pas comment Koreïchi était venu en Côte d'Ivoire, sinon qu'il était arrivé par Assinie et Aboisso.

Il faisait réciter le Coran, mais comme il ne parlait que le poular et l'arabe, il ne pouvait l'expliquer à ses élèves de langue baoulé ou dioula. Le Coran était donc appris par cœur sans explication ni traduction ». Ali Youssouf Ouattara indique encore qu'il a passé neuf ans dans cette école, à l'issue desquels il connaissait bien le Coran. Il apprit alors l'arabe auprès de Mori Fré Sy, puis revint auprès de Koreichi pour écouter ses commentaires du Coran. Koreichi quitta Tiassalé en 1939 pour le Soudan [Mali] où il mourut peu de temps après[282].

Commentaire :

On aura remarqué que la séquence des imams n'est pas très différente de celle donnée par Abdourahmane N'Gom. Mody Dramé, le premier, correspond au nom de Mamadou Dramé (mody, modi, étant un titre qui désigne un « marabout » en langue mandé). Il semble, d'autre part, que l'imam d'Ahua ait, ensuite, sauté les noms de Karamoko Sanussi, le Voltaïque et d'Ousmane Magaza, le Malien. Quant à Ousmane Maïga, un Djerma selon Abdourahmane N'Gom, il devient Mallam Ousmane, un Haoussa, selon Ali Youssouf Ouattara. Il est vrai que la confusion entre Zarma (Djerma) et Haoussa est fréquente en Côte d'Ivoire : nous l'avons observée à Marabadiassa. Enfin le nom du dernier de la liste, « Moriféré Savané »selon le chef de la Subdivision de Tiassalé, Lanthonie, en 1935 et « Mori Fré Savané », selon Abdourahmane N'Gom en 1969 est confirmé car « Mori Fré Sy » est un nom équivalent. Nous avons déjà observé ce cas à Odienné[283].

Sur le lieu d'origine de Khoreïch/Koreichi, Ali Youssouf Ouattara, qui l'a eu comme maître rapporte qu'il était né à « "Dili", où avait vécu un grand saint de l'islam, Abdoul Souadou Kane ». Dilly est effectivement à quelques kilomètres de Goumbou dont Koreïchi, dans sa lettre au gouverneur, en 1926, déclarait lui-même être originaire. Cette origine n'est d'ailleurs pas indifférente. D'après Marty (*Études sur l'Islam et les tribus du*

281. Dramé, ou Daramé, est un nom d'origine Soninké.

282. El-Hadj Boubacar Sakho a eu aussi Koreïshi pour maître pendant deux ans, mais de façon irrégulière car il travaillait alors dans une boutique française.

283. « La famille Savané (appelée Sy ou Saadé – par déformation linguistique – dans les régions de Mankono et Séguéla) est chargée d'assurer la fonction de l'imamat dans cette ville [Odienné] ». Issouf Binaté, communication personnelle, 17 février 2012.

Soudan), les « Qoreïchi » étaient une grande famille de Goumbou, que la tradition faisait venir d'Orient et qui auraient islamisé la ville. Marty note que l'almamy et cadi de Goumbou est alors un « Qoreïchi ». Goumbou est, d'autre part, une ville où les habitants parlent l'arabe hassaniyya. C'est un foyer actif d'études, où élèves et étudiants venaient de loin pour s'instruire[284].

« Mohamed Abdoulaye Souad » est connu de Marty qui en fait une brève mention[285]. B. Soares, qui a rencontré un de ses arrière-petits-fils, à Dilly, en 1994, en parle plus longuement. Mohammad Abdoulaye Souad était le petit-fils d'un Futanke originaire de Matam qui avait rejoint *le jihad* de Sekou Amadou, établi des liens étroits avec les dirigeants de la Dina du Macina et pris le *wird* qadiri auprès des Kunta à Tombouctou. En raison de sa réputation de savoir et de sainteté, il fut considéré comme un rival par Amadou Amadou (troisième *amir al-mu'minin* de la Dina du Macina). Lorsque ce dernier arriva au pouvoir en 1853, Mohammad Abdoulaye Souad quitta la région et mourut au Bakunu. Tous les descendants de cette famille, les Kane-Diallo, rassemblés à Dilly sont réputés avoir hérité de lui une forte *baraka,* qui fait de la cité un *wuro waliyaabe* (« la ville des saints », en peul). Cette famille Kane-Diallo détient et transmet aussi un titre de *khalifa* dans la tariqa qadiriyya[286]. Tel était le milieu dont le maître de Tiassalé était issu. C'est aussi là, sans doute, qu'il retourna à la fin de sa vie.

Ainsi les mémoires entrecroisées des témoins, conjuguées avec les indications des archives et les autres informations disponibles, aident-elles à faire ressurgir la trace de certains acteurs. Sans avoir été imam, ce Khoreïch/Koreïchi/Qureïchi a été un personnage important dans la vie de la communauté musulmane de la cité dans les années 1920 et 1930, et son rayonnement dépasse Tiassalé. Nous allons retrouver son influence, notamment, à Ahua. El-Hadj Boubacar Sakho le compte au nombre des « quatre saints de la Côte d'Ivoire »[287].

Ahua. « conversions miraculeuses » dans un village baoulé

Ahua mérite un traitement particulier, car c'est un des rares lieux, avec les Agba d'Aoussoukro, où un groupe de Baoulé s'est converti à l'islam à cette époque, et cela, probablement, avant la Première Guerre mondiale[288]. Comme l'écrit Sekou Bamba, « l'islam est parvenu dans le sud forestier ivoirien, et le Bas Bandama en particulier, par deux voies : les voies commerciales du nord et par la côte grâce aux agents commerciaux des comptoirs et des collaborateurs de l'administration coloniale. Contrairement aux différentes formes du christianisme, l'islam a atteint faiblement les populations autochtones. La conversion massive du village elomoin d'Ahua (Awia) en 1912-14 est une exception dans l'histoire des peuples de la région »[289].

284. P. Marty, 1920, t. 4 : 113-114 et 119.
285. P. Marty, 1920, t. 4 : 89.
286. Voir B. Soares, 1996 : 145-146.
287. Entretien avec El-Hadj Boubacar Sakho, Abidjan, Treichville, mars 1969.
288. Nous avons commencé à signaler et analyser ce cas (J.-L. Triaud, 1969 : 410-420 ; 1974a).
289. S. Bamba, 2007 : 92.

La conversion d'une partie du village d'Ahua à l'islam se situe dans un contexte régional que nous avons déjà présenté. Nous ne reviendrons pas sur les tensions anciennes de ce village avec Tiassalé, ni sur sa place stratégique sur le Bas Bandama, non plus que sur l'aide apportée aux troupes de Marchand contre Tiassalé en 1893. Point de rupture de charges obligé pour les marchands, sa position sur un axe du commerce entre Grand-Lahou et Tiassalé explique sa proximité avec le monde des marchands, Nzima d'abord, implantés dans la région de longue date, et Dioula ensuite, venus à la faveur de la conquête française. C'est donc une localité naturellement « extravertie », tournée vers l'extérieur.

Tout cela illustre une situation particulière, mais qui ne prédispose pas nécessairement à une conversion à l'islam. Le christianisme aurait pu tout aussi bien en bénéficier et c'est d'ailleurs ce qui s'est passé pour l'autre partie de la population du village, puisque le christianisme semble bien avoir été le premier à s'implanter à Ahua. Le cadre historique et sociologique encadre donc ce phénomène de conversion à l'islam, mais ne suffit pas à l'expliquer.

Si nous cherchons maintenant à connaître les circonstances concrètes de cette conversion, dont nous n'avons pas trouvé trace dans les archives coloniales, nous sommes confrontés à des récits évolutifs, à des strates successives, qui en rendent l'accès plus ardu. Un récit local s'est constitué qui emprunte au mode de la tradition orale, avec des variantes qui correspondent, de la part des transmetteurs, à leurs perceptions du moment.

Les récits et leurs variantes

Voici, dans l'ordre chronologique de réception, les récits que nous avons pu réunir sur l'évènement.

Les témoignages de l'imam d'Ahua (1969 et 1972)

Nous avons rencontré une première fois l'imam d'Ahua[290], Ali Youssouf Ouattara, à Abidjan en mai1969[291], entretien que nous avons déjà cité à propos de Tiassalé et que nous reprenons à propos d'Ahua. Ce qui suit est tiré de cet entretien. C'est à cette occasion que nous avons découvert ce phénomène de conversions dans ce village Baoulé.

L'imam a évoqué ces conversions en relation avec l'histoire de sa propre famille. Son père s'appelait N'Dri et sa mère Amenan. N'Dri, qui était Baoulé, s'est converti à l'islam en 1912. Il a alors adopté le nom personnel de Youssouf et le nom de famille de Ouattara. Ce dernier lui plaisait, et c'est pourquoi il l'a pris. Pour manifester sa foi, Youssouf a refusé, en 1927-28, dit-il, l'héritage d'un oncle païen. C'était pourtant une forte somme. Youssouf, qui fut chef du village pendant 37 ans, est mort en 1952.

« Les deux premières personnes converties à l'islam, à Ahua, furent, dit-il, deux Baoulé, deux frères : So Yao, l'aîné, et So Komenan, le cadet. Le premier prit le nom d'Adama et le second celui d'Ibrahima. C'étaient deux jeunes hommes entre 20 et 30 ans, frères de même père et même mère. Leur père s'appelait So. Ils faisaient le commerce du poisson fumé entre Grand-Lahou et Tiassalé. À Grand-Lahou, ils avaient noué une amitié avec un marabout originaire de Kong dont on n'a pas conservé le nom. Quand ils se rendaient à Grand-Lahou, ils logeaient chez ce marabout.

290. Le nom du village est prononcé « Ahüa, ou Ahuia », « Awia ». Il figure le plus souvent, dans les textes et sur les cartes, sous la forme « Ahua ».

291. Entretien au domicile d'El-Hadj Boubacar Sakho. Abidjan-Treichville, 31 mai 1969.

Un jour qu'ils étaient de retour au village, ils dirent à leurs cousins : convertissez-vous. Et c'est ainsi que N'dri s'est déplacé de Ahua à Tiassalé pour se convertir auprès de Karamoko Sanussi, un Dafing[292].

La cérémonie de la conversion n'a pas duré plus d'une journée. Le marabout a enseigné à N'Dri l'existence de Dieu. Puis, comme pour une naissance, il y a eu ablution et don d'un nom : Issouf ou Youssouf. Le nouveau converti a récité la profession de foi et, pour le purifier, on lui a rasé les cheveux. Le nom d'Issouf a été choisi en fonction du jour de la cérémonie. Tous les membres de la famille, sans exception, se sont alors convertis. C'était en 1912 ».

L'imam indique encore que la première religion monothéiste implantée à Ahua fut le catholicisme. « Un nommé John Faye, originaire de Gambie, servait de catéchiste à la communauté catholique. Le village était coupé en deux : les catholiques d'une part, les animistes de l'autre.

En 1912, les catholiques sont restés catholiques et ce sont les animistes qui, dans leur majorité, ont embrassé l'islam. Entre ces nouveaux musulmans et les catholiques, il y avait d'étroits liens de parenté, dont on continue à se souvenir, notamment à l'occasion de funérailles[293].

Un petit chemin établit une nette séparation entre les deux communautés. Ce sont les catholiques qui représentent aujourd'hui [1969] le groupe le plus nombreux. Quand les Blancs sont arrivés dans le pays, le chef du village d'Ahua était le père d'Amenan (mère de l'imam). Les enfants de ce chef sont devenus catholiques, mais la chefferie a continué à être transmise selon la loi coutumière [matrilinéaire]. Ainsi Youssouf, musulman, fut chef du village pendant 37 ans[294]. Et après Youssouf, c'est un de ses cousins catholique, le chef actuel [1969], qui a pris la succession.

Dès 1912, les musulmans d'Ahua ont fait une petite mosquée, mais la véritable mosquée date de 1935. Au moment de la conversion à l'islam, il n'y avait pas de marabout au village. Il n'y avait pas d'imam : celui qui connaissait le plus de versets servait d'imam. C'est lui, Ali Ouattara, qui est vraiment devenu le premier imam d'Ahua. Il occupe cette fonction depuis 28 ans [soit depuis l'année 1941 ?]. Jamais il n'y a eu d'imam étranger au village.

Les enfants de musulmans d'Ahua furent envoyés à Tiassalé auprès d'un marabout nommé Mohammadou Aliou Koreïchi – un Peul, précise l'imam [nous retrouvons là

292. Il s'agit vraisemblablement du « Karamoko Sanussi, voltaïque" » qu'Abdourahmane N'Gom place dans la liste des imams de Tiassalé, et dont il situe la date d'entrée en fonctions vers 1930 (son nom est, par contre, omis dans la liste donnée par l'imam d'Ahua). Comme nous le verrons plus loin, Karamoko Sanusi, ou Sinassi, était, avant 1930, le second de l'imam de Tiassalé en charge, Modi Dramé, dont il fut le successeur.

293. Il y a des mariages entre les deux groupes, précise l'imam, qui énonce un certain nombre de difficultés : « les catholiques veulent bien donner leurs filles aux musulmans à condition qu'elles restent catholiques. Et quand elles restent effectivement catholiques, les maris musulmans les répudient et divorcent. Les musulmans, eux, ne donnent jamais leurs filles en mariage aux catholiques ». En effet, ajoute l'imam, « les catholiques croient que Dieu est trois, alors que, eux, musulmans croient en un seul Dieu ».

294. Cela voudrait dire que Youssouf, père de l'imam, aurait été un neveu utérin du père d'Amenan, et donc un cousin germain de cette dernière.

cette figure majeure de Tiassalé]. Les enfants sont revenus ensuite instruits dans le Coran. Il était, lui Ali, l'un d'entre eux. Koreïchi emmenait les enfants se faire circoncire à Lahou. Il passait par Ahua mais il n'y séjournait pas ».

Le plus vieux musulman d'Ahua [en 1969] est Abdoulaye Fofana, un Tijani, âgé d'environ 80 ans. Il s'est converti à l'islam comme les autres en 1912. L'imam ne sait pas qui lui a transmis le *wird* tijani. Ali Youssouf Ouattara, pour sa part, est qadiri. Koreïchi, en effet, appartenait à la Qadiriyya et c'est lui qui lui a transmis le *wird* qadiri. Youssouf/N'Dri, son père, était également qadiri.

Quant aux deux frères convertis, il ignore s'ils avaient pris un *wird.* Aujourd'hui, les jeunes prient mais « n'ont pris aucun chapelet ».

Un second entretien eut lieu le même jour avec l'imam Ali Youssouf Ouattara. L'imam souhaitait préciser plusieurs points.

– Sur la situation géographique du village :

« Les pétrolettes qui remontaient le Bandama faisaient halte à Ahua, où étaient débarqués passagers et provisions. Au retour, ces pétrolettes ne s'arrêtaient pas à Ahua car elles traînaient des billes de bois. D'autres bateaux y faisaient escale ».

– À propos des catholiques :

« Comme tous les Blancs étaient catholiques, y compris le commandant, c'était une bonne chose d'être catholiques comme eux ».

Les musulmans à Ahua : précisions chiffrées

« En 1912, deux familles se sont converties à l'islam. Cela faisait environ 15 personnes[295]. Aujourd'hui [1969], on compte environ 50 musulmans à Ahua (les Dioula étant mis à part). Ce sont tous des planteurs ».

– Les Dioula :

« Il n'y a pas eu de musulmans étrangers venus s'installer de façon fixe à Ahua. Tous les musulmans d'Ahua sont donc des Baoulé. Mais des Dioula viennent travailler comme manœuvres pour un ou deux ans. C'est quelque chose d'assez ancien. Les Dioula sont venus dans le pays avec les Blancs. Ce sont des musulmans, originaires du nord de la Côte d'Ivoire ou de Haute-Volta [Burkina]. Ils vont à la prière à la mosquée ».

Sur la question de savoir pourquoi des Baoulé ont embrassé l'islam dans ce village, l'imam n'a pas eu de réponse. Il y voit la « main de Dieu ».

Si nous résumons les deux entretiens avec l'imam dAhua, en 1969, deux frères commerçants hébergés à Grand-Lahou chez « un marabout originaire de Kong » pour leurs affaires se sont convertis et ont appelé leurs proches à les suivre. Ils sont allés à Tiassalé pour matérialiser la conversion. Ce passage à l'islam, en 1912, serait, en ce cas, le fruit d'un contact commercial et amical avec un marabout Dioula (anonyme), qui était leur *diatigi* (hôte).

295. L'imam ne paraît pas tout à fait sûr de ce chiffre.

Une forte revendication d'autochtonie est aussi exprimée : pas d'imam étranger au village, ni d'implantion Dioula permanente. L'islam, à Ahua, est une affaire de Baoulé. La conversion à l'islam de Youssouf, le père de l'imam, ne l'a pas empêché, d'autre part, de devenir chef du village lorsque son tour fut venu.

Il y eut un troisième entretien avec l'imam El-Hadj Ali Youssouf Ouattara[296]. Nous nous sommes rendu, en effet, à Ahua en 1972 et nous avons eu un entretien en public avec lui[297], en présence, notamment, de Malik, un vieux musulman du village, et de deux autres habitants, dont un catholique. M. Gaston Toh, instituteur à Ahua, a bien voulu traduire à notre intention, avec la participation de M. Sékou Bamba, originaire de Tiassalé, alors étudiant en licence d'Histoire à l'université d'Abidjan.

La version ainsi recueillie trois ans plus tard fait surgir de nouveaux éléments qui auraient donc été tus lors des premiers entretiens.

« Il y avait à Ahua deux frères, So Yao, l'aîné, qui *était chef du village*, et So Komenan. Un marabout de Kong, *nommé Salia, était passé à Ahua* et avait séjourné chez So Yao.

Plus tard, So Yao fut emprisonné[298]. So Komenan s'était adressé à ce marabout, *qui était parti à Grand-Lahou*, en lui demandant d'user de sa puissance pour faire libérer son frère. Celui-ci fut effectivement libéré et So Komenan, attribuant cette libération au marabout, se convertit à l'islam. Il déclara à son frère que c'était le marabout qui détenait la vérité et qu'il fallait adopter sa religion. So Yao se convertit à son tour en prenant le nom d'Adama tandis que son cadet prenait celui d'Ibrahima ».

Une nouvelle dimension de l'histoire est ainsi « dévoilée » : la conversion n'est plus le résultat d'échanges marchands, mais elle prend la forme d'un service « maraboutique », d'une démonstration de « puissance », d'une victoire remportée, qui plus est, sur le pouvoir colonial : Salia a libéré So Yao, qui se révèle alors être le chef de village, des griffes de l'Administration. Pour expliquer le surgissement de ces nouveaux éléments, nous écrivions, dans notre article de 1974 : « Que la puissance de l'islam ait "délivré" le chef du village de son emprisonnement par les Français, voilà la chose qu'il était difficile de révéler – à un Français – au premier abord »[299]. L'argument reste acceptable. Mais il n'est pas exceptionnel, de toutes manières, qu'une personne détentrice de connaissances ne dévoile certaines informations qu'après plusieurs entretiens. Nous en savons désormais davantage grâce à cette nouvelle version, et pourtant de nouvelles zones d'ombre surgissent : les causes de l'emprisonnement de So Yao, le chef du village, ne sont pas indiquées.

Puisque ce second récit a été fait en public, nous dirons qu'il correspond à un consensus d'un certain nombre de personnes du village à ce moment. Mais la construction d'un récit autour de cette affaire n'est pas terminée.

296. Il avait accompli le pèlerinage entre temps, en 1972 et était donc devenu Hajji.
297. L'entretien a eu lieu, à Ahua, le 8 juin 1972.
298. Dans un rapport mensuel du poste de Tiassalé, en 1904, nous avons trouvé mention d'une condamnation du chef du village d'Ahua, Kofi N'Dri, à une amende de 200 francs (ANCI, X-9-194, cercle du Baoulé). Était-ce déjà un indice d'indocilité dans ce village du point de vue des autorités coloniales ?
299. J.-L. Triaud, 1974 : 326.

Une version écrite : « Document annexe. Histoire de l'islamisation d'Ahua » (vers 1983).

Marie Miran a bien voulu, en effet, nous communiquer un nouveau document, datant de 1983, et recueilli par ses soins[300]. Il s'agit d'un texte dactylographié de deux pages que nous reproduisons ici intégralement.

> « Le pouvoir colonial aussi arbitraire comme nous le savons allait jeter en prison, en 1914, à Toumodi, le nommé Soh Yao, originaire à [*sic*] Ahua, qui, semble-t-il, tentait de faire l'incorporation pour la guerre mondiale. Après quelques jours de détention à la prison de Toumodi, il fut transféré à la prison de Grand-Lahou. Son frère Soh Komenan, malgré la grande consternation qui s'est abattue sur lui, tenta par tous les moyens à obtenir la libération de son frère, mais en vain. Il ne désarma pas pour autant. Un jour, le courageux Soh Komenan apporta de la nourriture à son frère à la prison de Grand-Lahou quand il fut informé de la présence d'un marabout, nommé Kramo Sakia[301], originaire de Kong. Capable de bien comme du mal.
>
> C'est avec la mort dans l'âme que Soh Komenan alla se jeter au pied de ce génie pour le supplier de l'aider à libérer son frère. Ce dernier le rassura en ce terme : "Retournez chez vous. Dans trois jours, rendez vous à la prison où on vous remettra votre frère". Soh Komenan alla à la maison et attendait dans l'anxiété ce jour "miraculeux". Heureuse coïncidence ou force de la magie du marabout : en tous cas, les faits étaient là. Soh recouvra la liberté.
>
> Émerveillé par la puissance du marabout, Soh Komenan décida inconditionnement [*sic*] d'embrasser la religion de ce dernier, c'est-à-dire l'islam. Le lendemain, il obtint avec joie la bénédiction du "grand" Kramoh Sakia. Ainsi fut converti à l'islam Soh Komenan qui s'appellera désormais Brahima Bakayoko. Comme vous l'entrevoyez, c'est le départ de la conversion d'une population jusque là enclin[e] à l'animisme.
>
> Dès son retour à Ahua, son village natal, avec son frère "interné", Brahima Bakayoko (Soh Komenan) ne manqua pas de faire ressortir à ses compatriotes le pouvoir surnaturel incon[te]stable de l'islam, et du miracle que ce dernier peut produire devant n'importe quelle situation. Il sut le faire avec une si grande dextérité que nombreux sont ses compatriotes qui n'hésitèrent pas à apostasier l'animisme et à se donner à cœur joie à la religion du Mahomed [*sic*].
>
> Ainsi c'est dans une euphorie générale, avec l'espoir que la nouvelle religion leur apportera le bonheur, que les grands "dignitaires du village", précisément

300. « Je vous envoie un petit document sur l'histoire d'Ahua qui pourrait vous intéresser. Je l'ai retrouvé dans mes photocopies d'archives du Ministère ivoirien de l'Intérieur, dossier "Communauté musulmane du Sud" (CMS). À l'occasion de l'implantation d'une section de la CMS à Ahua, un rappel a été fait de l'histoire de l'islamisation de la ville, donnant lieu à ce texte placé en annexe du CR de l'assemblée de l'association qui a eu lieu le 5 juin 1983 » (Marie Miran, mail du 15 décembre 2008).

301. Kramo est un diminutif de Karamoko. Dans la version précédente comme dans les suivantes, il est question de Salia, et non de Sakia, variation typographique probable.

du quartier "Ouandjé", en l'occurrence, Amani Agrosoi, N'dri Yedé, Eppla Kacou, N'dri Sreman… se rendre [*sic*] à Tiassalé chez Kramoh Sinassi, l'imam de Tiassalé à l'époque, pour obtenir leur conversion et leur bénédiction. Après leur conversion, on leur attribua ou ils choisirent des noms musulmans. Ainsi s'appelleront-ils désormais : Aka Tanoh, Ali Keita.
Ce dernier d'ailleurs (Ali Keita) fut le premier imam de la petite communauté musulmane qui venait de naître. Ceci grâce à son intelligence et sa grande faculté d'assimilation du Coran mais, après un court moment d'exercice spirituel, il sera remplacé par Abdoulaye Fofana (Eppla Kacou), ceci pour la simple raison qu'il était de petite taille et célibataire.
La conversion des femmes et de ceux qui n'ont pas pu effectuer le déplacement se fera progressivement. Quant aux enfants, ils seront désormais, sans exception, envoyés à l'école coranique à Tiassalé. C'est d'ailleurs cette prestigieuse école qui fournira le 3e et actuel imam d'Ahua, le vieux Ali Ouattara (Yosso Koffi)

Par Anassa Malick
Professeur licencié d'Histoire
Au Lycée III de Daloa »
Cachet de la Communauté Musulmane du sud, le Président.

Le document n'est pas daté. D'après l'information donnée par Marie Miran, il a dû être préparé en 1983.

S'agissant d'un texte destiné aux autorités et non à un usage académique, l'auteur n'a pas donné ses sources. Elles proviennent assurément du village, dont il est lui-même originaire. Sa mention des doubles noms des convertis indique notamment une bonne connaissance de ses habitants. Il n'y a pas de contradiction avec les récits recueillis en 1969 et 1972, seulement des inflexions différentes et plusieurs informations nouvelles, tandis que certaines données fournies en 1969 et 1972 ne trouvent pas ici leur place. De nouvelles péripéties apparaissent aussi dans le récit, telle cette histoire de recrutement militaire qui n'est pas claire (So Yao voulait-il s'engager, ou non ?), à Toumodi (soit l'apparition un nouveau lieu dans cette histoire, cette fois en direction du nord).

Ce texte de 1983 ne parle que des musulmans du village. L'imam Ouattara, en 1969, avait bien précisé la présence des catholiques et la séparation du village en deux quartiers, ajoutant, dans son propos de 1972 : « Il y a eu des résistances de la part de certains ». Ici, l'intention est apologétique et il est plutôt question de l'« euphorie générale » qui entoure la conversion du quartier.

En 1969, l'imam Ouattara parlait de deux familles converties et évaluait le total, pour 1912, à quinze personnes – non compris les enfants. Ici, l'auteur du texte de 1983 donne, pour sa part, six noms de « dignitaires » du quartier Ouandjé – le quartier des musulmans. Il y ajoute la mention des noms d'origine et des noms de convertis de ces nouveaux musulmans. On découvre ainsi le nom Baoulé de l'imam Ouattara, qu'il ne nous avait pas lui-même indiqué. Nous verrons plus loin que les villageois hésitent, en fait, à son propos, entre ce nom et un autre.

Ce texte de 1983 ignore le personnage de Youssouf Ouattara, le père de l'imam Ouattara. Du moins cite-t-il bien un N'Dri (le nom Baoulé de Youssouf) parmi les

convertis. Il nomme aussi le nom des deux premiers imams d'Ahua (Ali Keita et Abdoulaye Fofana), que l'imam Ouattara avait, lui, omis, se présentant, ce qui n'est cependant pas tout à fait contradictoire, comme le premier imam digne de ce nom.

Enfin, on remarquera que la date de l'événement de la conversion a changé : c'est maintenant 1914, au lieu de 1912.

Les émissions de Radio El Bayane consacrées à Ahua (30 janvier, 6, 13 et 20 février 2008)

Nous devons encore à l'obligeance de Marie Miran un autre document. Il s'agit de l'enregistrement audio de quatre émissions consacrées à Ahua, qui ont été diffusées par la station de radio Al Bayane, une radio islamique d'Abidjan[302]. Ces quatre émissions, enregistrées dans la mosquée d'Ahua, ont été diffusées les 30 janvier, 6, 13 et 20 février 2008 dans le cadre d'une série intitulée « Itinéraires. L'islam dans nos localités ».

Elles présentent, sous forme d'entretiens avec plusieurs natifs du village, les origines du village d'Ahua et l'histoire de la conversion. Il s'agit de faire découvrir aux auditeurs une histoire étonnante et, en même temps, d'aider les responsables de la communauté musulmane locale à se faire connaître, à sortir d'un certain enclavement ou oubli, dont on verra l'imam se plaindre dans la quatrième émission. C'est aussi l'occasion d'un appel à la solidarité pour réhabiliter la mosquée d'Ahua en mauvais état.

Les propos sont tenus en baoulé et traduits en français par M. Anassa Malick, celui là même qui est l'auteur du récit dactylographié de 1983[303]. Nous avons effectué une transcription abrégée de ces entretiens, en retenant plus particulièrement ce qui constitue la trame du récit de conversion. Aussi souvent que possible, nous avons repris les expressions utilisées par le traducteur.

Émission n° 1, 30 janvier 2008

Deux personnes sont présentes à l'antenne : l'imam Tanoh Komenan Bakari et le doyen Yosso Louboué Alassane, chef des musulmans du quartier Ouandjé, le quartier musulman d'Ahua. L'entretien se déroule dans la mosquée d'Ahua. Le présentateur indique que le village d'Ahua compte 2 500 habitants, dont 65 % de musulmans.

Après les récitations, prières et bénédictions par l'imam, le doyen parle de l'histoire du village.

« Nous sommes venus du Ghana [il s'agit de la migration Baoulé]. Nous étions à Tiassalé. Il y a eu des problèmes entre nous, et nous sommes venus ici. Il y avait deux "quartiers" : Tiassalé et Ahua. Il y a eu des problèmes et nous avons quitté. C'était la guerre.

Nos ancêtres se sont installés sans problème à Ahua. Il n'y avait personne ici avant. Il n'y avait pas non plus de villages à côté. C'est plus tard que des villages sont venus s'installer. Ils étaient des animistes, des féticheurs. Ils avaient confiance en la force de leur religion animiste ». Le Doyen insiste sur la puissance des cultes animistes.

« Notre patriarche So Yao était un grand féticheur. Son fétiche était puissant. Ce

302. 95.7 FM. La Radio islamique Al Bayane a été créée par le COSIM (Conseil supérieur des imams), lié au Conseil National islamique (CNI), le 11 novembre 2001.

303. Il est devenu, entre temps, inspecteur général de l'Enseignement à San Pedro, et il rappelle, à l'antenne, qu'il a une formation d'historien-géographe.

dernier lui répondait quand il s'adressait à lui. Il était craint en même temps. Il y a eu "la délation". Les gens sont allés rapporter au Gouverneur qu'il tuait les autres avec son fétiche. Arrêté, So Yao a été déporté à Bassam. Son frère, So Komenan, est descendu à Grand-Lahou pour aller, de là, à Bassam ».

Émission n°2, 6 février 2008

Après les prières, l'imam Tanoh Komenan Bakari prend la parole.

« Nous avons hérité de nos parents l'islamisation du village. Nous pouvons en parler. Notre islamisation est un don de Dieu pour ce village. C'est le seul des 60 villages de la région de Tiassalé à être devenu musulman. Remercions Dieu de nous avoir donné cette religion qui date de 1905. Beaucoup nous traitent de convertis à l'islam [donc de néophytes]. Mais nous, nous nous pratiquons depuis 1905. Nous remercions Dieu pour ce don précieux. Nous avons nos imams, nos muezzins. Nous sommes ancrés dedans depuis 1905. Nous savons ce qu'est la religion musulmane. On ne peut pas nous blaguer [se moquer de nous] ».

[Autrement dit, c'est une conversion ancienne et bien enracinée].

« Notre aïeul So Yao, chef du village, était un grand féticheur. Son fétiche était le génie *kadjiri*, le génie "puissant". Aux quatre points cardinaux, son génie lui répondait.

Certainement, il y avait des crimes qui se passaient à cette période là. So Yao adorait ce fétiche avec du sang humain. Des gens disparaissaient, des morts mystérieuses lui étaient attribuées. Des gens sont allés dénoncer, moucharder leur chef de village au Gouverneur, en disant qu'il utilisait ce fétiche pour nous détruire.

On est venu le surprendre. On l'a conduit en prison, à Bassam. Comme il était craint, les gens avaient demandé au Gouverneur de ne pas le juger, de mettre fin à sa vie, parce que c'était un dangereux garçon.

Son frère So Komenan était chargé de lui apporter de quoi manger à la prison de Bassam. Il passait par la voie fluviale. C'est en passant à Grand-Lahou qu'il a appris la présence d'un marabout du nom de Salia. Il l'a approché pour obtenir la libération de son frère. Il l'a rencontré. Le marabout a travaillé[304] et il lui a promis, s'il plait à Dieu, trois jours pour la libération de son frère. Après le travail du marabout, So Komenan est arrivé à Bassam et, au bout de trois jours, son frère était libéré.

Après ce miracle de la libération, So Komenan a demandé à son frère de rejoindre le village par la route. Il lui a dit : « ton génie ne t'a pas protégé. Mais ce marabout t'a libéré. Cette religion, je pense que c'est la meilleure des religions. Rentre par la route. Moi, je vais aller à Grand-Lahou, à Krafé, pour le remercier et me convertir ».

Il est allé remercier Salia, un marabout venu de Kpon (Kong). Effectivement le travail avait réussi impeccablement. Quand il est arrivé à Krafé [Grand-Lahou], il a remercié Salia et lui a demandé de le convertir, ce que le marabout a fait séance tenante. So Komenan a pris le nom de Brahima. Arrivé à Ahua, il a informé ses parents de la nouvelle miraculeuse et leur a demandé de se convertir à l'islam. Ils ont accepté de se

304. C'est le terme utilisé pour désigner les pratiques occultes (le « travail ») d'un marabout.

convertir et sont tous partis à Tiassalé pour rencontrer l'imam Mori Dram[é][305] qui les a convertis. Ils ont pris des noms musulmans.

L'imam a désigné un de ses fidèles, Kramo Sinassi, pour aller à Ahua les instruire et les convertir. C'était un Dafing venu de Sonon, après Bobo Dioulasso. Il est venu s'installer à Ahua. C'était le muezzin de « Mori Dram[é] ». C'est Kramo Sinassi[306] qui a effectué les conversions sur place. Kramo Sinassi a joué un rôle important. Certains ont pensé que c'était lui qui avait converti le village, mais c'était Salia le premier.

Kramo Sinassi, quand il est venu, on lui a confié des jeunes. Le premier de ces jeunes se nommait Salama Kadio, plus tard El-Hadj Salama Kadio Malik. Après il y a eu l'imam Ali [Youssouf Ouattara].

Quand il s'est converti, So Yao a abandonné ses fétiches et a demandé aux gens de faire pareil. Il a brûlé des fétiches. Il disait que son fétiche ne l'avait pas protégé. Il a fait campagne pour la destruction des fétiches. Comme ces fétiches se débattaient et sautaient hors du feu, So Yao les maintenait de force dans le feu avec des fourches pour éviter qu'ils sautent ».

Sont présents lors de l'émission :

Anassa Malick, le traducteur, qui est un fils d'un des premiers élèves coraniques de ce village, El-Hadj Salama Kadio Malik, et So Komenan Brahima, le petit-fils de So Komenan, le converti.

Émission n° 3, 13 février 2008

L'imam Tanoh Bakari prend la parole.

« Nos parents se sont convertis à l'islam. Ils ont construit une baraque qui servait de mosquée. En 1935, ils ont terminé une construction en dur, avec le sable et les cailloux du Bandama. Il a fallu 20 ans pour y arriver. Tout est en briques. Pour éviter les inondations, il a fallu surélever les fondations. Comme le village, la mosquée est située entre le Bandama et une rivière. Elle est donc très exposée aux inondations.

Le bâtiment a vieilli (bois et tôles). Quand il pleut, l'eau coule à l'intérieur. Sa capacité est d'une centaine de personnes. Elle est un peu dépassée aujourd'hui. Cette mosquée est en train de partir en lambeaux ».

L'imam Tanoh Bakari lance un appel au président du COSIM (Cheikh Aboubacar Fofana) pour un soutien.

« Avec le développement et les naissances et les gens d'autres villages qui viennent le vendredi, la capacité de la mosquée est devenue insuffisante. On étouffe. Cela fait quatre villages où il y a des mosquées : Ahua, Assinzé, Broubrou, Botendé[307]. L'imam d'Ahua reste l'imam central, le chef des trois autres imams ». L'imam Tanoh Bakari insiste donc pour la réhabilitation et l'extension de la mosquée d'Ahua et lance un appel au soutien.

305. Les sources, orales et écrites, déjà citées, désignent Modi Dramé, ou Mamadou Daramé, un Sénégalais, comme le premier imam, ou l'un des premiers, de Tiassalé.

306. Kramo Sinassi, ou Karamoko Sanussi. Abdourahmane N'Gom a désigné « Karamoko Sanussi, un Voltaïque » comme le successeur de Modi Dramé aux fonctions d'imam. C'était donc, auparavant, son second et le muezzin.

307. Broubrou est à une quinzaine de kilomètres en aval. Assinzé et Botendé sont à quelques kilomètres à l'intérieur.

Répondant à une question du traducteur, il déclare :

« Il n'y a pas de problèmes à l'intérieur de la communauté musulmane. Pas de problèmes avec les chrétiens. Ma mère en est issue. Ce sont mes parents. Sur le plan des relations humaines, pas de problèmes, à condition qu'on n'attente pas à ma religion. Dans mes prières, je prie pour que Dieu change leurs cœurs. Que Dieu nous donne une nouvelle mosquée et que l'islam connaisse un épanouissement dans ce village. Qu'on pense aussi à Ahua quand il y a des billets pour le pèlerinage, ou des dons fait à la communauté musulmane. Qu'on ne nous oublie pas ».

Pour montrer la qualité religieuse du village, l'imam énonce la liste des pèlerins d'Ahua. « Yaya Fofana a été le premier pèlerin (son fils, So Komenan Ibrahim, est ici présent) ; la deuxième année, ils sont partis à deux avec l'imam Ali Ouattara (de son nom Yosso Koffi,…Yosso Yao), en 1971. Après, il y a eu notre père Idrissa, puis Alassane Malick, plus tard notre père Bakari Fofana, notre père Malik Souleymane. Il y a eu beaucoup de pèlerins mais, aujourd'hui [2008], il y a le manque de moyens ».

L'imam appelle à la construction d'une mosquée digne de ce nom, d'une école coranique. « Qu'on ne nous oublie pas. Au moment du Ramadan, qu'on ne nous oublie pas à Ndouci et à Tiassalé ». De même pour le pèlerinage.

Émission n° 4, 20 février 2008.

Sont présents :

Yousso Koffi Kramo

So Komenan Ibrahim

Anassa Malick, le traducteur

So Komenan Ibrahim est le petit-fils du premier converti So Komenan Brahima, dont il porte le nom.

« Mon grand père, que je n'ai pas connu, était brave, guerrier, puissant, fétichiste. Il a laissé tomber tous ses fétiches. Il est fier pour son grand-père qui a posé les premiers jalons. Il appelle à embrasser l'islam sans relâche.

Les relations sont bonnes avec les non-musulmans. Le village est partagé en deux, un quartier chrétien et un quartier musulman. Nous sommes parents. Ma mère est venue du côté chrétien et a été islamisée. Je suis musulman. Je suis planteur. Je fais mes prières.

Des gens qui connaissent l'islam viennent nous enseigner. Il n'y a pas d'école coranique à Ahua. Mon vœu le plus ardent est celui d'une réhabilitation de la mosquée ou de la construction d'une nouvelle mosquée. Elle est trop petite le vendredi ou bien quand il y a des évènements ».

Il souhaite aussi la construction d'une école coranique.

Yousso [ou Yosso] Koffi Kramo est natif d'Ahua. Il est entrepreneur en bâtiment à Dabou. C'est le fils de Yosso Yao, nom baoulé d'Ali Ouattara [l'imam précédent, notre interlocuteur de 1969].

Après son école coranique, son père était devenu imam. « Nous sommes nés dans l'islam. Il n'y avait pas d'école, mais on a eu des maîtres coraniques ». Il se félicite de l'émission. Il dit sa satisfaction d'être interviewé.

Deux femmes se présentent :
– Yosso Adjoha Mariam. Née à Ahua. « Je suis née dans l'islam. Mes parents étaient musulmans ». Elle est heureuse d'être musulmane.
– So Koffi Aya Awa, fille de So Koffi Bakari, un des premiers pèlerins de ce village : « Ma mère était chrétienne et s'est convertie ensuite ». Elle en profite pour appeler ses auditeurs à la conversion.

Ainsi avons-nous le sentiment que le dévoilement de toute l'hisoire est parvenu son terme. La nouvelle séquence est la suivante : le « fétiche », les sacrifices humains, la dénonciation à l'Administration, l'emprisonnement du chef et l'impuissance du génie à le libérer. Telle est la dramatisation de ce passage de l'animisme à l'islam centré autour du miracle de la libération de So Yao grâce à la puissance du marabout. En même temps, il est étonnant de voir comment les descendants parlent avec une certaine admiration de la puissance du fétiche et de leurs ancêtres grands féticheurs. Salia a été plus fort au nom de l'islam. C'est un affrontement de « puissances ». Cependant, tout en se ralliant à l'islam, So Yao ne paraît, à aucun moment, avoir condamné sa conduite religieuse passée, pas plus que ceux qui rapportent son histoire. Les fétiches ont été détruits, non sans mal selon le récit, et cela vaut purification, mais ils sont encore présents dans les esprits et inspirent encore une crainte/admiration révérentielle rétrospective.

On notera que la date de l'évènement a encore changé : elle recule dans le temps, jusqu'en 1905. Cela semble s'accorder avec les stratégies déployées par les musulmans d'Ahua, qui visent à démontrer leur ancienneté dans la foi face à la communauté musulmane nationale. Le lieu de détention est aussi flottant. Dans le récit de 1969, cela se passait à Grand-Lahou. Dans le compte rendu de 1983, c'était d'abord, brièvement, à Toumodi, avant le transfert à Grand-Lahou. Cette fois, le prisonnier est envoyé à Bassam, « là où réside le Gouverneur ». C'est à lui que les « délateurs » se sont adressés. C'est lui qui décide du sort du prisonnier. La scène provinciale est passée dans la capitale, mais peu importe si, en 1905, Bingerville était devenue la capitale et avait remplacé Bassam depuis fin 1900. Cette dernière restait un symbole puissant dans la mémoire des habitants, une image forte du pouvoir colonial, et c'est peut-être l'explication de sa mise en scène dans le récit.

Sommes-nous en face d'un « dévoilement » progressif de la « réalité » des faits ou d'une construction mémorielle progressive ? Notons les strates successives :

1 – Deux frères font le commerce et rencontrent un marabout. Ils se convertissent à son contact. Histoire qui parait classique du lien entre commerce et islam (1969).
2 – Le chef est emprisonné pour un conflit avec l'Administration (il est vaguement question d'un problème de recrutement militaire) et le marabout démontre sa puissance en le faisant libérer (1972 et 1983).
3 – Le récit se présente enfin comme une manifestation de la puissance supérieure de l'islam sur le culte local, à travers l'opposition des figures du marabout et du génie. Les pratiques de sacrifices humains, occultées jusque là, sont ouvertement énoncées (2008). Leur dénonciation à l'Administration entraîne l'arrestation.

La leçon transmise est claire : l'islam libère de l'oppression – ici coloniale- ; il est aussi plus fort que les fétiches les plus redoutables, et c'est un petit village Baoulé qui a été le témoin de cette manifestation de la puissance divine. Dans le cadre de l'émission radiophonique, cela devient un modèle pour l'islam national.

Conclusion

Reste tout le contexte géopolitique dans cette zone, dont nous avons déjà parlé, et qui souligne une grande capacité d'« extraversion » de ce village. Ahua accueille les Nzima pour ses affaires, et une partie de ses habitants adopte le catholicisme à leur contact. Ce sont ensuite les Français (auxquels il facilite l'attaque de Tiassalé), bientôt l'islam, et enfin les Dioula. La concurrence/proximité avec Tiassalé semble être un des ressorts anciens, sinon constitutif, de la vie locale. Or la conversion rapproche de Tiassalé les musulmans d'Ahua, mais il ne s'agit plus de la Tiassalé Baoulé. Le lien est maintenant avec la Tiassalé Dioula et musulmane.

Qu'en est-il, d'autre part, des fractures internes ? Il y eut d'abord, nous dit-on, des « délateurs » dénonçant le chef de village auprès du pouvoir colonial pour ses pratiques de sorcellerie. Ces « délateurs » étaient peut-être au nombre de ces catholiques qui, selon l'imam Ouattara, en 1969, avaient été là les premiers, et qui, ajoutait-il, étaient plus proches de l'administration coloniale en raison de leur religion. L'imam Ouattara a encore dit, en 1969, que ce sont les animistes qui se sont convertis à l'islam – ceux-là même qui avaient été dénoncés. Derrière le discours irénique convenu, on devine les tensions et les complémentarités sous-jacentes entre les deux communautés. Plusieurs musulmans cités ont pris des épouses du côté chrétien. Il n'y a pas réciprocité puisque les musulmans ne « donnent » pas leurs filles aux non musulmans. On a noté les cas de l'imam Tanoh Bakari, dont la mère est issue du côté chrétien, de Komenan Ibrahim, le petit-fils du premier converti So Komenan Brahima, dont la mère est aussi venue du côté chrétien et a été islamisée, et de Koffi Aya Awa, fille de So Koffi Bakari, un des premiers pèlerins de ce village, dont la mère « était chrétienne et s'est convertie ensuite ». On aura aussi relevé ce discours de l'imam qui prie pour la conversion de ses voisins et parents.

Cette dualité religieuse marque donc l'histoire de ce village depuis un siècle. Ce ne sont sans doute là que les linéaments possibles d'une histoire plus complète, les signes extérieurs apparents ou implicites d'une sociologie interne agitée qu'il nous a été difficile de pénétrer et où la dévolution de la chefferie, en ligne matrilinéaire, passant éventuellement d'un titulaire musulman à un titulaire catholique et réciproquement, selon les règles de succession Baoulé, pouvait être un enjeu.

Parlant de façon très explicite de ses difficultés de chercheur dans des sociétés (Tiassalé et Bas Bandama) dont lui, et sa famille, étaient des familiers de longue date, l'historien Sékou Bamba évoque la crainte fondamentale de ses interlocuteurs, et notamment des traditionnistes, de « mettre la société en péril, ce qui est contraire à l'usage et surtout au besoin de sécurité »[308]. Y aurait-il eu, pour cette raison, à Ahua, un lent dévoilement de circonstances, dont certaines pouvaient être considérées comme douloureuses ou inavouables ? Mais s'agit-il bien d'un véritable « dévoilement » de ce qui était

308. S. Bamba, 2007 : 90.

caché ou d'un récit à tiroirs qui, à travers ses versions successives, est construit et contrôlé de manière à répondre à des demandes extérieures de nature différente (un chercheur, une administration, des auditeurs musulmans) et conjurer précisément toute atteinte à la sécurité du groupe ? La construction d'un récit édifiant progressivement répandu et admis protège des indiscrétions qui pourraient mettre en danger l'intégrité de la société concernée. Face à cette succession de versions qui corrigent la trajectoire, au fur et à mesure, nous restons prudents et réservés, comme si des données essentielles manquaient encore : le secret des fractures anciennes, les polarisations chrétienne et islamique faisant rejouer, probablement, des ruptures antérieures.

Selon l'imam Ouattara, seules quelques familles s'étaient converties à l'islam à l'origine et les catholiques représentaient toujours, en 1969, le groupe le plus nombreux. En 2008, le présentateur de l'émission annonce, lui, 65 % de musulmans dans le village. L'intention apologétique évidente peut faire douter de son chiffre. Y a-t-il donc eu un réel accroissement du nombre de musulmans dans le village ? Et si progression il y a eu, la mosquée n'en est pourtant pas moins délabrée. D'autre part, selon l'imam Ouattara, il y avait eu, pendant 37 ans, en la personne de Youssouf, son père, un chef musulman à la tête du village. Est-ce que cela a favorisé le développement du groupe musulman ? On imagine en même temps les difficultés que cette situation a dû provoquer au regard des obligations rituelles et sacrificielles incombant à un chef Baoulé.

Il n'en reste pas moins, pour l'historien, et sous réserves d'enquêtes ultérieures dans ce village et les villages voisins, un dossier qui, quelles que soient les variantes sur les dates et les lieux, et, plus encore, sur les circonstances exactes, jette, à partir d'explications « en escalier », un éclairage original sur cet événement exceptionnel que représente la conversion à l'islam de plusieurs familles d'un village de l'extrême-sud du monde Baoulé avant la Première Guerre mondiale. Y a-t-il eu dévoilement progressif d'une affaire délicate et gênante ou/et construction progressive d'une « légende », dans laquelle ce n'est pas tant la question du « vrai » et du « faux » qui est posée que l'ordonnancement des situations et des acteurs en fonction des besoins sociaux propres à ce village et des demandes du public ? Les récits qui en découlent ne sont pas nécessairement fictifs, mais, par le jeu des théâtralisations, d'un côté, et des silences, de l'autre, ils donnent au passé des représentations modulables. Quoi qu'il en soit, à travers ces diverses formulations et expressions, une tradition locale s'est constituée – sous nos yeux, pourrions-nous dire – autour de l'événement fondateur. Tel est le centre d'intérêt principal pour l'historien.

20

Bouaké, naissance d'une ville musulmane en pays baoulé

Le régime colonial a involontairement favorisé la diffusion de l'islam en Côte d'Ivoire méridionale, notamment, et entre autres, à travers le pays Baoulé. C'est le paradoxe d'une région qui avait fermé tout accès à des migrations venues du Nord et qui allait devenir, le long d'un sillon méridien, une voie royale de pénétration. C'est là, en effet, que la percée dioula a connu l'un de ses plus grands développements, provoquant la naissance ou l'essor de centres urbains actifs, soit, pour les plus importants, du nord au sud, à partir de Bouaké : Toumodi et Tiassalé, le long de l'axe routier, et Dimbokro, Agboville, plus à l'est, le long de la voie ferrée.

L'espace Baoulé fut organisé administrativement en plusieurs temps, signe de la difficulté de l'administration coloniale à le configurer. Reprenons, pour mieux le préciser, ce qui a été dit ci-dessus. De 1894 à 1900, il y eut un premier « Cercle du Baoulé » virtuel, à partir de Kodiokofi, dans le cadre duquel s'opérait, avec des effectifs dérisoires, une première reconnaissance du pays. En 1901, devant la vigueur des résistances armées, le Baoulé devint une Région militaire[1], avec deux secteurs géographiques, un Baoulé-Nord (Bouaké) et un Baoulé-Sud (Toumodi). À partir de 1904, le Baoulé passa progressivement sous administration civile et fut organisé en cercle unique[2]. En 1908, deux

1. « Le Baoulé, après une période de six ans (1894-1900) pendant laquelle l'administration en était confiée à un administrateur et trois adjoints ou commis des Affaires indigènes, qui s'appliquèrent surtout à visiter le pays et à en faire la carte […], fut occupé militairement » (F-J. Clozel, 1906 : 145).

2. « Plusieurs essais d'organisation furent faits à l'issue desquels le Baoulé a été organisé en cercle, le 20 juin 1904, par arrêté de M. le Gouverneur général et divisé en quatre circonscriptions par arrêté du 18 mars 1905 » (F.-J. Clozel, 1906 : *ibid.*).

cercles furent créés, qui reprenaient les premières polarisations : le cercle du Baoulé-Nord (Bouaké) et celui du Baoulé-Sud (Toumodi)[3]. Nous avons vu comment, en 1915, le cercle du Baoulé-Sud disparut et fut intégré dans les nouveaux cercles de l'Agnéby et du N'Zi-Comoé. Le cercle du Baoulé-Nord devint alors le seul « Cercle du Baoulé ».

Concernant la dimension proprement musulmane de cette histoire, outre les enquêtes orales sur lesquelles nous reviendrons, nous avons à notre disposition, pour Bouaké et les autres sites urbains du cercle, des rapports trimestriels, des états des écoles coraniques et des fiches de personnages maraboutiques qui, tous, datent principalement des années 1920. Les entretiens permettront d'actualiser ce corpus.

En amont, les données sont plus éparses mais livrent aussi des informations utiles. Ainsi, pour l'année 1905, il existe un état numérique de la population musulmane du cercle du Baoulé (Nord et Sud réunis)[4]. Il est fait mention de 35 musulmans, Sénégalais compris, dans le secteur de Tiassalé, et de 100 « Dioula musulmans » (il y a aussi des « Dioula fétichistes ») dans celui de Toumodi. Ce recensement décompte aussi 500 Dioula musulmans dans le secteur de Bouaké. Cela illustre bien la concentration des musulmans déjà en cours à Bouaké – avant, donc, l'arrivée de la voie ferrée.

Cependant, l'encadrement de la communauté musulmane est encore très pauvre. Selon le commandant du cercle du Baoulé-Nord, en 1911, « dans les villages dioulas du cercle, il n'existe pas d'école maraboutique. Les dioulas se bornent à lire quand ils le savent et à faire lire leurs enfants dans le Coran. En outre, il n'est pas de marabout possédant une influence politique quelconque »[5]. « Faire lire les enfants dans le Coran » est, du moins, le signe de l'existence de petites écoles familiales qui compensent, provisoirement, l'absence de karamokos qualifiés.

La ville de Bouaké (1898-1931) d'après les sources administratives : naissance et développement d'une communauté musulmane

Comme ces chiffres le montrent très tôt, la partie essentielle se joue à Bouaké. Chef-lieu administratif en pays Baoulé, Bouaké va devenir, en une ou deux générations, une métropole dioula et une ville d'islam. Le premier noyau de Bouaké est né du marché aux esclaves de Kotiakoffikro, créé peu après 1893, où étaient négociés les esclaves vendus par les troupes de Samori. L'arrivée des troupes françaises interrompit ces activités. « Le capitaine Benoit […] décida de s'installer à proximité de l'ancien marché aux esclaves de Kotiakoffikro, entre celui-ci et le village du chef des Faafoué Gosan, nommé Gbékékro (Gbékékro a donné son nom à la ville de Bouaké…) »[6].

Le poste de Bouaké, créé en 1898, commence à attirer les migrants du Nord. À Bouaké, comme dans les autres centres urbains de la zone centrale, s'instaure alors cette convergence d'intérêts entre Dioula et Français que nous avons observée ailleurs, notamment aux premiers temps de la conquête. « Devant les réticences de la population

3. Arrêté du 14 décembre 1908 (S. Bamba, 2007 : 84).
4. Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, 1906 : 503.
5. ANCI, XIII-45-2/30. Administrateur du cercle au gouverneur, Bouaké, 15 novembre 1911.
6. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké 1962-1964,* 1965, vol. 1 : 54 et 91.

[Baoulé] qui, pendant longtemps, a hésité à se déplacer pour offrir elle-même les produits de son agriculture ou de son artisanat et acheter des articles européens, les administrateurs ont pris l'habitude d'avoir recours aux bons offices des Dioulas »[7].

Bouaké devient aussi une plaque tournante pour le commerce des colas. La ruine de Kong a modifié les routes de ce commerce et Bouaké prend la relève sur un nouvel axe méridien. « À partir de Bouaké, les Dioula expédiaient les colas à Sikasso où leurs correspondants ravitaillaient à leur tour Bamako et le Sénégal »[8]. Les marchés du Ouorodougou, eux aussi, glissent plus au sud, et des villes comme Daloa remplissent des fonctions analogues.

Les hommes de religion commencent aussi à arriver, mais leur présence n'est enregistrée que beaucoup plus tard. La première mosquée, simple lieu de prière en banco, aurait été ouverte à Bouaké en 1899 selon un rapport de 1927[9]. Si l'on en croit les fiches de renseignements nominatives de 1923 que nous analyserons plus loin, et qui concernent plusieurs « personnages maraboutiques » de Bouaké à cette date, Osmana Daramé serait venu à Bouaké vers 1903 et « fut nommé almamy et chef religieux dès son arrivée ». Kota Alama Daramé, qui lui servait d'adjoint, serait venu en 1902, et Koké Soumaré, un maître d'école, aurait été là « depuis 1905 ». De même, Mamadou Daw, autre maître d'école, était à Bouaké, est-il indiqué, « depuis 1905 environ ». Quant à Demba Diallo, troisième maître d'école de cette série, il serait arrivé à Bouaké « vers 1911 » [10]. Telle est la première génération de karamokos, d'ailleurs modeste, qui s'est installée avant l'arrivée du chemin de fer et qui passe largement inaperçue de l'administration coloniale au début du siècle. Tous ces « personnages maraboutiques » ont un autre métier, car ils sont venus en même temps, et peut-être d'abord, faire du commerce et du colportage.

L'affaire du marabout maure (1907)

Il existe, par contre, une catégorie de personnages religieux particulièrement surveillée, celle des « marabouts itinérants ». Les autorités répriment vigoureusement les quêteurs d'aumônes. En 1907, la venue d'un marabout maure à Bouaké suscite des réactions officielles beaucoup plus vives. Cela commence par un télégramme de l'administrateur au gouverneur : « Marabout maure nommé Abba Ould Cheikh Sidi Ahmed Ould Cheikh Mohammed Fadel provenant de la région de Gombou Sahel du Haut-Sénégal-Niger dans Baoulé avec une suite d'une quinzaine de personnes. Sans provoquer de troubles, ce personnage et sa suite vivent au crochet des populations auxquelles ils sont un lourd fardeau. Son voyage n'a certainement pas d'autre but que de faire de la mauvaise propagande politique et islamique parmi les quelques musulmans échelonnés jusqu'à Tiassalé et, peut-être aussi, parmi les Baoulés. Dans ces conditions, je demande à être autorisé à renvoyer ce personnage et sa suite à Gombou en le faisant suivre par le télégraphe et en lui imposant un itinéraire déterminé »[11].

7. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké 1962-1964*, 1965, vol. 1 : 56.
8. D. Gary-Tounkara, 2008a : 44.
9. ANCI, X-38-8, cercle du Baoulé, rapport trimestriel, 4e trimestre 1927.
10. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, quatre fiches de renseignements nominatives (Osmana Daramé, Kota Alama Daramé, Mamadou Daw, Demba Diallo) ouvertes le 10 mai 1923.
11. ANCI, X-38-11, télégramme officiel, administrateur du cercle du Baoulé au gouverneur de Côte d'Ivoire, Bingerville, 22 avril 1907.

Bingerville répond par retour : « …Gouverneur général prescrit de tolérer les quêtes faites par certains chefs religieux musulmans, mais entoure cette tolérance de certaines garanties propres à sauvegarder notre autorité et les intérêts des indigènes […]. En attendant instructions Gouverneur général que je provoque faites surveiller étroitement la personne du marabout maure et de ses quinze talibés. Inviter ce marabout à vous présenter l'autorisation qui a dû lui être donnée par Gouverneur Haut-Sénégal de quêter et de se faire accompagner de quinze suivants. Si ces derniers sont armés, invitez marabout à vous remettre leurs armes […]. Tenez la main à ce que les quêtes faites par le marabout ou ses suivants ne dégénèrent pas en perceptions arrachées par la ruse ou la force à la faiblesse ou à la naïveté des indigènes »[12].

Le Gouvernement général est saisi. Hésitant sans doute entre les égards dus à ce personnage et les règles administratives habituelles appliquées aux marabouts quêteurs, il fait une réponse ambiguë et indique qu'on peut aussi bien conserver ce marabout que le renvoyer dans son pays. Mais, entre temps, la situation s'est détériorée : « Marabout a été maintenu Bouaké en attendant vos ordres. Il s'y est montré insolent envers capitaine circonscription qui a dû lui infliger punition disciplinaire deux jours prison. Je propose en conséquence le renvoyer vers le nord ainsi que le Gouverneur général autorise »[13].

Nous ne connaissons pas la fin de l'histoire. L'attitude prudente du Gouvernement général est certainement liée à la personnalité de ce marabout itinérant, à laquelle il n'est fait aucune allusion dans ces échanges. L'administration locale ne semble pas avoir compris qu'il s'agissait d'un personnage de grande tente. Comme son nom l'indique, ce voyageur n'est pas n'importe qui, mais un petit-fils de Mohammed Fadil, ou Fadel, le fondateur d'une branche influente, devenue indépendante, de la Qadiriyya en Mauritanie[14]. À cette époque, la Fadiliyya a éclaté en deux tendances politiques antagonistes, polarisées autour des figures de deux fils de Mohammed Fadil : Ma al-Aynin (Mā' al-ʿAynīn), acteur du jihad armé contre les puissances européennes au Sahara occidental, et Saʿad Buh, influent dans la vallée du Sénégal, et partisan de la coopération avec l'administration française[15]. La famille de Mohammed Fadil représente donc un enjeu. Elle doit être ménagée si l'on veut la rallier durablement à la cause française et isoler Ma al-Aynin, personnage alors redouté, très actif sur les confins maroco-sahariens.

Goumbou, ville du Hodh (Hawd), aujourd'hui au Mali (près de la frontière mauritanienne), se trouve dans un espace historique Soninké, mais c'est aussi le foyer d'origine de la famille de Mohammed Fadil. Celui-ci avait laissé une nombreuse postérité : Marty, dans son copieux article sur les « Fadelïa », a recensé 48 fils, et parle d'une centaine d'en-

12. ANCI, X-38-11, télégramme officiel, Gouverneur à administrateur du cercle du Baoulé, 23 avril 1907.

13. ANCI, X-38-11, télégramme officiel, administrateur du cercle du Baoulé au Gouverneur général, 17 mai 1907.

14. Personnage charismatique, Mohammed Fadil (m. en 1869) avait constitué un puissant capital symbolique combinant des prétentions chérifiennes, des compétences savantes, des pouvoirs réputés miraculeux et des chaînes de transmission initiatiques qadiri, mais aussi shadhili et tijani, ce qui lui permettait de délivrer des *wird* multiples. Il avait ainsi refondé sa propre tribu dans le Hodh (Hawd), appartenances confrérique et tribale se renforçant mutuellement (voir R. Boubrik, 1999).

15. Sur le débat entre les deux frères, voir Dedoud Ould Abdallah, 1997. Sur Sa'ad Buh, voir R. Boubrik, 1996 et D. Robinson, 1997.

fants au total[16]. Tous ces héritiers ont contribué à la diffusion de sa voie. « De l'Atlantique au méridien de Tombouctou, du Sud marocain aux rivières de Guinée, les peuples musulmans vénèrent le nom de Mohammed Fadel. Si tous ne suivent pas directement sa "Voie", tous, Maures et Noirs, honorent sa mémoire. De plus, un grand nombre d'entre eux, fidèlement attachés aux petits-fils du Saint, se groupent en une confrérie puissante dont les efforts de propagande se font sentir avec ténacité dans toute l'Afrique occidentale et qui, merveille d'adaptation pratique, sait progresser en pays noir… »[17].

Dans la liste des fils de Mohammed Fadel dressée par Marty[18], Cheikh Sidi Ahmed, qui est donc le père d'Abba (*cf.* la déclinaison du nom de ce dernier ci-dessus), est le numéro 33. Une brève mention lui est ensuite consacrée : « 33. Cheikh Sid Ahmed. A vécu et est mort dans le Hodh. Un de ses fils, Mohammed Fadel, est venu récemment en visite chez Saad Bouh »[19]. Abba n'est pas cité, mais c'est son frère Mohammed, sans doute le fils aîné, lequel porte seul, précisément, le nom du grand-père, qui est mentionné. Abba, ce petit-fils d'un Saint chérifien, fut ainsi traité par l'administrateur de Bouaké et le capitaine du coin comme un vulgaire suspect de bas étage.

Deux leçons peuvent être tirées de cette affaire. On savait que l'influence de la famille de Mohammed Fadel s'étendait jusqu'au Mali et en Guinée. On observe donc là une poussée jusqu'en Côte d'Ivoire sans que l'on en sache plus sur les contacts qu'a pu avoir sur place ce petit-fils du Saint. Ces circulations et ces contacts livrent la réalité, sinon cachée, du moins autonome, de cette société islamique « trans-colonies » où s'entrecroisent des influences et des pérégrinations dont l'administration ne saisit que des éléments partiels et morcelés[20]. On observe directement, d'autre part, les méthodes habituelles de cette administration à l'égard des voyageurs étrangers, notamment musulmans : méfiance, surveillance et répression à la première occasion. Nul n'était à l'abri des pouvoirs discrétionnaires d'un représentant de l'autorité coloniale. On peut penser que le zèle local, aux dépens d'un membre de cette famille et de sa suite, était plutôt, dans le contexte de l'époque, une erreur politique. Cependant, même avec ses alliés, l'administration coloniale restait méfiante et tatillonne. Ainsi Sa'ad Buh, qui avait pourtant rendu de grands services, était lui-même en butte aux vexations de tel ou tel administrateur et finit par tomber en disgrâce[21]. Personne n'était à l'abri de la « Terrible Vieille Dame »[22], à plus forte raison un petit-fils plutôt obscur d'un cheikh mauritanien parfaitement inconnu chez les Français de Bouaké.

Cette hantise de la « propagande islamique » est une constante dans le personnel colonial. En 1913, l'administrateur du cercle de Kong remarque l'incidence du chemin

16. « une postérité d'une centaine d'enfants qui allaient porter son nom, avec leurs besoins et leurs ambitions, aux extrémités de l'Afrique occidentale » (P. Marty, 1915-6 : 138).
17. P. Marty, 1915-1916 : 137.
18. *Op. cit.* : 148.
19. *Op. cit.* : 201.
20. Voir ce qu'écrivent à ce sujet Robert Launay et Benjamin Soares (1999), à propos de l'existence d'une « Islamic sphere » en AOF.
21. Dedoud Ould Abdallah, 1997 : 122-125.
22. La « Terrible Vieille Dame », ou, en abrégé, « TVD » : c'est le nom sous lequel Hampaté Bâ et Théodore Monod désignaient, de façon allusive, l'Administration dans leurs lettres, et notamment son appareil de renseignement et de répression (J.-L. Triaud, 2009 : 19).

de fer sur le développement de l'islam à Bouaké, mais, prenant ses désirs pour des réalités, en conclut hâtivement au dépérissement probable de la « religion du Prophète ». Son discours vaut comme exemple, parmi d'autres, des supputations nombreuses – véritable exercices de style – auxquelles se livrent périodiquement les administrateurs en poste sur le terrain.

« L'arrivée du rail à Bouaké a eu également sa répercussion en ce qui concerne la question islamique », écrit-il, énumérant ensuite les signes de la « supériorité écrasante de notre civilisation » sur les médiocres cases des marabouts et des boutiques dioula. Si l'"indigène" veut satisfaire ses nouveaux besoins au contact des produits européens, « il lui est, par suite, indispensable de se livrer à un travail intensif afin de produire davantage […] ; les pays du Nord ne produisant pas de produits riches, c'est à la terre qu'il faut recourir, et cette dernière nécessite un labeur incessant ; aussi le temps consacré aux obligations musulmanes doit-il être de plus en plus réduit ; les prescriptions sont de moins en moins observées jusqu'au jour où elles ne le seront plus du tout »[23]. On retiendra l'extrême naïveté de ces analyses où l'on voit les agents de l'administration osciller entre le discours alarmiste et purement répressif et les spéculations sur le triomphe irrésistible de la puissance civilisatrice de l'œuvre coloniale.

La politique de développement de la ville de Bouaké

Bouaké retient, en tous cas, toute l'attention des autorités, qui ne cessent de se préoccuper du développement de ce nouveau centre. Des mesures officielles sont prises pour attirer, sans cesse davantage, des migrants dioula.

« Comme ils furent, avec les tirailleurs sénégalais, les premiers citadins de Bouaké, l'administration prit envers eux des mesures de faveur »[24]. En 1912, avec l'arrivée du rail, « l'administrateur fit agrandir le dioulabougou (quartier dioula) de Bouaké en aménageant le quartier », de façon à attirer de nouveaux immigrants et l'année suivante, il se réjouit que Bouaké fût désormais connue au Soudan [Mali][25]. À son initiative, et avec l'accord du gouverneur, les marchands de colas furent, en 1912, exemptés des droits de marché à Bouaké, ce qui permettait d'abaisser les prix du produit et d'en faciliter l'écoulement dans la vallée du Niger. Les marchands dioula y trouvaient leur compte, d'autant que la charge de colas voyait son prix multiplié par plus de deux à Bamako, et par plus de quatre à Tombouctou[26]. À cette date, en un an, la population de Bouaké avait atteint 5 000 habitants[27].

Le village dioula de Bouaké (Dougouba, « grand village ») a été organisé en intégrant et distinguant les différentes composantes de population qui le constituaient. Des quartiers particuliers réunissaient les originaires d'une même région et, dans ce cadre, les Odienneka, ceux d'Odienné, occupaient le premier rang.

23. ANS, 19 G 2, Dabakala, 5 avril 1913, Administrateur du cercle de Kong au Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Objet : « Régression de l'islam ».
24. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké*, 1966, documents, 5 : 36.
25. D. Gary-Tounkara, 2008a : 45.
26. D. Gary-Tounkara, 2008a : 45, qui cite des rapports commerciaux des années 1903-1917.
27. République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké*, 1965, vol. 1 : 91.

Le « carnet signalétique » du chef de quartier Odienneka, Sidiki Touré, établi en 1951, nous permet de préciser rétrospectivement ce mode d'organisation : « Avant 1928, le seul chef des Dioulas était Lassana Daramé, mais officieusement ce dernier chargeait certains notables de s'occuper des différents quartiers suivant les races, aussi Sidiki fut-il chargé des originaires d'Odienné remplaçant Moriféré Kanté qui partait à Odienné. Sidiki étant fils du roi d'Odienné prit la place ». Ce dernier jouit, selon l'administrateur auteur de la « fiche signalétique », d'une « assez grande influence, provenant de son origine et surtout de sa prestance personnelle ». Il « parle et écrit un peu l'arabe » et « parle et écrit un peu le français », ce qui est alors plus rare, en dépit d'une « instruction presque nulle ».

Ce chef des Odienneka de Bouaké est le fils de Moriba Touré, alors chef de canton d'Odienné, et il est donc le petit-fils de Vakaba Touré, le conquérant fondateur du Kabadougou. Il est né à Odienné « vers 1885 » et y est resté jusqu'en 1914. Il fut nommé chef de quartier, à Bouaké, en 1918. À partir de 1928, ajoute la notice, il est devenu un « chef indépendant […] vis-à-vis des autres ».

Par conséquent, les ressortissants d'Odienné ont obtenu, à Bouaké, une représentation particulière et séparée. Cette autonomie des Odienneka illustre le poids qu'ils ont acquis à Bouaké comme dans d'autres villes de la colonie. L'administrateur ajoute que Sidiki Touré a six femmes et il donne le nom de douze frères, dix sœurs et un fils de ce dernier. Les indications qu'il fournit sur leurs lieux de résidence permettent d'observer que la famille Touré d'Odienné rayonne, comme nous l'avons déjà noté au chapitre 2, dans toute la Côte d'Ivoire. L'évaluation finale est élogieuse : « Chef intelligent et très actif, assez bon esprit. Présente bien et en impose grâce à sa superbe stature. Peut être un très bon auxiliaire, mais semble devoir être soumis à une étroite surveillance »[28]. Sidiki Touré n'était pas un « marabout ». Son métier était, selon le carnet signalétique, celui de « tailleur et boutiquier ». On peut aussi prêter attention aux dates indiquées : Sidiki Touré a quitté Odienné en 1914. Il est donc arrivé à Bouaké quelques mois après l'inauguration de sa gare (mars 1912). Sa qualité de fils du chef de canton d'Odienné démontre l'intérêt que porte déjà la famille dominante d'Odienné à l'ouverture de cette nouvelle plate-forme commerciale.

C'est encore un originaire d'Odienné, El-Hadj Azoumana Sylla, qui deviendra imam de la Grande mosquée de Bouaké en 1954.

À la même époque à laquelle Sidiki Touré était devenu autonome au sein du village Dioula, l'administration locale réfléchissait aux moyens d'assurer la promotion de la ville en la dotant d'une organisation municipale. Selon un rapport trimestriel de 1927, « la création d'une commune mixte à Bouaké continue à intéresser, non seulement la population européenne, mais encore la population indigène. Et je crois que les aménagements qui figurent au projet établi en août dernier sont susceptibles d'avoir une heureuse influence sur la fixation des Dioulas à Bouaké ». L'administrateur ajoute : « Ce que ces derniers désirent par dessus tout, c'est l'édification d'une mosquée moins sommaire que celle où ils se réunissent actuellement »[29].

28. ANCI, XIII-36- 91/846. Carnet signalétique de chef de canton et de chef de province, signé par l'administrateur adjoint faisant fonction de chef de Subdivision. Bouaké, 16 décembre 1951.

29. ANCI, X-38-8, cercle du Baoulé, Rapport trimestriel, 4ème trimestre 1927. C'est ce même rapport qui date de 1899 la première mosquée (en banco) de Bouaké.

L'érection de Ouagadougou et de Bobo-Dioulasso en communes mixtes en 1926[30] avait ouvert la voie. Cependant, il faudra attendre 1952 pour que cette organisation municipale soit mise en place. On note, en tous cas, la constance de l'argumentaire officiel : la priorité est d'attirer les Dioula, gage de prospérité pour la nouvelle cité.

La mise en place d'un encadrement islamique

Parallèlement à l'essor de du quartier Dioula, une communauté musulmane organisée se met en place. Sa revendication de la construction d'une mosquée digne de ce nom en est un signe. C'est une demande d'ailleurs ancienne : dans un courrier de 1913, le Gouverneur de la colonie par intérim s'étonnait auprès de l'administrateur du cercle du Baoulé-Nord d'avoir reçu une note du Gouverneur titulaire (Angoulvant, alors en congé), lui disant « qu'il ne voit pas d'inconvénient à ce qu'on construise une mosquée dans le village indigène de Bouaké », sans avoir « été saisi ni par vous, ni par les musulmans de Bouaké d'aucune demande à ce sujet »[31].Quelles qu'en fussent les raisons, cette demande était parvenue directement à Angoulvant sans passer par la voie hiérarchique. La démarche n'eut cependant pas d'effet concret. Quatorze ans plus tard, en 1927, les choses en étaient donc toujours au même point.

Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1918)

La structuration de la communauté musulmane se fait aussi autour des écoles coraniques. La première statistique dont nous disposons est datée de l'année 1916. Bouaké compte alors 5 marabouts enseignants (3 désignés comme qadiri et 2 tijani) et 52 élèves[32]. En 1918, ces chiffres augmentent : 12 marabouts enseignants (4 qadiri, 5 tijani, 3 sans affiliation) et 80 élèves[33].

Cette progression nette a lieu pendant la Première Guerre mondiale. On sait que cette période de pénurie avait précisément encouragé le commerce dioula. Cela peut être une des causes de cette croissance apparente des effectifs, à moins que ce ne soit simplement l'effet d'une amélioration des moyens de contrôle administratifs. S'ajoute, à Bouaké, une situation particulière. La guerre a interrompu les travaux du chemin de fer, ce qui fait de la gare de Bouaké, ouverte en 1912, un terminus jusqu'en 1923, année de l'ouverture de la gare suivante de Katiola[34] et de la reprise des travaux ferroviaires vers le nord. Ce terminus en cul-de-sac attire une concentration de voyageurs et de commerçants faisant la liaison entre le Nord et le Sud.

30. Une commune mixte (le terme « mixte » faisant référence à une population à la fois européenne et « indigène ») était dirigée par un administrateur-maire nommé par le gouverneur, et secondé par une commission municipale. À cette époque, il n'était question que de communes mixtes « du premier degré », c'est-à-dire sans élections. Le gouverneur désignait les membres de la commission municipale, quatre représentant le commerce européen et quatre notables « indigènes ». L'administrateur-maire devenait le responsable de la gestion communale, sous le contrôle des maisons de commerce (L. Fourchard, 2001 : 59-60).

31. ANS, 5 G 64, gouverneur p.i. de Côte d'Ivoire à administrateur du cercle du Baoulé-Nord, 5 novembre 1913.

32. ANS, 5 G 63, cercle du Baoulé, Statistiques des écoles coraniques, année 1916.

33. ANS, 5 G 63, cercle du Baoulé, Statistiques des écoles coraniques, année 1918.

34. Katiola et Ferkessédougou sont les escales suivantes, au nord. Elles ont été préférées à Kong, jugée trop déclinante sur le plan économique, dont l'isolement est ainsi renforcé.

Les fiches de renseignements (1923)

Grâce aux enquêtes lancées à l'échelle de l'AOF par le Gouvernement général en 1923 et à l'établissement, en conséquence, de séries de fiches de renseignements nominatives, nous disposons à cette date, pour Bouaké, d'informations qui témoignent de la mise en place d'un encadrement islamique permanent.

Ces fiches de renseignements, au nombre de 5, sont signées par Le Campion, un administrateur souvent cité, qui fut notamment en poste à Odienné en 1917 et qui est devenu un observateur attentif des Affaires musulmanes.

Osmana Daramé

L'« almamy du village de Bouaké » se nomme alors « Osmana Daramé » (Dramé) – un nom d'origine Soninké. D'après sa fiche de renseignements, il est né à Sossé (canton de Diédougou)[35] vers 1855. Fils de Sirifi Daramé, ancien almamy à Sossé, Osmana est à Bouaké depuis 1903 environ. « Il fut nommé almamy et chef religieux dès son arrivée ».

Osmana Daramé est qualifié de « Soudanais (Bobo-Dafing[36]) » et de « Tijani ». Son maître se nommait « Ladji Lassana Doumbia, d'Odienné », « lequel, paraît-il, fit le voyage de La Mecque, puis alla en France il y a environ deux ans » – donc vers 1921. Osmana Daramé est considéré comme aisé. Il a « quelques troupeaux de moutons et cabris ».

Le reste de la fiche contient nombre de jugements de valeur qui le dépeignent comme un homme paisible mais prudent : « Personnage tranquille, craintif et défiant, ayant avec les autorités le minimum de relations […]. Assez brave homme : un tantinet sournois et très défiant ». L'administrateur « ne pense pas qu'il soit disposé à nous faire opposition. Aime la paix et la tranquillité par dessus tout. Peut nous rendre quelques services ». Ces notations, à vrai dire, nous en disent plus sur les critères du rédacteur de la fiche que sur le personnage ainsi décrit. On apprend encore qu'il sait lire et écrire l'arabe « mais est incapable de comprendre ce qu'il lit », ce qui en fait un « médiocre arabisant ». Il est aussi réputé « sévère, vivant à l'écart ». En tous cas, il a une « assez grosse influence à Bouaké », beaucoup moins hors de la ville. Il ne se déplace d'ailleurs pas[37]. C'est donc lui qui a été le premier almamy permanent du village dioula de Bouaké.

35. Il existe plusieurs Diédougou. Le plus probable est une agglomération de villages située à une cinquantaine de kilomètres au nord-est de Ségou, au sud du Macina.

36. On trouve des Dafing au Mali et au Burkina. Ils sont nombreux dans la boucle du Mouhoun, au Burkina. Les Bobo-Dafing en font partie. On peut considérer les Dafing comme une branche des Marka (M. Sanogo et R. Pageard, 1964 : 307). Le nom de Marka désigne des populations de lointaine origine Soninké parlant une langue mandé. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les Dafing/Marka étaient très actifs sur les routes du commerce dioula entre Ouagadougou, Bobo Dioulasso, Kong et Bondoukou (Voir Y. Person, 1968, tome 1 : 96 sq.). Le nom de Dafing signifierait « bouche noire », par référence aux gencives et aux lèvres pilées dans un souci esthétique (Entretien avec El-Hadj Boubakar Sakho, Abidjan, novembre 1973, qui évoquait aussi leur spécialisation dans le commerce du sel saharien).

37. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton et localité de Bouaké, fiche de renseignements ouverte le 10 mai 1923 au nom d'Osmana Daramé.

Kota Alama Daramé

Le remplaçant d'Osmana Daramé aux fonctions d'almamy, quand ce dernier est empêché, est un autre Daramé, originaire de la même région, sans qu'un lien de parenté direct entre les deux soit invoqué. Il se nomme « Kota Alama Daramé ». Lui aussi est issu du « canton de Diédougou (village de Gasa) », où il est né vers 1860. Il est également qualifié de « Soudanais Dafing » et de « Tijani ». Tout cela le rend proche de son homonyme, l'almamy titulaire. Jouissant d'une « petite aisance », il est arrivé « à Bouaké en 1902 pour faire du colportage ». C'était déjà un commerçant qui « faisait le caravanier entre Tombouctou et Diédougou ». Il ne sait ni lire, ni écrire l'arabe. Son maître s'appelait « Karamoko Assamatou Touré de Lahou », pas autrement connu. L'administrateur porte sur lui un jugement beaucoup plus favorable que sur l'almamy titulaire : « Bonne conduite. Caractère assez droit et ouvert. Figure sympathique. Est juge au Tribunal de cercle et s'acquitte bien de ses fonctions[38].

Koké Soumaré

« Koké Soumaré », au nom, également, d'origine Soninké, est un « maître d'école » dont on se demande pourquoi il fait l'objet d'une fiche de renseignements, tellement il est jugé insignifiant. Qualifié de « Malinké, né à Cisani[39], près de Ségou » vers 1868, il est désigné comme « Qadiri ». Il avait eu pour maître « Ladji Yakouba de Bakel, actuellement résident à Bassam ».

Il « est dans le pays de Bouaké depuis 1905 ». Après avoir fait « d'abord le colporteur », il est « actuellement cultivateur et maître d'école ». Il est « pauvre », « de santé mauvaise », vivant, entre autres, des « cadeaux de ses élèves et de leurs parents ». Sa valeur intellectuelle est jugée « médiocre ». Il ne « parle pas l'arabe, sait médiocrement le lire, un peu l'écrire ». Ses élèves sont au nombre de « 16, « fils de colporteurs de Bouaké ». Il « ne voyage plus depuis 10 ans ». C'est un « vieillard tranquille, timide », « peu utilisable ». Son influence est « à peu près nulle »[40].

Mamadou Daw

C'est un personnage d'un autre calibre. Lui aussi est originaire de « Diédougou (village de Douba) », où il est « né vers 1878 », fils d'un cultivateur de ce village. Il est, lui aussi, qualifié « de Dafing et de Tijani ». Il a eu pour maître « Mori Daramé, de Tiassalé » – qui est certainement Mamadou Daramé, dont nous avons vu qu'il est désigné comme le premier imam de Tiassalé selon les sources à la fois orales et écrites[41]. Mamadou Daw réside à Bouaké « depuis 1905 environ », où il est venu « pour faire un peu de commerce ». Il y jouit d'une « petite aisance ». Il « écrit et lit l'arabe », mais « serait incapable

38. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton et localité de Bouaké, fiche de renseignements ouverte le 10 mai 1923 au nom de Kota Alama Daramé.

39. Il s'agit vraisemblablement de Sizani, ou Sinzani, connue aujourd'hui sous le nom de Sansanding, une ville située sur la rive gauche du fleuve Niger, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ségou, et réputée comme foyer islamique Marka. Il existe aussi un village du nom de Cinzana, au sud-est de Ségou.

40. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton et localité de Bouaké, fiche de renseignements ouverte le 10 mai 1923au nom de Koké Soumaré.

41. Entretien avec Abdourahmane N'Gom, Toumodi, 6 juin 1969 et ANS, 5 G 59, cercle de l'Agnéby, fiche de renseignements ouverte le 8 juin 1923 au nom de Mamadou Daramé.

de déchiffrer un texte arabe », ce qui paraît paradoxal mais n'est pas absurde, tant les niveaux de lecture sont inégaux. Il a « 15 élèves, fils de dioulas et colporteurs soudanais habitant à Bouaké ».

Le jugement porté sur lui est nuancé : il « fut quelque peu mêlé aux guerres de Samory. Semble en avoir plus souffert que profité ». Son attitude vis-à-vis de l'autorité est jugée « correcte et effacée », mais il est, « comme beaucoup de ses coreligionnaires, craintif, défiant et soumis. N'a jamais fait obstacle ostensible à l'Administration. Influence purement locale ». Le Campion conclut la fiche de façon plus catégorique : « vraisemblablement n'aime pas beaucoup les Blancs, ne fera aucune opposition ostensible, tant que les Blancs seront les plus forts »[42].

Trois de ces personnages sont originaires de cette même agglomération de Diédougou, au Macina. Ils sont tous les trois porteurs de noms d'origine Soninké, tous les trois qualifiés de Dafing et de Tijani. Tout laisse à penser qu'on est en présence d'une migration « villageoise » qui, de proche en proche, a pu impliquer d'autres personnes, et pas seulement ces commerçants-« marabouts ».

Quant à Koké Soumaré, c'est un maître d'école, également porteur d'un nom d'origine Soninké, quoiqu'il soit qualifié de « Malinké ». Son parcours est différent et il est, d'ailleurs, lui seul, qualifié de « Qadiri ». Son lieu d'origine le place cependant, lui aussi, à l'entrée du sud du Macina.

Demba Diallo

Demba Diallo est « né à Matam (Sénégal) vers 1888 ». C'est un « Toucouleur » (Futanké, Haal pulaar) et un Tijani. Il avait fait ses études à « Amyam (Futa Toro) »[43]. Il a eu pour maître Sidi Mohamed Haïdara, de Nioro. Cultivateur dans son pays à l'origine, il est arrivé à Bouaké « vers 1911 » et « fait le commerce de bœufs entre la côte et Bouaké ». Il a ainsi atteint « une situation très aisée ». Il a une « influence assez grande, car il est riche et il est relativement instruit ». Selon Le Campion, il « comprend l'arabe à peu près, le lit couramment, l'écrit ». Il n'a, en fait, que « trois élèves, des enfants de colporteurs de la ville ». Il se déplace souvent « pour son commerce de bœufs, mais surtout vers la côte ». L'administrateur lui est très favorable : « Caractère sympathique et ouvert. Il y a, je crois, intérêt à nous attacher cet individu. Il est intelligent et ne nous semble nullement hostile »[44]. C'est là le portrait d'un notable de bon standing intellectuel et matériel. Serait-ce le même que celui qui est désigné sous le nom de « Karamoko Diallo » comme assesseur suppléant au Tribunal de cercle en 1911 (voir ci-après) ? Il aurait été, en ce cas, nommé dès son arrivée à Bouaké. Ce n'est donc pas sûr.

Demba Diallo, qui vient du bassin du Sénégal, est qualifié, lui aussi, de Tijani.

42. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton et localité de Bouaké, fiche de renseignements ouverte le 10 mai 1923 au nom de Mamadou Daw.

43. Plutôt Aniam, ou Agnam, un toponyme correspondant à plusieurs villages dans le département de Matam et la vallée du Sénégal.

44. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton et localité de Bouaké, fiche de renseignements au nom de Demba Diallo, ouverte le 10 mai 1923.

Dans quatre cas sur cinq, les lieux de naissance et d'origine renvoient à la région du Macina. La moyenne vallée du Niger, et notamment le Macina, représentent, en effet, un puissant foyer d'études islamiques qui rayonne vers le nord de la Côte d'Ivoire. Marka[45] et Dafing apparaissent comme les principaux acteurs. Ces deux qualificatifs ethniques sont ici à peu près équivalents. Les Marka de l'ouest de la Boucle du Niger constituent, en particulier, une pépinière de clercs et de commerçants dont on retrouve les traces dans plusieurs régions de Côte d'Ivoire, comme c'est le cas à Bouaké. D'autre part, sur ces 5 personnes enregistrées, 4 sont classées Tijani et 1 Qadiri. On ne sait d'ailleurs pas si leur affiliation à la Tijaniyya provient de leur lieu d'origine ou si elle a été acquise au cours de leur pérégrination vers Bouaké, ou après leur installation dans cette ville.

Statistiques des écoles coraniques (1924)

Nous disposons d'un état des écoles coraniques pour l'année 1924. Selon ce document, 10 « karamokos » enseignent à Bouaké. Rappelons qu'il y en avait 5 en 1916 et 12 en 1918. Ce sont :

Seydou Coulibaly :	23 élèves
Mamadou Dao (Daw) :	14 élèves
Karamoko Konaté :	12 élèves
Mala[m] Haoussa Taraoré :	9 élèves
Koké Soumaré :	7 élèves
Madané Ao :	7 élèves
Mory Diaby :	6 élèves
Yaya Dao :	6 élèves
Sékou Diabi :	4 élèves
Moussa Fofana :	3 élèves
Yacouba Touré :	2 élèves[46]

On retrouve donc, dans cette liste, Mamadou Dao et Koké Soumaré. D'autres maîtres d'école apparaissent, qui n'ont pas fait l'objet de fiches individuelles, sans doute des figures secondaires. Selon ces chiffres, Il y a donc, en 1924, 93 élèves à Bouaké, sans compter ceux qui ont pu échapper au recensement administratif (école coranique non déclarée ou instruction islamique en famille). Il y en avait 80 enregistrés en 1918.

Rapport trimestriel (4e trimestre 1931)

Un rapport trimestriel de 1931, qui couvre tout le cercle, n'enregistre plus que 4 marabouts et 49 élèves dans la subdivision de Bouaké. On peut se demander si une telle variation revêt une signification véritable ou si elle dépend des déclarations faites et de leur mode d'enregistrement. L'administrateur qui commente les résultats, pour Bouaké et les autres subdivisions du cercle (que nous traiterons plus loin), le fait d'ailleurs de

45. Nous avons rappelé que ce terme est utilisé par les Bambara pour désigner les Soninké en général et, notamment, ceux qui ont été entièrement assimilés aux Malinké-Bambara dans le Sud-Macina. Ce sont le plus souvent des commerçants (Y. Person, 1963 : 128 et 132).

46. ANCI, X-38-7//1 EE 29. Subdivision de Bouaké, Statistique des écoles coraniques pour l'année 1924, janvier 1925.

façon plutôt négative : « pas d'écoles proprement dites, mais un certain nombre de marabouts à l'influence très réduite, dont l'enseignement très élémentaire s'adresse à un petit groupe d'élèves âgés de 6 à 16 ans et ne disposant que de quelques Corans achetés dans le commerce ». Ces quatre marabouts sont alors les suivants :

Daw Mamadou	7 élèves
Sissiri Sanoko	10 élèves
Mamady Aou	28 élèves
Mamadou Koné	4 élèves[47]

Mamadou Daw (ou Dao) est donc le nom qui revient régulièrement dans ces statistiques, celui des enseignants qui est connu des autorités de la façon la plus durable (1923-1924-1931). Compte tenu des approximations et des variations dans l'orthographe des noms propres, « Madané Ao » (1924) et « Mamady Aou » (1931) peuvent être une seule et même personne. Sissiri Sanoko/Sanogo, qui est simplement mentionné ici au passage, est, en fait, nous l'apprendrons par des témoignages oraux, un Sanogo de Kong, considéré par le milieu musulman de Bouaké, et notamment par ses anciens élèves, comme un des meilleurs enseignants de la cité.

Les membres musulmans des tribunaux

En 1911, le Tribunal de cercle du Baoulé-Nord, qui siège à Bouaké, compte 2 assesseurs musulmans suppléants sur 3, Karamoko Diallo et Mamadou Sô. Pour la même année, le Tribunal de province de Bouaké compte 1 assesseur titulaire musulman sur 2 : Doaga Phall [Fall][48]. La proportion de la participation musulmane est donc importante. C'est même 1 titulaire sur 2 au Tribunal de province (subdivision).

En 1924, le Tribunal du 2e degré (Tribunal de cercle) du Baoulé compte 1 assesseur titulaire musulman sur 2, Sory Taraoré, « notable Dioula », et 3 assesseurs adjoints musulmans sur 8, Kotalama Dramé, Moussa Sissoko et Lamoussa Dao, tous les trois qualifiés de « notables Dioula »[49]. « Kotalama Dramé » est le « Kota Alama Daramé », l'almamy remplaçant, qui a fait l'objet d'une fiche de renseignements en 1923, dans laquelle l'administrateur, qui en disait le plus grand bien, ajoutait qu'il « est juge au Tribunal de cercle et s'acquitte bien de ses fonctions[50]. Nous avons là un exemple, finalement assez rare, de combinaison entre fonction religieuse et appartenance à un tribunal.

En 1930, le Tribunal du 2e degré du Baoulé compte toujours 1 assesseur titulaire musulman sur 2, Sory Taraoré, « notable mandingue », et 3 assesseurs adjoints musulmans sur 8, Kotalama Dramé, Moussa Sissoko et Seydou Coulibaly, tous les trois qualifiés de « notables mandingues »[51]. Un seul membre musulman du Tribunal de cercle a changé depuis 1924.

47. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931.
48. *JOCI*, 1911 : 12-13.
49. *JOCI*, 1924 : 439-440.
50. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, fiche de renseignements ouverte le 10 mai 1923 au nom de Kota Alama Daramé.
51. *JOCI*, 1930 : 576-577.

On peut noter qu'il existe aux deux niveaux de juridictions, une sorte de parité (1/2, 3/8) entre les membres « de statut musulman » et ceux « de statut non musulman » (ce sont les termes officiels pour les qualifier). La présence récurrente d'assesseurs titulaires confirme le poids acquis par la communauté musulmane. Au début de la période, en 1911, un Sénégalais est présent : Doaga Fall. On peut aussi s'interroger, avec moins de certitude, sur l'origine de Mamadou Sô et de Karamoko Diallo. Concernant ce dernier, nous avons évoqué l'hypothèse qu'il puisse s'agir de la même personne que « Demba Diallo », un karamoko, désigné dans une fiche de renseignements de 1923, comme maître d'école coranique d'origine Toucouleur (Futanké) et commerçant actif.

Les destinataires de livres en langue arabe (1928)

De nouveaux noms, qui ne coïncident pas, sauf un, avec ceux des maîtres d'école ou des assesseurs aux tribunaux déjà recensés, nous sont fournis par le service des Douanes. En 1928, les noms de cinq destinataires de livres en langue arabe ont été relevés :

Ibrahima Kaba : 2 paquets de livres en langue arabe,	18 avril 1928
Yacouba Konaté : 1 paquet,	2 mai 1928
Balla Taraoré : 1 paquet,	2 mai 1928
Tiécouba Bamba : paquets, livres ou imprimés en langue arabe,	30 juin 1928
Oumar Traoré : livres en langue arabe,	4 août 1928
Tiécouba Bamba,	4 août 1928
Yacouba Konaté,	4 août 1928[52]

Yacouba Konaté et Tiécouba Bamba reviennent deux fois dans la liste. Yacouba Konaté pourrait être le « Karamoko Konaté » recensé parmi les maîtres d'écoles coraniques en 1924. Le nom d'Ibrahima Kaba fait fortement penser à celui du frère de l'imam El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, que nous avons interviewé et dont nous parlerons plus loin. Ces deux frères Kaba, venus de Guinée, étaient alors présents dans la ville, Ibrahima dès 1914 et El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba à partir de 1924, selon le témoignage de ce dernier.

Parmi ces destinataires de livres en arabe, tous porteurs de noms Malinké, il se peut qu'il y ait eu aussi bien des maîtres d'écoles coraniques que des revendeurs et colporteurs de livres. Nous ne savons rien, non plus, à partir de cette seule liste, sur la nature de ces ouvrages. Mais leur arrivée dans la ville est un indice complémentaire de l'organisation d'une communauté musulmane dans la cité.

La communauté musulmane de Bouaké, des origines aux années 1960 d'apres les souvenirs personnels

Paroles de témoins

Sources administratives et souvenirs personnels s'entrecroisent, et la construction de cette histoire prend donc appui sur ces différents sédiments qu'il s'agit au fur et à

52. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, année 1928.

mesure d'évaluer. Nous avons affaire à deux trames qui ont leurs logiques propres : l'une issue de la surveillance administrative, l'autre de souvenirs suscités et recueillis à une date donnée. Il nous paraît nettement préférable de présenter tous ces éléments dans leur variété et de décrire leurs articulations plutôt que d'en faire, toutes affaires cessantes, une synthèse lisse et sans aspérités.

Nous avons pu, en juin 1969, nous entretenir avec onze personnalités musulmanes représentatives de la ville. Nous avons rencontré, à cette occasion des musulmans appartenant à plusieurs générations et aux origines ethniques et aux appartenances multiples[53]. Nous allons les écouter successivement avant de tenter d'en faire un assemblage. Ces témoignages sollicités se recoupent largement et nous donnent à connaître ce qu'est la mémoire libre ou organisée, à la fin des années 1960, des responsables et des anciens de la communauté musulmane de Bouaké sur leur propre passé. Lors de ces entretiens, menés de façon informelle sans autre guide qu'un questionnement libre sur les principaux points de notre enquête (imams, mosquées, confréries, wahhabisme), nous avons pris, par écrit, des notes détaillées qui étaient consignées, le soir même, en forme rédigée. Dans la majorité des cas, mais pas dans tous, l'entretien était en dioula et M. Bakary Kaba, employé à la mairie, un des fils d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, a bien voulu nous servir d'interprète.

Nous placerons en première position El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, qui nous introduisit, avec beaucoup d'amabilité et de disponibilité, dans la communauté musulmane de Bouaké, et auquel nous devons de vifs remerciements. Viennent ensuite les récits de cinq personnalités, les deux imams, un de leurs oncles, et deux conseillers municipaux de la cité, et enfin cinq témoignages, en général assez brefs, classés d'après l'âge de nos interlocuteurs (du plus ancien au plus jeune).

Ces récits couvrent tout le champ chronologique. Ils comportent des informations sur les premiers temps de la communauté, telles les origines de la population musulmane de la ville et les conditions d'édification de la mosquée. Ils abordent, plus particulièrement, les conflits doctrinaux des années 1950, entre l'establishment islamique de la cité et les tenants de la prière « bras croisés » propagée par des pèlerins revenus de La Mecque.

El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba[54]

El-Hadji Kabiné-Oulé[55] Kaba est « né vers 1905 à Kankan-ville, de Mamadi et Fatoumata Kaba »[56]. Il a, dit-il, quitté la Guinée en 1924 pour venir aider son frère Ibrahima Kaba dans son commerce. C'est probablement ce frère qui figure en première

53. Une chaîne de remerciements est due à ceux qui nous facilitèrent ces contacts. M. Fofana, homme d'affaires à Abidjan, gendre d'El-Hadj Boubacar Sakho, nous mit en relations avec M. Djibo Sounkalo, alors député-maire de Bouaké, qui a laissé un fort souvenir dans la cité. Grâce à l'obligeance de ce dernier, ainsi qu'à celle de M. Siaka Berté, député, nous avons pu nous entretenir avec ces personnalités.

54. L'entretien à eu lieu à Bouaké le 7 juin 1969. El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba consultait de temps en temps deux autres personnes assises à côté de lui dans sa cour. C'est un de ses fils qui a servi d'interprète, mais El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba comprenait aussi le français.

55. *Oulé,* ou *oulén,* en langue malinké, signifie « rouge ». Il peut désigner le teint clair. Ce sobriquet a son importance, nous le verrons, pour distinguer El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba d'un homonyme.

56. Ce sont les renseignements qui figurent alors sur sa carte d'identité, qu'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba a tenu lui-même à nous montrer.

position sur la liste de destinataires de livres en langue arabe à Bouaké à la même époque (1928), et qui est d'ailleurs le seul à recevoir « deux paquets »[57].

El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba a enseigné à Bouaké à partir de 1924. Il a assuré cette tâche en même temps que son commerce et a eu beaucoup d'élèves. En 1969, il n'en a plus que quelques uns, à un niveau supérieur – des talibés. Il a appris l'arabe et la théologie en Guinée, à l'école de son grand frère El-Hadj Mamadi. Il a également suivi, à Bouaké, l'enseignement de Lacina Sisri, qui était le musulman le plus cultivé de la ville[58]. El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1964.

Sur les débuts de la communauté musulmane à Bouaké, notre interlocuteur ignore quand et comment sont venus les premiers musulmans de la ville, car c'était avant lui. Il sait cependant que les Dafing (on dit couramment « Dafi ») furent les premiers. Le plus ancien marabout de Bouaké aurait été, dit-il, « Dafi Karamoko », un célibataire, qu'il ne présente d'ailleurs pas comme almamy. Cette antériorité des Dafing recoupe ce que nous avons déjà relevé dans les fiches de renseignements.

À l'arrivée d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba en 1924, la communauté musulmane de Bouaké se composait, dit-il, de quatre groupes : les Guinéens, les Soudanais (Maliens), les Voltaïques (Burkinabé) et les Sénégalais. Les Voltaïques étaient, dit-il, les plus nombreux, et notamment les Dafing. Avant 1924, ajoute-t-il, les chefs du village dioula (Dougouba, « le grand village ») avaient été successivement : Lacina Dramé, un Dafing, Moriféré Kanté, de Samatiguila, et Sidiki Touré, d'Odienné. C'est ce dernier qu'il a trouvé comme chef du village à son arrivée à Bouaké[59].

Selon El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, les Dioula étaient alors devenus nombreux. Parmi les musulmans de Bouaké, les uns étaient agriculteurs (ils s'étaient installés sur des terres vacantes et n'avaient pas eu à les acheter aux Baoulé), d'autres étaient commerçants. Tous habitaient le quartier dioula de Dougouba, détruit depuis lors.

Sur la succession des imams, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba donne la liste suivante : à son arrivée, il a trouvé vivant le premier imam de la ville, qu'il nomme Dantouma, un Dafing tijani de Haute-Volta[60]. Le deuxième imam s'appelait Kotalama Dramé, un Dafing tijani[61]. À Bouaké, la plupart des Dafing étaient tijani, ajoute-t-il. Ensuite, il y a eu

57. ANCI, XIII-45-2/30. Douanes, 18 avril 1928, service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 18 avril 1928.

58. Il s'agit de Lacina Sisri Sanogo, ou Sissiri Sanoko, originaire de Kong, un des principaux maîtres d'école de la ville en 1931, qui figure dans la liste de karamokos déjà citée ci-dessus (ANCI X-47-27, cercle du Baoulé, rapport politique, 4e trimestre 1931). El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba va y revenir plus loin.

59. Ce témoignage s'accorde, à peu de choses près, avec ce qu'écrivait l'administrateur de Bouaké, cité plus haut, en 1951 (ANCI, XIII-36- 91/846. Carnet signalétique de Sidiki Touré. Bouaké, le 16 décembre 1951). Seule différence, Sidiki Touré n'était, dans le dispositif, que l'un des chefs de quartier, mais sa personnalité était telle qu'il avait, de fait, acquis un statut supérieur.

60. D'après une fiche de renseignements déjà citée, l'imam le plus ancien de Bouaké « nommé almamy et chef religieux dès son arrivée », en 1903, aurait été Osmana Daramé, un Dafing également (ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, fiche de renseignements ouverte au nom d'Osmana Daramé le 10 mai 1923). El-Hadj Kabiné-Oulé n'a pas cité ce nom.

61. Kotalama Dramé, lui, nous est bien connu par la fiche de renseignements de 1923, où il apparaît comme le remplaçant d'Osmana Daramé. Il était assesseur adjoint, de statut musulman, au Tribunal de cercle du Baoulé en 1924 et 1930. Source administrative et témoignage personnel s'accordent aussi sur

deux imams : Belen Koïta, puis El-Hadj Dramane Cissé (alors encore vivant [en 1969]).

Vers 1952, poursuit le témoin, El-Hadj Kabiné Diané, un de ses parents originaire de Kankan, devint imam[62]. « Il partit en pèlerinage à La Mecque en 1954. En Arabie, il apprit à prier les bras croisés et il introduisit, à son retour, cette pratique à Bouaké, ce qui suscita, parmi les musulmans, de la ville, une division qui s'est poursuivie ».

El-Hadj Azoumana [Ousmane] Sylla[63] est alors devenu l'imam de la Grande Mosquée. Il avait été, « en 1942, l'un des premiers à accomplir le pèlerinage en empruntant la route continentale en camion, passant par Fort-Lamy (N'Djaména) et le Soudan [anglo-égyptien] ».

Sur les appartenances à la Qadiriyya et à la Tijaniyya, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba indique que, à l'origine, les Tijani étaient les plus nombreux à Bouaké, mais qu'ils avaient perdu du terrain. Ceux qui ne sont affiliés à aucune voie, ajoute-t-il, sont en beaucoup plus grand nombre. Lui-même appartient à la Qadiriyya. Il a reçu le *wird* de son grand frère El-Hadj Mamadi, qui l'avait reçu du grand Chérif de Kankan, Sékou Mamadou Chérif[64], lequel l'avait aussi reçu de son père, et ainsi de suite jusqu'au Prophète.

À propos de conversions, notre interlocuteur indique que les Baoulé se convertissaient très rarement à cette époque. Cependant, avant la Seconde Guerre mondiale, le chef Baoulé de Bouaké avait embrassé l'islam et avait pris, à cette occasion, le nom de Moussa Coulibaly (El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba ignore son nom Baoulé). Plus tard, un certain Issa Coulibaly, converti lui aussi, et appartenant à la même famille, était parti à Gagnoa.

Concernant les écoles coraniques dans la cité, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba remarque qu'il y en avait beaucoup, notamment de petites écoles. Avant la Seconde Guerre mondiale, il n'y avait pratiquement que ces petites écoles. Souvent, chaque groupe ethnique se chargeait lui-même de l'éducation de ses propres enfants. Parmi les maîtres d'une certaine importance, notre témoin se souvient de Lacina Sisri Sanogo, originaire du village de « Gon » [Kong]. Ce dernier était venu à Bouaké avant 1924 et il enseigna aux enfants et aux adultes jusqu'en 1941[65]. Le seul établissement de niveau supérieur à Bouaké, précise encore notre interlocuteur, fut « la médersa [wahhabite] créée par El-Hadj Kabiné Diané en 1951 », dont nous reparlerons.

Concernant les fournitures de livres en langue arabe, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba confirme que, avec l'accord de l'Administration et sous son contrôle, les musulmans de Bouaké passaient la commande de Corans et d'ouvrages religieux, Ces livres venaient, dit-il, du Maroc, d'Algérie, de Tunisie, du Caire, de Beyrouth. On commandait notamment les recueils de Hadith de Bukhari et de Muslim[66], ainsi que des livres malikites, comme la *Risāla*.

son appartenance à la Tijaniyya. Par contre, l'administration le dit originaire du Soudan (Mali), alors qu'El-Hadj Kabiné Kaba le considère plutôt, comme le précédent, comme voltaïque.

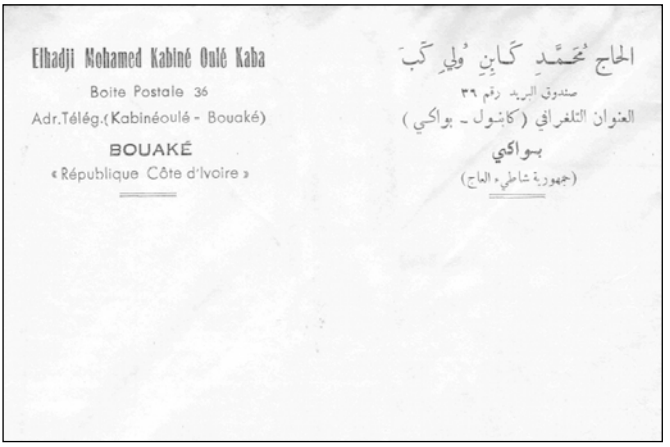
62. Cardaire parle, plus précisément, d'août 1951 (M. Cardaire, 1954 : 132).

63. C'est le témoin suivant.

64. Sur Sékou Mamadou Chérif (1874-1955), appelé aussi Cheikh Fanta Madi, voir D. Diané, 1988 ; L. Kaba, 1997 et 2004.

65. On trouve confirmation de sa présence dans les sources administratives de 1931 que nous avons citées plus haut. Il y apparaît sous le nom de Sissiri Sanoko, avec 10 élèves, pour l'année 1931 (ANCI X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931).

66. Ce sont les deux principaux recueils canoniques de Hadith.


Elhadji Mohamed Kabiné Oulé Kaba
Boite Postale 36
Adr.Télég.(Kabinéoulé - Bouaké)
BOUAKÉ
« République Côte d'Ivoire »

الحاج محمد كابن ولي كب
صندوق البريد رقم ٣٦
العنوان التلغرافي (كابنول - بواكي)
بواكي
(جمهورية شاطيء العاج)

Enveloppe à en-tête d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba. (recueillie en 1969)

El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba n'a pas adhéré au mouvement réformiste et wahhabite. Lansiné Kaba, qui l'a consulté un an après nous, en avril-mai 1970, précise en ces termes sa position : « a respected lettered man who was one of the most influential traders in Bouaké ». Il parle aussi de « his attachment to the old Kankan school and his opposition to the Wahhabiyya »[67]. El-Hadj Kabiné-Oulé trouvait excessif la dénonciation des confréries et de leurs enseignements, notant que des lettrés y avaient acquis de solides bases[68]. Il avait aussi été choqué par l'impéritie d'entrepreneurs wahhabites qui avaient organisé, au Mali, entre 1955 et 1960, des pèlerinages bon marché à La Mecque qui s'étaient révélé un fiasco. Il y voyait la preuve de l'absence de scrupules des wahhabites et de leur manque de respect pour les gens du peuple[69]. El-Hadj Kabiné-Oulé ne cherchait cependant pas à entretenir la polémique. La paix civile et religieuse était revenue et il n'était pas question de réveiller les conflits.

Il convient de distinguer El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, celui que nous venons de présenter, de son quasi-homonyme El-Hadj Kabiné Kaba. Tous les deux étaient originaires de Kankan, et tous les deux ont habité Bouaké, Le surnom de « Oulé » (le « rouge », au sens de « clair ») permet de distinguer le premier par ce trait physique. Les deux Kabiné Kaba appartenaient à l'une de ces grandes lignées de Kankan réputées *maninka mori* (« "marabouts" des Maninka/Malinké »)[70], mais, même s'ils se croisèrent à Bouaké, leurs

67. L. Kaba, 1974 : 34.
68. *Op. cit.* : 38.
69. *Op. cit.* : 54-55.
70. Ils portent le nom de Alfa (ou Alpha) Kabiné Kaba, le fondateur de la puissance des Kaba à la tête de la république marchande de Kankan. À la fin du XVIIIe siècle, le Baté (le royaume dont Kankan est la capitale) subit l'attaque d'un chef de guerre non musulman et les habitants de Kankan sont contraints à l'exil. Leur retour se fait sous la conduite d'Alfa Kabiné Kaba, qui s'est allié pour la circonstance avec l'almamy du Futa Jallon et s'installe alors dans la cité. Il est mort vers 1810 et est révéré localement comme un héros et un saint patron (voir Y. Person, 1968, t. 1 : 155-156).

parcours furent différents. La biographie et le rôle d'El-Hadj Kabiné Kaba, qui fut engagé dans la diffusion des idées réformistes et wahhabites, seront analysés plus loin dans le cadre de la crise des « bras croisés ». Autre homonyme partiel, lui aussi d'origine guinéenne et parent des précédents, El-Hadj Kabiné Diané[71]. Comme le rapporte El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, il devint l'imam de la Grande mosquée de la ville au début des années 1950, mais son engagement dans le wahhabisme en fit une figure contestée. Nous le présenterons aussi dans la section consacrée à la crise des « bras croisés ».

El-Hadj Azoumana Sylla

El-Hadj Azoumana (ou Anzoumana – c.-à-d. Uthman, Ousmane) Sylla[72], fut l'un des personnages-clés de la communauté musulmane de Bouaké au milieu du XXe siècle. Il était, en 1969, l'imam principal de la Grande mosquée, et cela « depuis 16 ans » selon ce qu'il nous a déclaré, ce qui placerait son entrée en fonctions autour de 1953 – en fait 1954. Né à Odienné, il était alors âgé d'environ 70 ans, disait-il, quand nous l'avons rencontré. « Il avait mené ses études islamiques dans sa ville natale. Son maître, qui lui avait surtout fait connaître le Coran, s'appelait Ismaïla Souani [Sawani, Savané]. El-Hadj Azoumana Sylla avait suivi, dit-il, des enseignements pendant quinze ans, mais il n'avait pas appris la langue arabe ».

L'imam faisait donc partie de cette diaspora Odienneka, fortement implantée, comme nous l'avons déjà noté, à Bouaké, et qui, en différents points du pays, occupait aussi des positions d'autorité dans la sphère religieuse. À son arrivée à Bouaké, dit-il, « il y avait un grand nombre de petites mosquées dans la cité. Il y avait aussi souvent des marabouts étrangers de passage ».

El-Hadj Azoumana Sylla n'a pas une bonne connaissance de ses prédécesseurs. Il se souvient de Kotalama Dramé et, après lui, de Bélén Koïta, qui ne resta pas longtemps. Vint ensuite, précise-t-il, « El-Hadj Kabiné Diané, parti depuis lors s'installer à Conakry à la suite des incidents qu'il avait contribué à provoquer ». El-Hadj Azoumana Sylla a pris la suite de l'imam contesté. Lui-même, dit-il, « a accompli le pèlerinage par voie terrestre 29 ans plus tôt » [soit vers 1940] – ce qui correspond, à peu de choses près, au témoignage d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba qui le datait, lui, de 1942. Ce fut là l'essentiel de ses déclarations.

Répondant aux questions de notre part, plus tournées vers ses études, la succession des imams et les écoles coraniques de Bouaké, cet homme respecté et âgé s'est efforcé de donner des réponses précises à notre demande. Il n'a pas livré tous les éléments de sa biographie, ce que nous ne cherchions d'ailleurs pas à obtenir.

Ce sont d'autres témoignages qui permettent d'attirer l'attention sur des aspects particuliers de sa carrière, certains de nature politique, plus faciles à évoquer avec le recul du

71. Le rôle d'El-Hadj Kabiné Diané (1928-1993), pour bref qu'il fût, n'en fut pas moins important. Son action à Bouaké va être évoquée au fil des témoignages.

72. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 8 juin 1969. L'imam, qui avait beaucoup de visites de fidèles ce jour là, avait bien voulu nous recevoir dans une petite cour derrière sa maison. El-Hadj Azoumana Sylla souffrait alors d'une sorte de goître. Un fils d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, M. Bakary Kaba, employé à la mairie, a été, en cette occasion comme en d'autres, notre guide et interprète.

temps. Nous pouvons ainsi rassembler de nouvelles informations et assister, également, à la construction d'une « légende » mémorielle par sa famille, ses disciples et admirateurs.

C'est d'abord le témoignage de son fils, Mahmoud Sylla. Le 24 décembre 2011, Marie Miran a rencontré M. Mahmoud Sylla, fils d'El-Hadj Azoumana Sylla, à Bouaké, et elle a bien voulu nous communiquer ses notes et nous autoriser à en faire usage. M. Mahmoud Sylla est également, à ce moment là, imam et président de la section du Conseil national islamique (CNI) de Bouaké.

Dans cet entretien, l'imam Mahmoud Sylla honore la mémoire de son père en multipliant les indices qui illustrent son savoir, sa piété, son autorité, voire sa sainteté. La confrontation des deux témoignages, celui du père et du fils, à plus de 40 ans de distance, introduit à la fois des confirmations, des compléments d'information et des variations. Entre ce qu'a bien voulu nous dire El-Hadj Azoumana Sylla en 1969 et le récit tout empreint de piété filiale qu'a fait l'imam Mahmoud Sylla devant Marie Miran en 2011, nous n'avons pas, en cas de discordance, à trancher. Nous devrons plutôt tenir compte, à la fois, des limites de notre propre enquête, d'une part, et observer les manifestations actuelles d'un travail de mémoire en cours, d'autre part.

L'imam Mahmoud Sylla indique que la famille de son père était originaire de Tiémé[73]. Il insiste beaucoup, tout d'abord, sur les études suivies par celui-ci et sur ses maîtres. El-Hadj Azoumana avait commencé ses études islamiques à Odienné et, selon son fils, il serait resté 20 ans auprès de son maître, Ismaïla Sy Savané[74]. Mahmoud Sylla célèbre aussi, au passage, le puissant lien maître-disciple qui unissait Azoumana Sylla à son mentor, ainsi que les gestes de respect du premier et d'affection du second. Là où « le Vieux », comme l'appelle son fils, parlait de 15 années d'études à Odienné, Mahmoud Sylla en compte, pour sa part, 20.

À ce temps passé par son père auprès d'Ismaïla Savané, Mahmoud Sylla ajoute 15 années supplémentaires d'études dans le quartier Tonhoulé de Mankono, auprès d'un maître appartenant à la famille principale du quartier, celle des Cissé[75]. Quelles qu'en soient les raisons, cette période de Mankono était totalement absente du témoignage de 1969. Dès lors, le temps total d'études prêté à El-Hadj Azoumana est plus que doublé, passant de 15 années (entretien, 1969) à 35 (témoignage du fils, 2011).

73. Tiémé fait partie de cette nébuleuse de « villes saintes » du nord-ouest de la Côte d'Ivoire. C'était le foyer de la famille Silla/Sylla.

74. On note la correspondance entre les patronymes Sy et Savané, déjà signalée à propos d'Odienné : « La famille Savané, appelée Sy ou Saadé […] dans les régions de Mankono et Séguéla » (I. Binaté, communication personnelle, 17 février 2012). Nous avons montré, à propos d'Odienné, comment les sources coloniales ont transcrit en « Sarandé » le nom des « Savané ». Ainsi, selon Marty, le grand homme de la ville était « Ismaïla Sarandé », « né à Samatiguila vers 1850, almamy de la ville d'Odienné depuis 1911 » (P. Marty, 1922 : 116). Marty ne fait d'ailleurs que reprendre les fiches de renseignements administratives de 1913 et 1915 qui le désignent effectivement comme « Ismaïla Sarandé » : « trop âgé, souvent malade », écrivait Le Campion à son sujet en 1915 (ANS, 5 G 59, fiche de renseignements au nom d'" « Ismaïla Sarandé », signée par Le Campion, le 6 mars 1915). Une fiche datée du 8 juin 1923 (ANS, même cote) reprend les mêmes données et permet de supposer qu'il était encore en vie à cette date là. C'est bien cet almamy, Ismaïla Savané, qui fut le maître d'Azoumana Sylla.

75. Dans la section consacrée à Tonhoulé, au chapitre 10, nous avons noté qu'en 1913, l'imam et principale personnalité musulmane de Tonhoulé se nommait Lanziné, ou Lancina, Cissé.

El-Hadj Azoumana Sylla avait insisté devant nous sur le fait qu'il n'avait pas appris la langue arabe. Son fils ne dit rien de tel, lui qui vante, au contraire, la science de son père. El-Hadj Azoumana avait certainement acquis un certain niveau d'arabe coranique au cours de ses longues études, mais il avait pu mesurer à quel point son degré de connaissance de l'arabe ne pouvait supporter la comparaison avec celui des étudiants rentrant du Caire, qui, eux, parlaient couramment cette langue. La confrontation avec les réformistes, notamment El-Hadj Kabiné Kaba et El-Hadj Kabiné Diané, en ce domaine, ne pouvait que l'inciter à la modestie.

Sur les conditions dans lesquelles son père fut amené à devenir imam de la Grande Mosquée de Bouaké, Mahmoud Sylla apporte une série d'informations qu'El-Hadj Azoumana, peut-être dans un souci de discrétion, mais, plus encore, de prudence, n'avait probablement pas alors jugé utile d'évoquer. El-Hadj Kabiné Diané, celui « par qui le scandale était arrivé », était devenu imam de la Grande Mosquée de Bouaké en 1951 ou 1952. Sa présence entraîna des conflits très vifs autour de la question de la prière « bras croisés », que nous analysons plus loin. Après l'éviction d'El-Hadj Kabiné Diané, El-Hadj Azoumana Sylla fut appelé à devenir son successeur en 1954. Selon Mahmoud Sylla, son père fut soumis, à cet effet, à de vives pressions de la part des autorités françaises qui se relayèrent auprès de lui, de façon directe ou indirecte, pour qu'il accepte cette fonction. El-Hadj Azoumana ambitionnait alors de s'installer, pour être tranquille, dans une petite ville, peut-être à Marabadiassa, assez proche de Bouaké, ou à Tiémé, son berceau familial. Les Cissé de Mankono, indique Mahmoud Sylla, n'étaient pas contents de ses réticences, ce que Marie Miran commente en ces termes à notre intention : « El-Hadj Azoumana Sylla voulait s'établir dans une petite localité, il n'avait pas l'ambition d'affronter une grande ville comme Bouaké, ainsi que semblait le vouloir la famille du maître Cissé de Mankono, peut-être par ambition économique ». El-Hadj Azoumana Sylla voulait encore moins de la charge d'imam, affirmant, rapporte son fils, qu'« il n'en avait pas la dimension ». Il craignait certainement aussi d'être impliqué directement dans les conflits qui venaient de diviser la communauté musulmane de la cité.

Ce sont les interventions officielles qui l'obligèrent à revenir à Bouaké et à accepter l'imamat. Il y eut d'abord, dit son fils, « le gouverneur Jean Ramadier »[76], puis Abd El Wahhab Doukouré, une personnalité bien connue[77], qui, comme Amadou Hampaté Bâ, participait alors, avec le capitaine Cardaire, le chef du Bureau des Affaires musulmanes, à Bamako, aux opérations de contre-feux ('Contre-Réforme", selon les termes de Cardaire) dirigées contre les « wahhabites ». On doit en déduire que Abd El Wahhab Doukouré était venu, envoyé par Cardaire et le Bureau de Bamako. Il y eut même, selon les termes de l'imam Mahmoud Sylla, un « "grand grand" Sénégalais » de Dakar, venu de la part du gouvernement français. On pense volontiers, à cette date, au « grand marabout » El-Hadj Seydou Nourou Tall, personnage très influent, qui n'avait cessé de sou-

76. Sur Jean Ramadier, voir Jacques Larrue et Jean-Marie Payen, *Jean Ramadier : gouverneur de la décolonisation,* Paris, Karthala, 2000. Jean Ramadier avait été administrateur du cercle de Bouaké en 1952-1954. Il fut nommé gouverneur du Niger en 1954, puis de Guinée en 1956. Jean Ramadier était le fils de Paul Ramadier, qui fut président du Conseil et plusieurs fois ministre sous la IVe République.
77. Sur Abd El Wahhab Doukouré, voir M. Cardaire, 1954 : 155 et L. Brenner, 1997 : 485-490.

tenir les autorités françaises quelles qu'elles fussent. Mais son nom n'a pas été prononcé. Par contre, Mahmoud Sylla n'évoque pas le rôle, souvent mentionné, du futur président Houphouët-Boigny dans le règlement de l'affaire et insiste sur les seuls agents ou relais de l'administration coloniale. On notera ce silence.

Il reste à comprendre pourquoi les autorités avaient jeté leur dévolu sur El-Hadj Azoumana Sylla, jusqu'à le faire revenir à Bouaké. Celui-ci avait alors une cinquantaine d'années[78]. Azoumana Sylla, étranger aux innovations réformistes et wahhabites, devait détenir un charisme et une autorité morale qui, jointes à ses relations avec les Savané d'Odienné et les Cissé de Mankono, pouvaient faire de lui l'homme de la situation.

Était-il comme Doukouré et Hampaté Bâ (tous les deux hamallistes et anti-wahhabites) un homme de confrérie ? L'imam Mahmoud Sylla, qui est tijani, prête à son père une appartenance à la Tijaniyya, qui lui aurait été transmise par son maître Savané. Les fiches de renseignements administratives qualifiaient pourtant ce dernier de qadiri – mais on connaît les limites de leur information. Mahmoud Sylla ajoute que les études de son père auraient été surtout de nature ésotérique.

Ainsi surgit le portrait d'un mystique, d'un soufi. El-Hadj Azoumana, pour sa part, se défendait devant nous, en 1969, de toute appartenance à une confrérie et se disait « de la voie de Malik ». Conviction personnelle, discrétion soufie, prudence politique ? Les trois sont plausibles, comme est également plausible une construction, par le fils, de la sainteté du père. On ajoutera, dans les propos du fils sur son père, le portrait d'un enseignant attaché à transmettre son savoir aux enfants et aux étudiants, et ceci complète utilement la description du rôle et des fonctions de cette personnalité.

Mahmoud Sylla indique que son père est décédé le 14 février 1982 à Bouaké après avoir été imam pendant 20 ans, ce qui correspondrait aux années 1954-1973 – mais une autre source (voir ci-après) le crédite de 28 ans (1954-1982 – donc jusqu'à la date de son décès).

Il y a une lacune dans cette biographie du fils : la mention du pèlerinage de son père, un acte pieux d'autant plus important qu'Azoumana Sylla avait été, selon El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, l'un des premiers, à Bouaké, à effectuer ce long voyage autour de 1940-1942, selon les déclarations convergentes de l'un et l'autre.

Daouda Berté, en 2014, a consacré une notice à «El-Hadj Anzoumana Sylla » sur la base des renseignements qui lui ont été donnés par l'imam Mahmoud Sylla[79]. Après un bref rappel des études et des maîtres du personnage, il ajoute quelques informations supplémentaires : « Après avoir été nommé imam, il [El-Hadj Anzoumana Sylla] confia l'éducation des élèves à des maîtres qu'il payait lui-même. Les plus connus de ces maîtres sont : Karamoko Gaoussou, Karamoko Lassina Cissé et Makama Ouattara.

Suit une anecdote pieuse, empruntée à Tijane Ba, et destinée à illustrer sa générosité et sa sainteté : le président Houphouët-Boigny lui aurait fait donner, en guise d'au-

78. Il était au début ou à la fin de la cinquantaine. Son fils date sa naissance de 1893, ce qui est peut-être une date haute : El-Hadj Azoumana, en 1969, nous avait déclaré avoir alors 70 ans.

79. D. Berté, 2014 : 89-91. Une photo de « El-Hadj Anzoumana Sylla et son fils Mahmoud » accompagne la notice. Mahmoud Sylla, qui figure parmi les remerciements de l'auteur au début de son livre, est l'une de ses sources. L'entretien avec « Hadj Mahmoud Sylla » eut lieu le 29 avril 2009 à Bouaké (2014 : 144).

mône, cinq kilos d'or, qu'il aurait immédiatement « distribué successivement aux deux femmes qui passaient […] sans même songer à un membre de sa famille ».

Cette générosité est également évoquée par un nouveau biographe, Idrissa Diabaté, en 2016. Dans un ouvrage consacré à l'histoire de Bouaké, celui-ci consacre deux pages à « L'Imam Anzoumana Sylla ». Nous reproduisons ci-dessous sa notice :

> « Il a été l'imam de la grande mosquée de Bouaké-Dougouba pendant près de 28 ans (1954-1982). De son vrai nom Ousmane Moustapha Sylla, il est né à Tiémé, fils de Fatoumata Sylla et de Moustapha Sylla. Très jeune, il fut d'abord orphelin de père à l'âge de 7 ans et ensuite orphelin de mère. À Tiémé, sa ville natale, il fréquente, comme tous les enfants de son âge, l'école coranique, pendant près de 10 ans. Ensuite, il fut élevé à Odienné par son maître et oncle le Cheick Ismaël Sy […]. Il étudia le Coran pendant 15 ans encore.
> Il retourne ensuite à Tiémé pour s'y installer, mais il devait avoir la bénédiction de son maître et oncle le Cheick Sy Savané. Il revient encore à Odienné où il va rester près de 5 ans. Il obtient alors les bénédictions de son maître et oncle qui lui remet un tas de jetons [*sic*]. Le voilà encore à Tiémé, animé de la volonté de prodiguer le savoir aux jeunes de Tiémé ; mais de nombreuses difficultés l'empêchent de réaliser son rêve, celui d'ouvrir une école coranique à Tiémé. Il est alors obligé de quitter Tiémé et de se retrouver à Towoulé [Tonhoulé] (Mankono) où il reste encore 10 ans auprès de son nouveau maître l'Imam Wassa Cissé, qui décède peu après. Anzoumana reste comme un véritable membre de la famille de son maître Wassa Cissé. C'est ensuite qu'il vient à Bouaké où il enseigna le Coran à domicile, et en 1954, le maire Jean Ramadier l'installe comme imam de la grande mosquée de Bouaké. Son charisme fit le rayonnement de l'islam à Bouaké et dans les alentours ; son humilité restera à jamais un enseignement pour les habitants de Bouaké et son humanisme restera à jamais légendaire. Les anciens de Bouaké se souviennent encore de ses largesses et de son esprit de partage. En effet, il partageait entièrement et totalement tout ce qu'il recevait ; sa philosophie était que la richesse existe pour être partagée et que ceux qui dépensent leurs biens dans les sentiers d'Allah seront toujours récompensés »[80].

Nous observons donc à nouveau des convergences avec les témoignages précédents, ainsi que des variations.

C'est le cas, tout d'abord, de son lieu de naissance. El-Hadj-Azoumana Sylla nous avait déclaré être né à Odienné. Son fils, l'imam Mahmoud Sylla, indique seulement que la famille de son père était originaire de Tiémé et qu'il avait commencé ses études islamiques à Odienné. Idrissa Diabaté a peut-être voulu retenir, en le faisant naître à Tiémé, l'importance de ce foyer familial dans sa carrière.

Concernant la durée et le lieu de ses études, il y a aussi quelques fluctuations.

80. I. Diabaté, 2016 : 53-54.

Même si les lieux et les durées ne correspondent pas toujours exactement, tout concourt cependant à montrer que El-Hadj Azoumana Sylla aurait fait de très longues études, notamment auprès de ses deux maîtres, Ismaïl Savané à Odienné, et Wassa Cissé à Tonhoulé/Mankono. Il enseignait en même temps.

Sur l'entrée en fonctions de l'imam, il y a accord pour la dater autour de 1954. Sur la durée de fonctions, les positions sont plus divergentes. Mahmoud Sylla indique que son père a été imam pendant 20 ans, ce qui correspondrait, dans ce cas, aux années 1954-1973. Par contre Idrissa Diabaté prolonge la durée à 28 ans, c'est-à-dire jusqu'à la date du décès de l'imam en 1982 – date à laquelle il aurait été assez âgé s'il avait autour de 70 ans en 1969, comme il nous l'avait déclaré. S'il était encore imam en titre en 1982, il devait, en ce cas, avoir un imam en second qui pouvait le remplacer.

De l'ensemble de ces informations, il ressort que cette personnalité fut assurément centrale dans la vie de la Bouaké musulmane au tournant de l'indépendance de la Côte d'Ivoire (c'est-à-dire, plus particulièrement, dans les années 1950 et 1960). Sa mémoire est entourée de respect et les récits de sa vie comportent, sur la base d'une trame commune, quelques variations qui relèvent de la loi du genre et sur lesquelles nous ne nous attarderons pas. Le profil qui se dégage est, lui, très cohérent.

El-Hadj Benokoba Sylla

Nous avons aussi rencontré un oncle d'El-Hadj Azoumana Sylla, que le député Siaka Berté nous a présenté comme centenaire. Il s'agit d'El-Hadj Benokoba Sylla[81], né à Tiémé, et arrivé à Bouaké en 1914 pour faire du commerce [soit peu de temps après l'ouverture de la gare (mars 1912)]. L'imam de la ville était alors un Peul dont il n'a pas retenu le nom.

Benokoba Sylla faisait du colportage en direction du Sud. Ses voyages l'amenèrent à Tiassalé, Daloa, Gagnoa, Divo, Grand-Lahou et Grand-Bassam, où il a rencontré les deux imams El-Hadj Abdoulaye Dieng et El-Hadj Yacouba N'Diaye. Il voyageait à pied. Au début, il partait en caravane pour des raisons de sécurité. Ensuite, il partit seul. Il vendait d'abord du caoutchouc qu'il échangeait contre du tissu et du bois. Il fit ensuite le commerce de la cola. Lui aussi se dit simplement malikite. Il aurait accompli le pèlerinage trois ans plus tôt, en dépit de son grand âge.

El-Hadj Baoudou Touré

El-Hadj Baoudou Touré[82] est né à Bouaké en 1900. En 1969, il était l'imam de la

81. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 8 juin 1969. M. Bakary Kaba, fils d'El-Hadj Kabiné Oulé Kaba, qui avait été notre interprète, nous a rapporté ensuite qu'un homme présent dans la chambre d'El-Hadj Benokoba Sylla, avait demandé si nous n'étions pas un espion.

82. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 8 juin 1969. Marie Miran l'appelle « Baboudou Touré » (2006 : 251). Il est probable qu'elle a retenu une orthographe figurant dans une brochure wahhabite sans date (fin des années 1990) sur « l'introduction de la Sunnat à Bouaké » où il est désigné comme « El-Hadj Karamoko Baboudou Touré ». Elle m'a elle-même gracieusement communiqué cette brochure, dont nous parlerons plus loin dans une récapitulation sur le mouvement wahhabite à Bouaké. Pour notre part, nous conservons l'orthographe « Baoudou », qui est celle qui nous a été indiquée et que nous avons notée, sauf erreur de notre part, lors de notre entretien de 1969. C'est aussi celle qui figure dans un document des Archives de Bouaké : Services de police de la Côte d'Ivoire, Commissariat de Bouaké, n° 154/PUC, « Renseignements sur El-Hadji Baoudou Touré » (Archives de la préfecture de Bouaké, Affaires musulmanes. Le commissaire de Police, 25 septembre 1956), dont nous faisons usage ci-dessous. Bahoud, ou Bahoudou, est un nom arabo-

mosquée dite « wahhabite » de Bouaké. Il nous a d'abord parlé de son père, Mahama Touré, qui était colporteur et faisait des voyages vers Tiassalé et Grand-Bassam avant 1900. C'était aussi un marabout, qui appartenait à la Qadiriyya, dont il avait reçu le *wird* de Karamoko Seydi Kamagaté[83], de Marabadiassa. Pendant douze ans, jusqu'à sa mort en 1954, il exerça les fonctions d'imam de Kolidougou, un village proche de Marabadiassa. Il venait souvent à Bouaké mais ne s'y installa pas.

Le grand-père de son père était un Haoussa originaire de Katsina, qui avait combattu les Baoulé avant de s'installer à Marabadiassa. Les traces de cette origine ont rapidement disparu et la langue haoussa n'était plus parlée quand il était jeune. Son père parlait malinké.

El-Hadj Baoudou Touré a fait ses études, pendant 12 ans, à Marabadiassa. Son maître fut Karamoko Seydi Kamagaté, le même que son père. Les écoles coraniques, dit-il, étaient nombreuses à Marabadiassa. Et les gens de Marabadiassa venaient à Bouaké pour instruire les musulmans. Dès 1914, lui-même se rendait à Bouaké pour donner des conseils religieux [mais il aurait alors eu 14 ans si la chronologie est exacte…].

Un autre marabout de Marabadiassa, El-Hadj Tiécoro, lui aussi élève de Karamoko Seydi Kamagaté, venait souvent à Bouaké et finit par s'y installer. C'est le seul marabout de Marabadiassa, outre lui-même, qui s'est établi à Bouaké. Les autres n'ont fait que passer. Nous reparlerons plus loin d'El-Hadj Tiécoro, le pionnier de la prière « bras croisés ». El-Hadj Baoudou Touré, dont la chronologie est souvent exprimée en nombre d'années passées (probablement grégoriennes, car il se réfère, par ailleurs, plusieurs fois à celles-ci), indique qu'El-Hadj Tiécoro a accompli le pèlerinage 29 ans plus tôt [soit, comme l'imam Sylla, vers 1940] et qu'il est resté sept ans en Arabie. À son retour, il a commencé à réciter la prière bras croisés. Il mourut « il y a 12 ans » [soit vers 1957 ?][84].

El-Hadj Baoudou Touré commença donc par faire le voyage entre Marabadiassa et Bouaké, puis, « il y a 40 ans » [soit vers 1929], il acheta sa première concession à Bouaké. « Il y a 25 ans » [vers 1944], il devint maître d'école et reçut son premier élève. Le peu de commerce qu'il faisait suffisait à sa subsistance.

À son arrivée à Bouaké, il trouva de nombreux musulmans, des Peul, des Haoussa, des Dafing. À sa connaissance, les premiers musulmans de la ville furent : Moussa Touré, originaire de Marabadiassa ; Ndiaka Fall[85], un Sénégalais ; Souleymane Sidibé[86], un Peul du Ouassoulou [circonscription de Bougouni, au Soudan/Mali]. « Moussa Touré était l'ambassadeur, l'agent du commandant de cercle de Bouaké ». El-Hadj Baoudou Touré

musulman relativement courant. Un glissement typographique de Bahoudou à Baboudou est facile à imaginer.

83. Kamagaté ou Kamaghaté. On trouve un « Saguidi Kamaraté » parmi les maîtres d'écoles coraniques de Marabadiassa en 1916 et 1917. Il est classé comme « quadria » et a, respectivement, 10 et 12 élèves, ce qui le place en tête pour le nombre d'élèves (ANS, 5 G 63, cercle du Baoulé, Statistiques des écoles coraniques de 1916, datées du 22 février 1917, et de 1917, datées du 10 février 1918).

84. R. Delval donne, pour le décès d'El-Hadj Tiécoro, la date de 1954, qu'il tient de l'un des disciples de ce dernier (R. Delval, 1980 : 53). D'une façon générale, les durées données par El-Hadj Baoudou Touré ne doivent pas toujours être prises au pied de la lettre.

85. Ndiaka Fall est vraisemblablement le même que le « Doaga Phall », signalé plus haut comme assesseur titulaire du Tribunal de cercle en 1911. Un autre témoignage, celui de Tiémoko Sidibé, qui le dit originaire de Saint-Louis, va confirmer plus loin sa place parmi les pionniers.

86. Nous avons recueilli le témoignage de son fils Tiémoko Sidibé (voir ci-après).

l'a bien connu et fréquenté car il était, comme lui, originaire de Marabadiassa. Par contre, il ne connaissait pas personnellement Ndiaka Fall qui était tailleur. Souleymane Sidibé était un ancien combattant dont il ignore quelle était la profession.

El-Hadj Baoudou Touré n'avait pas appris l'arabe, mais le parlait toutefois un peu. Il n'appartenait ni à la Qadiriyya, ni à la Tijaniyya. Il était seulement malikite. Il enseignait les Hadith et le Coran à ses élèves. Lui-même avait accompli le pèlerinage en 1948. Depuis lors, il faisait la prière bras croisés parce qu'il l'avait vu faire ainsi en Arabie, et aussi parce que c'est écrit dans les Hadith, où il l'avait lu.

Sur les imams de Bouaké, il indique que le premier almamy était un Peul qu'on appelait simplement « Karamoko ». Lui-même ne l'a pas connu. Le premier imam de Bouaké qu'il ait vu se nommait Dantouma, un Dafing. Le suivant fut Kotalama Dramé, un Dafing également, qui mourut centenaire en 1952. Il a entendu dire que ce dernier fut imam pendant 50 ans, ce qui lui paraît un peu invraisemblable, mais il n'en sait pas plus. Lorsque Kotalama Dramé partit pour La Mecque en 1950, ce dernier désigna Bélén Koïta[87] pour le remplacer.

El-Hadj Kabiné Diané devint ensuite imam, dit-il. Des incidents se produisirent alors sur la question de la prière bras croisés ou allongés. Sous l'influence du député Félix Houphouët-Boigny, un compromis fut adopté : Azoumana Sylla fut désigné comme premier imam et lui-même, Baoudou Touré comme second imam. Cette situation s'était maintenue depuis. Tout le monde se rendait à la Grande mosquée le vendredi et pour les Fêtes. Dans la semaine, les partisans des « bras croisés » priaient dans une petite mosquée située à une centaine de mètres de la grande, et c'est lui qui leur servait d'imam.

En ce qui concerne la première mosquée de Bouaké, El-Hadj Baoudou Touré indique que, lorsqu'il est venu s'installer à Bouaké, la mosquée était construite en banco, à l'emplacement de l'actuelle Grande mosquée, au milieu du quartier de Dougouba[88]. Avant 1949, il n'y avait qu'une seule mosquée à Dougouba. C'est en 1949 que fut bâtie la Grande Mosquée, avec ses clochetons et ses décorations de style soudanais. À la même date, il édifia sa propre mosquée pour les partisans des « bras croisés ».

À une question sur les conversions, El-Hadj Baoudou Touré répond qu'il a converti des Baoulé, des Mossi et d'autres personnes à l'islam. Il ne se souvient pas de leurs noms, mais cela a été un mouvement continuel. Sur notre demande, il précise la procédure de conversion. L'imam demande d'abord au néophyte de se laver et il lui apprend à faire ses ablutions à la manière des musulmans. S'il s'agit d'une femme, il envoie une de ses femmes pour la conseiller. Ensuite, en signe de purification, il fait raser la tête des hommes (on diminue seulement la chevelure des femmes). Enfin, il fait réciter plusieurs fois au converti la *shahada*. Celui-ci n'est pas obligé d'adopter un nouveau nom : « Le nom ne compte pas, c'est la foi qui compte, précise-t-il. Cependant, l'usage des musulmans est de proposer au converti des noms islamiques, choisis en fonction de la date et

87. Ce témoignage est concordant avec celui d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, qui le nomme également comme successeur de Kotalama Dramé. Bélén Koïta aurait été borgne (M. Miran, 1998 : 10 ap. I. Haidara, 1988 : 284). Un défaut physique est, par ailleurs, souvent incompatible avec les fonctions d'imam.

88. « C'était le village Dioula. Il fut ensuite rasé. En 1969, en dehors de la Grande mosquée, il y avait un terrain vague, mais nettoyé ».

Grande mosquée de Bouaké (construite en 1949)

« Le quartier de Dougouba a été détruit en 1967 à cause des ravinements. Mais la mosquée est restée au même endroit. Dans son style actuel, elle date de 1948. Entourée de terrains vides, elle domine, de loin, sur la droite, la route de Katiola » (El-Hadj Tiémoko Sidibé, conseiller municipal, entretien, Bouaké, 7 juin 1969).

Source : https://www.flickr.com/photos/rdpaul/44216079/. Galerie de R. Paul/Flickr. Cette photo (en couleurs) n'est plus accessible à cette adresse. Photo prise le 18 septembre 2005.

du calendrier »[89]. « L'islam à Bouaké – conclut l'imam – a été l'œuvre de tous, et non de certains en particulier » [allusion probable aux aux affrontements passés].

Nous disposons, sur El-Hadj Baoudou Touré, d'un rapport du commissaire de police de Bouaké, daté de 1956, qui vient, en contrepoint, éclairer la position des autorités françaises à son égard :

> « Né vers 1905 à Bouaké de Béma Touré et de Matagoma Touré, race bambara, religion musulmane, marié, 4 enfants mineurs, marabout, n'a pas effectué de service militaire. Réside à Bouaké depuis sa naissance. Illettré en français, sait par contre lire et écrire l'arabe qu'il parle couramment. A acquis de solides connaissances coraniques auprès de différents marabouts de la ville. Enseigne gratuitement le Coran à près de 200 enfants qui se rassemblent dans une grande pièce de son habitation du quartier Dougouba.
> S'est rendu à La Mecque en 1946. En est revenu fervent adepte du wahabisme et a été le principal créateur de cette secte à Bouaké. En est toujours resté le centre le plus influent et le plus écouté. […]. Malgré son appartenance à la secte wahabite, est cependant estimé et considéré des musulmans, qu'ils soient orthodoxes ou wahabites, qui reconnaissent et apprécient son érudition coranique et sa parfaite connaissance de l'Islam.

89. La circoncision n'a pas été mentionnée.

Sans aucune ressource, il vit de dons et offrandes que lui font ses fidèles et les parents de ses élèves. Premier adjoint de El-Hadj Azoumana Sylla, imam de la grande mosquée de Dougouba, est lui-même imam de la mosquée des Mossis uniquement fréquentée par les wahabites… »[90].

On observe quelques différences avec son témoignage (sur sa date de naissance (vers 1905 au lieu de 1900), sur le nom de son père (Matagoma au lieu de Mahama), sur la date de son pèlerinage (1946 au lieu de 1948), sur son niveau d'arabe (il le parlait couramment selon le rapport de police, seulement « un peu », selon ses propres dires). On retiendra surtout qu'El-Hadj Baoudou Touré jouissait de la considération générale et était donc devenu, d'autant plus opportunément, comme nous l'analyserons ci-dessous, l'homme de la situation pour pacifier, du côté wahhabite, la querelle des « bras croisés » dans la cité.

El-Hadj Alassane Diarra

El-Hadj Alassane Diarra[91] est alors conseiller municipal de Bouaké. D'origine Bambara, il est né à Ségou vers 1904. Il est venu à Bouaké en 1928 rendre visite à sa grande sœur mariée et il y est resté. Il fut d'abord commerçant, puis employé. C'est à Ségou qu'il a reçu son éducation musulmane et c'est aussi là qu'il aurait obtenu, dit-il, le *wird* tijani d'un Arabe du Maroc de passage.

À son arrivée à Bouaké, les musulmans étaient nombreux. Il y avait notamment beaucoup de gens de Ségou, mais aussi de Djenné et de Tombouctou. Il y avait également beaucoup de Voltaïques, dont tous n'étaient pas musulmans. L'imam s'appelait Kotalama Dramé. Le plus instruit en arabe se nommait Lacina Bisri [Sisri] Sanogo[92]. Peu de gens du pays se sont, dit-il, convertis à l'islam. Il connaît seulement les cas de quelques Baoulé vers Béoumi. Des conversions ont surtout eu lieu après la seconde Guerre mondiale. Les Baoulé convertis prenaient alors un nom musulman.

El-Hadj Alassane Diarra a accompli le pèlerinage en 1965.

El-Hadj Tiémoko Sidibé

El-Hadj Tiémoko Sidibé[93] est, lui aussi, conseiller municipal de Bouaké. Il y est né en 1904.

Son père, Souleymane Sidibé, un Malinké, est né à Bougouni, dans le Ouassoulou[94]. Il est venu en Côte d'Ivoire en 1899 en qualité de militaire[95]. Il avait été recruté à

90. Services de police de la Côte d'Ivoire, Commissariat de Bouaké, n° 154/PUC, « Renseignements sur El-Hadji Baoudou Touré » (Archives de la préfecture de Bouaké, Affaires musulmanes. Le commissaire de Police, 25 septembre 1956).

91. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 7 juin 1969.

92. Ce personnage, réputé fin lettré, a été désigné plus haut. Il avait, notamment, été le maître d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba. C'est une confirmation de plus de sa réputation.

93. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 7 juin 1969.

94. Le Ouassoulou (Wassulu, Wasolon) est une région qui s'étend entre la Guinée et le Mali et est peuplée, selon l'ethnologie coloniale, par des Peul sédentarisés qui ont adopté la langue malinké des populations au milieu desquelles ils se sont installés et où ils ont pris femme – d'où cette qualification de « Malinké » que se donne ici un Sidibé (nom patronymique peul). Sur le Ouassoulou, voir L.G. Binger, 1892, I, 129-130. Pour une discussion sur la complexité de l'identité Peul du Ouassoulou, voir J.-L., Amselle, 1987.

95. El-Hadj Baoudou Touré le cite, on l'a dit, au nombre des premiers musulmans de la ville. Il le présente,

Bougouni pour lutter contre Samori et appartenait à un corps auxiliaire d'éclaireurs. Ce fut, ajoute-t-il, l'un des premiers militaires à s'installer en Côte d'Ivoire après la défaite de Samori. Il s'est établi en 1902 à Bouaké comme commerçant et y est mort en 1932.

Parce qu'il était l'unique fils, Tiémoko Sidibé n'a pas pu avoir une éducation très poussée. Il a seulement suivi, pendant deux ans, les leçons d'un maître de la région de Korhogo. Puis il est revenu aider au commerce de son père et a continué ses études sur place, mais il ne les a jamais terminées. On ne pouvait pas bien étudier le Coran à ce moment là, dit-il, car l'islam n'était pas assez développé. El-Hadj Tiémoko Sidibé n'appartient ni à la Tijaniyya, ni à la Qadiriyya. Cette division des musulmans, dit-il, « crée des castes » et « beaucoup pensent comme lui ». Pour sa part, « Il suit la religion du Coran ». Il a accompli « le pèlerinage à La Mecque en 1954 ».

El-Hadj Tiémoko Sidibé décrit longuement la situation des Dioula à Bouaké. « Au début du siècle, dit-il, alors que les Baoulé n'étaient pas pacifiés, l'armée française protégeait les Dioula qui amenaient à Tiassalé le caoutchouc qu'ils avaient recueilli dans les villages et ramenaient en retour sel et perles. À l'origine, les Dioula de Bouaké étaient, pour cette raison, installés auprès du camp militaire, qui est resté au même emplacement, au nord de la ville. Puis, en 1912, les autorités ont voulu créer un centre commercial. On a rassemblé tous les Dioula sur le site de la ville actuelle et on a appelé ce lieu Dougouba (« grand village »). À cette époque, les Baoulé de la région n'étaient pas regroupés, mais ils étaient dispersés en campements multiples. La ville de Bouaké n'existait pas.

À leur arrivée, les musulmans ont cherché un lieu de prière. En ces premiers temps, c'était un Peul qui servait d'imam, mais on ne se souvient plus de son nom. Il devait être originaire du Macina. Après la création de Dougouba, les musulmans décidèrent de bâtir une mosquée. Les Dioula avaient d'ailleurs demandé à l'Administration de laisser une place libre pour la mosquée dans ce nouveau quartier. La constrution commença en 1912. Samba Diallo, un Peul, passe pour en avoir été l'entrepreneur. Ce n'est pas lui qui a bâti, mais il a été un peu le patron de l'affaire car c'est lui qui avait le plus de capital. Samba Diallo était alors, dans la communauté musulmane de Bouaké, le notable le plus riche. Originaire du Soudan (Mali), il avait d'abord servi comme militaire puis, après sa démobilisation, il avait continué à assurer le ravitaillement de l'armée en bétail[96] ».

El-Hadj Tiémoko Sidibé poursuit sur la question de la mosquée. « Le quartier de Dougouba, dit-il, a été détruit en 1967 à cause des ravinements. Mais la mosquée est restée au même endroit. Dans son style actuel (en 1969), elle date de 1948. Entourée de terrains vides, elle domine, de loin, sur la droite, la route de Katiola. Le premier imam se nommait Dantouma. C'était un Voltaïque. Il est mort en 1928. Le deuxième imam, Kotalamé Dramé, un Voltaïque tijani, est mort vers 1945 ».

S'agissant des groupes ethniques représentés à Bouaké, ce témoin note que le premier Sénégalais venu de la côte s'appelait Ndiaka Fall[97]. « Originaire de Saint-Louis, il était arrivé à Bouaké avant le chemin de fer. D'autres Sénégalais vivaient à Bouaké, certains

de façon concordante, comme un ancien combattant.

96. L'acheminement du bétail revenait souvent à des réseaux Peul

97. El-Hadj Baoudou Touré mentionnait, lui aussi, Ndiaka Fall comme un des premiers musulmans de la ville et nous avons relevé, d'autre part, un « Doaga Phall », assesseur titulaire au Tribunal de province de Bouaké en 1911, qui est probablement la même personne.

comme employés de commerce. Ils venaient de Tiassalé, qui fut le premier grand centre commercial de la Côte d'Ivoire. C'étaient des lettrés qui parlaient couramment le français.

Après la guerre de Samori, les Dioula de Kong s'étaient dispersés. Certains d'entre eux vinrent grossir le nombre des musulmans de Bouaké. Il n'y a pas eu, par contre, beaucoup de Haoussa à Bouaké, car ils ne voulaient pas y rester. Installés à Marabadiassa, ils avaient fait alliance avec Samori. Seuls quelques vieux parlent encore haoussa à Marabadiassa. Les gens utilisent surtout le dioula ou le baoulé, et ils veulent même parfois faire oublier leur origine Haoussa.

Les Voltaïques [Burkinabés] constituent le groupe le plus nombreux. Ils sont venus travailler comme militaires, employés et ouvriers du chemin de fer, et employés de commerce. La main d'œuvre a également été formée de Voltaïques, surtout au moment de la fusion temporaire des colonies de Côte d'Ivoire et de Haute-Volta[98]. Restés sur place, les Voltaïques ont, en général, conservé leur nationalité d'origine.

Il y a des Baoulé qui se sont convertis à l'islam. Ils ont d'ailleurs une mosquée particulière à Abidjan. Ce mouvement d'adhésions n'a commencé que dans les années 1945-1950. Cependant, des femmes Baoulé ont été islamisées à une date beaucoup plus ancienne par leur mariage avec des musulmans.

On compte aujourd'hui [en 1969] de 200 à 300 hajji à Bouaké. Le plus ancien pèlerin, le premier, a dû être l'imam Azoumana Sylla, en 1936[99] ».

Ce témoignage est un des plus complets que nous ayons recueilli. Il y a, chez El-Hadj Tiémoko Sidibé, un sens de la vision d'ensemble et de la synthèse, auxquels sa connaissance du terrain et ses fonctions de conseiller municipal ne sont sans doute pas étrangères. La plupart de ses informations recoupent assez bien celles, écrites ou orales, que nous avons recueillies par ailleurs.

Noumouké Koné

Noumouké Koné est alors secrétaire général de l'Union départementale de l'UGTCI[100] et fonctionnaire municipal. Il est né en 1904 à Moussoudou, dans le cercle de Bobo-Dioulasso, en Haute Volta et a conservé la nationalité voltaïque. Il se déclare de souche Sénoufo. Sa langue maternelle est le bambara. Son père, qui était militaire, se trouvait au Soudan [Mali] en 1897, puis il vint en Côte d'Ivoire en 1906.

Lui-même est allé à l'école française de Dimbokro en 1911 et a quitté Dimbokro en 1913 pour rejoindre une école d'enfants de troupe. Il a servi ensuite dans l'armée pendant trois ans en Afrique du Nord, sous Lyautey. Il n'a pas appris l'arabe car cela ne l'intéressait pas.

En 1926, il a été embauché par la CFAO[101] à Bobo-Dioulasso. En 1929, il est venu à Bouaké, puis successivement à Aboisso, Abidjan, Bassam, Dimbokro et Bouaké, tou-

98. Une partie de la Haute-Volta a été rattachée à la Côte d'ivoire en 1933.

99. Cette date, aussi, est fluctuante. Comme on l'a vu plus haut, l'imam Azoumana Sylla datait lui-même son propre pèlerinage autour de 1940, tandis qu'al Hadj Kabiné-Oulé Kaba avançait la date de 1942.

100. Union générale des travailleurs de Côte d'Ivoire, le syndicat national unique.

101. CFAO : Compagnie française de l'Afrique occidentale. « La Société commerciale de l'Ouest africain et la Compagnie française de l'Afrique occidentale […], à la veille de la Seconde Guerre mondiale, regroupaient, 30 % des investissements commerciaux et près de 10 % des investissements du total des investissements de l'ensemble AOF/AEF » (C. Coquery-Vidrovitch, 1975 : 595).

jours pour le compte de la CFAO. C'est en 1948 qu'il s'est installé définitivement à Bouaké[102].

On notera que l'islam ne joue aucun rôle dans cet itinéraire. Il illustre seulement le parcours de l'un des nombreux Voltaïques/Burkinabés venus dans le village Dioula de Dimbokro, puis de Bouaké, ainsi que son itinéraire professionnel de militaire, fils de militaire, qui, démobilisé, s'est établi en Côte d'Ivoire et est devenu employé de commerce.

Babaly Ba

Babaly Ba[103] est un Peul né en 1906 dans le village de Diankabou, près de Bandiagara[104]. C'est à Bandiagara qu'il a reçu son éducation islamique. Il est venu en Côte d'Ivoire vers la fin de 1923, pour rejoindre son frère aîné, interprète à Touba. Il est arrivé à Bouaké en 1928 et il y est devenu employé de la maison de commerce Reinach[105]. À cette époque, il n'y avait pas beaucoup de Peul à Bouaké, mais les musulmans y étaient nombreux.

Babaly Ba appartient à la Tijaniyya. Il a reçu le *wird* en 1949, à Bouaké, d'un Arabe de Aïn Madhi[106] dont il a oublié le nom. Il a plusieurs enfants, dont une fille mariée qui vit à Tombouctou.

Cet itinéraire complète les précédents : le lien récurrent avec différentes parties de la boucle du Niger, la vitalité des réseaux tijani, le passage au service des maisons de commerce européennes.

Abdoulaye Camara[107]

Abdoulaye Camara est un Malinké né à Kankan en 1906, venu chez son frère Ibrahima à Bouaké en 1931. Ibrahima était arrivé, lui, en 1927. Après avoir suivi l'école coranique en Guinée, Abdoulaye Camara compléta son instruction, à Bouaké, auprès

102. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 7 juin 1969.

103. Entretien à Bouaké le 8 juin 1969.

104. Diankabou est un village à l'est de la falaise de Bandiagara (au sud de Douentza et à une quarantaine de kilomètres au nord-est de Bandiagara).

105. On connaît un Olivier Reinach, élu député de Bouaké, au titre du deuxième collège, comme plusieurs autres Français métropolitains, à l'Assemblée Territoriale de la Côte d'Ivoire aux élections du 30 mars 1952. Il y siège aux côtés des autochtones ivoiriens. Spécialiste des problèmes des Anciens combattants, c'est un socialiste, une figure libérale, qui donne du fil à retordre à l'Administration. « En Côte d'Ivoire, l'ex-militaire français Olivier Reinach canalisa l'activité politique des vétérans, bien que la présidence [de l'Association des Anciens combattants] fût assurée par son protégé africain, Philippe Yacé » (M. Echenberg, 2009 : 274). Il intervient au congrès national du parti socialiste SFIO en juillet 1953 au nom des « socialistes SFIO africains de Côte d'Ivoire ». S'inquiétant de l'attraction du communisme chez les jeunes étudiants envoyés en France, il termine : « Aidez-nous à préserver notre territoire du poison stalinien. Aidez-nous à former de jeunes socialistes africains ». Voir Nandor F. Dreisziger, 1990 : 63 (ap. ANS, 4 D 178/144 : « Renseignements », Dakar, 23 septembre 1948), Souleymane Yéo, 2009 : 137.

106. Nous n'en savons pas plus sur cette tournée d'un « Arabe de Aïn Madhi » – le village d'Ahmad al-Tijani, le fondateur de la Tijaniyya. On pense, sans aucune certitude, à un personnage déjà cité, Sa'id b. 'Umar (« Sidi Ben Amor Et Tidjani » dans les sources coloniales) », descendant en ligne directe du fondateur, à la 5e génération, qui fit une tournée en Afrique subsaharienne entre 1948 et 1951, et dont on sait qu'il était à Bamako en 1950 (Voir ci-dessus, au chapitre 19, notre commentaire à propos de la réception du *wird* tijani par Baba Touré, imam d'Agboville).

107. Entretien à Bouaké le 7 juin 1969.

d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba. Il n'appartient ni à la Qadiriyya, ni à la Tijaniyya. « À cette époque, un important groupement guinéen existait à Bouaké. Il était surtout composé de Malinké et comptait quelques Peul et Soussou ».

Ce bref témoignage illustre la présence de cette composante guinéenne (plus particulièrement de Kankan), déjà remarquée, qui, à côté des apports d'Odienné et de la boucle du Niger, a marqué l'islam local, en la personne, notamment, d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, Ibrahima Kaba, le frère du précédent, El-Hadj Kabiné Kaba et El-Hadj Kabiné Diané.

Boubakar Kamara[108]

Boubakar Kamara se présente comme Bambara. Il est né vers 1906 à Bandiagara. C'est là qu'il a reçu son éducation islamique. Son père et sa mère étaient musulmans, mais pas la génération précédente. Il est venu seul à Bouaké, en 1935, pour y travailler comme employé de commerce, métier qu'il exerçait déjà auparavant au Soudan [Mali]. Lorsqu'il est arrivé, l'imam était alors Kotalama Dramé. Il n'appartient à aucune confrérie.

On retrouve là des traits communs avec plusieurs autres témoignages : l'ouest de la boucle du Niger comme point de départ vers Bouaké, la fonction d'employé de commerce et l'absence d'appartenance confrérique, ainsi que la confirmation du nom de Kotalama Dramé.

Bakoroba Diakité[109]**, sur son père Hamidou Diakité**

Bakoroba est né à San[110] en 1918. Il est arrivé à Bouaké « le 1er janvier 1939 », mais « son père, Hamidou Diakité, y était déjà installé depuis les années vingt. Celui-ci appartenait à une famille Sarakollé [peut-être Marka] de San, musulmane de longue date. Il quitta San quand Bakoroba n'était âgé que de 2 ans et il vint compléter son éducation islamique à Kong auprès de Lacina Sisri Sanogo » [ce lettré emblématique déjà cité plusieurs fois].

Plus tard, peut-être vers 1924, Hamidou Diakité vint à Bouaké en compagnie de Lacina Sisri Sanogo et s'établit comme marabout. Il instruisait les enfants et les adultes. Ses élèves étaient nombreux. « À cette époque, on faisait réciter le Coran par cœur sans le traduire ni l'expliquer ». Hamidou Diakité n'était affilié à aucune confrérie, et il en est de même pour lui, Bakoroba.

« Hamidou Diakité fut le premier à prier les bras croisés. Il avait lu dans un livre qu'il fallait procéder ainsi, mais il n'avait pas fait de bruit sur cette question. Puis, El-Hadj Tiécoro, parti à La Mecque en 1939, introduisit à son retour la prière "bras croisés" comme les wahhabites d'Arabie. Il fut suivi par El-Hadj Kabiné Diané, qui donna à l'affaire un caractère polémique ».

Bakoroba Diakité est, lui aussi, marabout. Il a étudié avec son père et, à la mort de celui-ci, en 1959, il a pris sa succession. Il a 145 élèves de tous âges, parmi lesquels 10 personnes mariées.

108. Entretien à Bouaké le 7 juin 1969.
109. Entretien à Bouaké le 7 juin 1969.
110. Vieille ville d'origine Marka.

Sur Lacina Sisri Sanogo

On retiendra l'information sur les circonstances de l'arrivée à Bouaké de Lacina Sisri Sanogo, qui a été le maître de plusieurs personnalités musulmanes de la ville et qui était, selon El-Hadj Alassane Diarra, le plus instruit en arabe. Comme le disait aussi, de façon concordante, El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, il était venu de Gon/Kong avant 1924[111]. On notera que c'était un Sanogo/Saghanogho de Kong, donc un membre de ce lignage qui avait dominé la culture islamique à Kong et dans le nord-est de la Côte d'Ivoire.

La crise des « bras croisés » (1951-1952).

Nous avons rencontré à plusieurs reprises la mention incidente, ou plus circonstanciée, de ce que l'on a appelé, à l'époque, l'affaire des « bras croisés ». Cette affaire représente un moment important dans la vie de la communauté musulmane de Bouaké. Comme l'écrit Lansiné Kaba, « …Bouaké in particular […] became known as the bastion of the reform movement […]; Bouaké has been considered as one of the most important Wahhabi centers in West Africa. If Bamako deserves to be called the intellectual capital of this movement, Bouaké must be considered as the the town with the largest Wahhabi community and the center of experimentation with the doctrine »[112].

À partir de la fin des années 1940, la pratique *qabdu* (prière bras croisés) était apparue à certains pèlerins de retour de La Mecque comme une forme plus orthodoxe que la pratique habituelle *sadlu* (prière bras ballants)[113], puisqu'elle était exécutée par les habitants des Lieux saints et de l'Arabie. Elle devint, pour eux, un symbole de retour aux sources et de différenciation face aux tenants de la tradition locale. Cette sensibilité nouvelle rejoignit celle des jeunes gens de retour d'Égypte, après des études à l'université Al-Azhar. Ils étaient désignés, en malinké-dioula, sous le nom de *Subbanu*[114]. Nous avons noté qu'El-Hadj Kabiné Kaba et El-Hadj Kabiné Diané en avaient fait partie. Ainsi se combina ce que Cardaire appelle « le wahhabisme des marchands et le réformisme des clercs »[115]. Les Subbanu engagèrent une lutte contre ce qu'ils appelaient l'ignorance des imams locaux, déclenchant des conflits dans les principales villes du monde Mandé (Mali, Guinée, Côte d'Ivoire), qui débouchèrent sur des batailles rangées et des compétitions pour le contrôle des mosquées.

111. L'administrateur de Bouaké le repère aussi, nous l'avons noté, en 1931 (ANCI X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931).
112. L. Kaba, 1974 : 33.
113. La position *qabdu* (le verbe *qabada* signifie « empoigner, saisir ») consiste à mettre la paume de la main droite sur la main gauche, devant la poitrine, de façon a ce que les avants-bras soient horizontaux. La position *sadlu* (le verbe *sadala* signifie « laisser pendre ») consiste à laisser pendre les bras le long du corps.
114. « Subbanu » est la forme malinkisée du mot arabe *shubbān* (« jeunes gens »). Ces étudiants avaient appartenu à la Jam'iyyat al-Shubbān al-Muslimīn (« Association des jeunes musulmans ») créée en 1927 en Égypte. C'était une organisation de jeunes, souvent étudiants à Al-Azhar, qui avait pour but d'encadrer et sensibiliser les jeunes musulmans. Le type de structure utilisé en Occident pour organiser les jeunes chrétiens, notamment la YMCA aux États-Unis, avait servi de modèle. Ces partisans d'un réveil de l'islam, tout en étant proches des Frères musulmans, en étaient indépendants et cultivaient un certain élitisme. Ils n'avaient pas de lien avec le wahhabisme saoudien (L. Kaba, 1974 : 15-16). Le fait que leurs adversaires les aient qualifiés, à leurs débuts, de wahhabites était un excès polémique.
115. M. Cardaire, 1954 : 126.

Cette querelle des « bras croisés » a généré d'innombrables débats, chaque parti mobilisant, dans les Hadith et les écrits des docteurs de l'islam, des citations à l'appui de ses dires, aussitôt réfutées par ses adversaires. Nous n'entrerons pas dans cette discussion. En pratique, la position *qabdu* est répandue dans les pays musulmans du Moyen Orient et d'Asie, tandis que la position *sadlu* prévaut en Afrique de l'ouest et au Maghreb. L'école malikite a privilégié la prière *sadlu* et les trois autres écoles juridiques, hanafite (monde turc), shafi'ite (Moyen Orient et Afrique orientale) et hanbalite, la prière *qabdu*. Les wahhabites (d'inspiration hanbalite) ne sont donc pas les seuls à user d'une telle pratique. Les commentateurs modérés considèrent que les deux positions sont également licites dans la voie sunnite.

Trois figures se distinguent aux origines de la diffusion de cette réforme : El-Hadj Kabiné Kaba, El-Hadj Kabiné Diané et El-Hadj Tiécoro Kamagaté. En analysant leurs biographies, nous allons aussi observer le passage progressif d'une position réformiste (retour aux sources, critique de l'ignorance des clercs locaux, valorisation de la langue arabe) à un alignement sur les thèses wahhabites (notamment une lecture littéraliste du Coran et la dénonciation des confréries).

Selon les témoignages que nous avons recueillis en 1969, la pratique de cette prière *qabdu* aurait été initiée par El-Hadj Tiécoro Kamagaté (ou Kamaté) à son retour d'Arabie (vers 1947), puis reprise personnellement par El-Hadj Baoudou Touré à l'issue de son propre pèlerinage (vers 1948), et enfin, en 1951-1952, sous une forme polémique, par El-Hadj Kabiné Diané, un Guinéen, l'un de ces étudiants rentrés d'Égypte, alors âgé de 25 ans, poussé en avant par les jeunes de la communauté, notamment par ceux qu'El-Hadj Tiécoro avait convaincus d'adopter la prière *qabdu*[116]. El-Hadj Kabiné Diané se serait ensuite montré très brutal dans ses positions publiques[117]. Marie Miran souligne surtout le rôle qu'aurait joué, dans cette affaire, Ibrahima Kaba : « L'un de nos interlocuteurs wahhabites[118] […][rapporte] le refus inopiné du commerçant guinéen Ibrahima Kaba[119] de prier dorénavant derrière un imam qui "croiserait les bras". Il aurait eu suffisamment d'influence pour faire se rallier à lui une majorité de fidèles et il y aurait eu échange de coups avec les wahhabites »[120]. La même source souligne l'intervention des autorités coloniales, la fermeture de la mosquée « pendant huit mois en 1952 ».

Selon le témoignage concordant d'El-Hadj Baoudou Touré, déjà cité, « sous l'influence de Félix Houphouët-Boigny, alors député, un compromis fut adopté : Azoumana Sylla fut désigné comme premier imam et lui-même El-Hadj Baoudou Touré comme second imam »[121]

116. M. Miran, 1998 : 10, ap. I. Haïdara, 1988 : 284.

117. Ainsi, l'imam aurait offensé les convertis récents dans un prêche (« les balafrés n'iront pas au paradis ») et ceux-ci se seraient alors retournés contre lui. Voir M. Miran, 1998 : 10, ap. I. Haïdara, 1988 : 274.

118. Il s'agit d'Adama Koné, interviewé par Marie Miran à Abidjan-Adjamé, 10 octobre 1993 (M. Miran, *ibid.*).

119. Bien que ce ne soit pas précisé, il s'agit vraisemblablement, sauf homonymie, d'Ibrahima Kaba, frère d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, celui qui, entre autres, recevait des livres arabes à la fin des années 1920. Il était arrivé à Bouaké en 1914 et était devenu, par ses activités commerciales et l'ancienneté acquise, une personnalité reconnue de la communauté.

120. M. Miran, *ibid.*

121. Entretien avec El-Hadj Baoudou Touré, Bouaké, 8 juin 1969.

El-Hadj Kabiné Kaba

Il convient d'abord de remonter à El-Hadj Kabiné Kaba, qui a joué, à cet égard, un rôle pionnier. Il participa à l'aventure des jeunes ouest-africains partis faire des études à l'université Al-Azhar au Caire dans les années 1930 et qui rentrèrent au pays à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il faisait partie, notamment, d'un groupe de quatre Azharistes ouest-africains qui effectuèrent un long périple terrestre de retour entre l'Égypte et Bamako, en passant par le Soudan et le Tchad, et qui arrivèrent à Bamako à la fin de l'année 1944[122]. Les quatre promotionnaires se dispersèrent ensuite, chacun dans son pays respectif, Kabiné Kaba rejoignant pour sa part Kankan. Puis le groupe se retrouva à nouveau à Bamako, ville choisie pour sa position carrefour[123], et il commença à se faire connaître en tenant des réunions et des conférences[124]. Il s'agissait, pour les diplômés d'al-Azhar, de prêcher un islam purifié, débarrassé, notamment, selon leurs propos, du fléau des marabouts ignorants, exploiteurs de la crédulité populaire. El-Hadj Kabiné Kaba était l'un de ces militants. Il se distinguait par la clarté de son expression, son excellente maîtrise du malinké et une forte personnalité[125]. Des familles entières, des gens influents, attirés par l'idée de réforme de l'islam, venaient en nombre écouter ses conférences et prédications[126]. Ces jeunes Azharistes créèrent à Bamako, en 1949, l'association « Subbanu », en reprenant, comme on l'a dit plus haut, l'appellation d'une association de jeunes (*shubbān*) réformistes du même nom au Caire. Ce modèle associatif se diffusa rapidement dans les grandes villes du monde malinké-dioula. Une medersa conforme aux objectifs de l'association fut aussi créée, mais elle fut fermée par décision administrative dès 1951. Cette médersa offrait un enseignement structuré selon des formes modernes (avec tableaux noirs, cahiers, plumes pour écrire à l'encre) et elle avait tout de suite connu un grand succès[127]. El-Hadj Kabiné Kaba était alors l'un des principaux promoteurs de cette nouvelle école. Après sa fermeture, El-Hadj Kabiné Kaba quitta Bamako et rejoignit, comme El-Hadj Kabiné Diané, autre membre du groupe, la ville de Bouaké où il s'occupa de commerce et d'enseignement[128]. Après la crise dite des « bras croisés » à Bouaké, en 1952, l'un et l'autre quittèrent la ville. El-Hadj Kabiné Kaba rentra à Bamako[129]. El-Hadj Kabiné Diané repartit ensuite dans son pays d'origine, la Guinée.

El-Hadj Tiécoro Kamagaté

Tandis qu'El-Hadj Kabiné Kaba représente l'orientation subbanu, c'est-à-dire la position réformiste initiale, El-Hadj Tiécoro Kamagaté apparaît non seulement comme un initiateur et un diffuseur de la prière *qabdu,* mais, aussi comme un porte parole des positions « sunnites », selon le nom que se donnent, le plus souvent, les wahhabites en Afrique de l'Ouest. Lansiné Kaba considère, à juste titre, que les spécialistes ne lui ont

122. L. Kaba, 1974 : 84-85.
123. *Op. cit.* : 95-96.
124. *Op. cit.* : 135.
125. *Op. cit.* : 175.
126. *Ibid*.
127. *Op. cit.* : 156 et 158.
128. *Op. cit.* : 163-164.
129. C'est à Bamako que Lansiné Kaba l'interviewa fin 1969.

pas accordé toute la place qu'il mérite[130]. Lansiné Kaba a trouvé ses premières informations sur le personnage dans un rapport du gouverneur Beyriès sur la Côte d'Ivoire (CHEAM, 1956), puis dans le témoignage d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba. À l'encontre des témoignages que nous avons, pour notre part, recueillis, il écrit : « People argue about his real home town ; some think that he was from Moriba Diassa [*sic*], a small trading locality fifty miles[131] from Bouaké ; others believe that he was living there only because he was under arrest. Beyries indicates that he was interned in Moribadiassa because of the troubles he had with the marabu »[132]. L. Kaba souligne ensuite sa double implication dans le colportage (*petty trading*) et l'enseignement coranique avant son départ au pèlerinage qu'il place à la fin des années 1930 (*in the late 1930s*) et dont il serait rentré autour de 1944 (*around 1944*).

En fait, toutes nos sources considèrent El-Hadj Tiécoro Kamagaté comme natif de Marabadiassa. Selon El-Hadj Baoudou Touré, lui même originaire de Marabadiassa, El-Hadj Tiécoro était clairement natif du même village. El-Hadj Yao Koum, l'un des disciples d'El-Hadj Tiécoro, consulté par R. Delval, désigne aussi Marabadiassa comme le village d'origine, et apporte une précision chronologique : « Ce dernier avait séjourné à La Mecque de 1940 à 1947 et, à son retour à Marabadiassa, il se mit à prier les bras croisés »[133]. De façon convergente, El-Hadj Baoudou Touré indiquait aussi qu'il était parti « 29 ans plus tôt » (soit vers 1940) et était resté « sept ans[134] en Arabie ».

Sur le rôle d'El-Hadj Tiécoro, nous disposons aussi d'une brochure sunnite/wahhabite en français[135], dont le chapitre I est intitulé « Introduction de la Sunnat à Bouaké ». Elle fait précisément d'« El-Hadj Tiékoro Kamaté » le personnage central de cette histoire et offre des informations concordantes enrichies d'historiettes pieuses. Il y a quelque chose d'une vie de saint dans ce récit, si ce n'est que les wahhabites récusent précisément tout qualificatif de sainteté appliqué à un être humain.

130. L. Kaba, 1974 : 33. Lansiné Kaba le désigne sous le nom de « Tiékodo », orthographe qu'utilise aussi Marie Miran (1998 : 8). Raymond Delval, qui a consulté les disciples d'El-Hadj Tiécoro, écrit son nom « Tiékoro » (R. Delval, 1980 : 53). Il en est de même d'Issouf Binaté (2016), qui le nomme « Tiékoro Kamaté ». La brochure sunnite (1996) sur l'« Introduction de la Sunnat à Bouaké », dont nous parlerons plus loin, l'appelle « El-Hadj Tiékoro Kamaté ». C'est cette forme que nous retiendrons, que ce soit avec un « c » ou un « k ». On admettra, par ailleurs, qu'un glissement phonologique de « Tiécoro » à « Tiécodo » est facile à concevoir.

131. En fait, Marabadiassa est à 57 kilomètres de Bouaké, soit 35, 4 miles.

132. L. Kaba, 1974 : 34.

133. R. Delval, 1980 ; 53.

134. « Sept » est aussi un chiffre symbolique. Par exemple, le pèlerin tourne sept fois autour de la Ka'ba.

135. Nous remercions Marie Miran pour la communication de cette brochure qu'elle a acquise lors de ses enquêtes à Bouaké en 2001. Nous en avons déjà fait usage, au chapitre 8, à propos de la crise wahhabite à Man. Son auteur est « Sehe Sibih Ismaël, dit El-Hadj Ismaël Koné, imam de la mosquée sunnite de [*sic*] grand marché de Man. B.P. 800. Man (République de Côte d'Ivoire) ». Elle est datée du « 10 juillet 1996 – 24 Saffar 1417 – Hégire » et elle porte pour titre : « Rappel historique de la Sunnat en Côte d'Ivoire. La voie authentique du Prophète Mohammad (S.A.W.). Tazkirou quiçaçi sunnati Mohammadi (S.A.W.) fi Côte d'Ivoire ». Elle compte 27 pages et se compose, pour sa partie historique, de deux chapitres : le premier est intitulé « Chapitre I : Introduction de la Sunnat à Bouaké (Doukhoulou Sunnati fi Madinati Bouaké) » (pp. 10-21). Cette brochure est désignée ci-après sous la référence : I. Koné, Man, 1996.

« Le premier homme qui introduisit la Sunnat en Côte d'Ivoire – écrit l'auteur de la brochure – fut El-Hadj Tiékoro Kamaté. Il était ivoirien d'origine et natif du village de Marabadiassa, dans la sous-préfecture de Botro, région de Bouaké.
C'est en 1940 qu'il quitta la Côte d'Ivoire pour des études islamiques à La Mecque. Empruntant la voie terrestre, il traversa toute l'Afrique de l'Ouest à pied jusqu'à la mer Rouge, au Soudan anglo-égyptien [actuel Soudan], puis, de là, s'embarqua sur un petit bateau à voile pour traverser la mer Rouge pour se rendre en Arabie saoudite.
Au cours du voyage, un de ses compagnons prêcha sur le thème Taouhid (l'Unicité de Dieu) pris dans un livre intitulé "Trois principes de l'islam" (Ouçoulou çalaçat)[136]. Sur le champ, El-Hadj Tiékoro Kamaté, alors grand marabout d'Afrique versé dans l'occultisme (charlatanisme), découvrit qu'il était dans une erreur profonde sur le plan islamique. Il sut la vérité qui était ainsi la voie du salut. Il jeta ses livres et autres documents sur le charlatanisme à la mer et se repentit profondément des péchés commis par ignorance. Il tua définitivement en lui son ambition d'augmenter ses connaissances en charlatanisme en Arabie saoudite, et demanda alors à Allah de l'éclairer et de l'aider à s'engager sur la voie du salut qu'il venait de découvrir »[137].

Une fois arrivé à La Mecque,
« il commença alors à étudier trois livres :
1. L'interprétation du Coran (Tafsir Djalaleyni)
2. Kitâb Taouhîd
3. L'Hadisse (Bouloû-goul marâm).
Après cinq ans d'études en Arabie saoudite, il regagna son pays la Côte d'Ivoire en 1946, descendit à Bouaké et commença la Da'awa ou l'appel des musulmans à la Sunnat »[138].

Le *Tafsīr al-Jalālayn* est un des grands commentaires classiques du Coran. Il fait partie des ouvrages utilisés par tous les savants musulmans et ne constitue donc pas une

136. *Al-Usūl al-thalātha* (« Les trois principes fondamentaux ») est un des trois principaux ouvrages de Muhammad b. Abd al-Wahhab (1703-1792), le fondateur du 'wahhabisme". L'auteur commence par « trois points essentiels » : 1. obéir au Messager envoyé par Dieu ; 2. l'adoration est due à Dieu seul : « Allah n'agrée pas qu'on lui associe quelqu'un dans Son adoration, ni un ange rapproché, ni un Prophète envoyé » ; 3. « Quiconque obéit au Messager et unifie Allah (dans l'adoration), il lui est interdit de prendre comme allié celui qui s'oppose à Allah et à Son Messager, même s'il est un proche parent ». L'adoration est due au Dieu unique sans associé. Les trois principes qui sont énoncés ensuite représentent une déclinaison, de type didactique, de ces points essentiels et de ce qui est nécessaire à une pratique rigoureuse. Ils contiennent un rappel des cinq piliers de l'islam. L'insistance est mise sur le culte rendu à Dieu seul : « la pire des choses […] invoquer autre qu'Allah avec lui ». Le culte rendu au Prophète et aux saints relève du *shirk* (associationnisme, polythéisme). En conséquence, il convient de rompre avec celui qui s'adonne à ces pratiques « même s'il est un proche parent ». Une traduction française en ligne d'*Al-Usul al-Thalatha* se trouve sur le site sounna.com : http://www.sounna.com/spip.php?article22.
137. I. Koné, Man, 1996 : 10-11.
138. *Op. cit.* : 11.

référence spécifiquement wahhabite. Nous l'avons déjà évoqué plusieurs fois[139].

Le *Kitāb al-tawhīd* (« Le livre de l'Unicité [de Dieu] »[140] est l'ouvrage principal de Muhammad b. ʿAbd al-Wahhāb, le fondateur de la doctrine. C'est un livre de prédication, basé sur une lecture littérale du Coran, dans lequel l'auteur dénonce toutes les traces de *shirk* et appelle à ne reconnaître d'autre divinité qu'Allah. On y trouve une dénonciation du culte des saints : ainsi, le titre du chapitre 20 : « L'exagération donnée aux tombes des gens pieux fait de celles-ci des idoles ». Ce livre est l'ouvrage de référence du wahhabisme et l'une des sources du radicalisme islamique contemporain.

Bulūgh al-marām (« La réalisation du but ») : il s'agit d'un recueil de Hadith de Ibn Hajar al-ʿAsqalānī (m. 1448), un Égyptien, réputé en la matière. C'est un ouvrage qui sert de base au droit shafiʿite et qui, par conséquent, n'est pas spécifiquement wahhabite.

On notera que les dates indiquées par cette brochure sur le départ en pèlerinage et la durée du séjour (1940-1947) concordent avec les informations qui nous furent données par El-Hadj Baoudou Touré et avec celles fournies par Yao Koum à Raymond Delval. C'est celles que nous retiendrons.

L'auteur de la brochure poursuit son exposé avec la description de l'activité de *daʿwa* d'« El-Hadj Tiékoro Kamaté ».

> « Son message était basé sur l'Unicité de Dieu, le croisement des bras dans la prière et l'affirmation que Dieu est dans le Ciel. Évidemment, ce message qui parut étrange aux oreilles des gens suscita des réactions dans la communauté musulmane de Bouaké. C'est ainsi que El-Hadj Tiékoro Kamaté connut de nombreuses difficultés et de grandes souffrances de la part des autres musulmans […] Il fut battu, traité de tous les noms et humilié. Certains musulmans s'érigeant en tribunal islamique de fortune, ordonnèrent sa suppression physique en vue d'ôter son foie pour le consommer en guise de punition pour son comportement qu'ils jugeaient hérétique. Pour eux, il était un "Wahabia", ennemi de Dieu et de son Prophète […] sans chercher à comprendre le vrai sens du mot "Wahabia" ».
> Comme les querelles de bras croisés et de bras allongés pour prier perduraient entre le porte parole de la Sunnat et les Khourafats (musulmans traditionnels)[141], ces derniers innovateurs déposèrent une plainte contre le dignitaire sunnite chez le commandant de cercle de Bouaké, Monsieur Jean Ramadier. Et le commandant, colon blanc, convoqua les deux antagonistes pour les entendre sur ce problème religieux. Pour assister à l'audience, les musulmans opposants accompagnés de leurs chefs Ibrahima Kaba, Béni Koita[142], Brahima Coulibaly

139. Rappelons qu'il a pour auteurs Jalāl-al-Dīn al-Suyūtī (m. 901 H. /1505), et Jalāl al-Dīn al-Mahallī (m. 864 H./1459), d'où son nom de *tafsīr* (commentaire du Coran) des « deux Jalāl » (*Jalālayn*).

140. Le titre est aussi traduit en français par « Le livre du monothéisme ».

141. Comme nous l'avons indiqué à propos de Man, le mot *khurafa* désigne les croyances et superstitions populaires sans fondement islamique. Ici le mot est un collectif qui qualifie de façon péjorative les marabouts locaux.

142. On rapprochera ce nom de celui de « Bélén Koïta », qui remplaça Kotalama Dramé lorsque ce dernier partit pour La Mecque en 1950 (selon le témoignage concordant d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba et d'El-Hadj Baoudou Touré). I. Diabaté parle aussi d'un Dafing nommé « Ben Kéita », qui était, avant 1946, l'un des trois

> et de marabouts, se chargèrent de toutes sortes de livres coraniques, dans le but de convaincre leur adversaire le Sunnite El-Hadj Tiékoro Kamaté. Mais à son tour, le serviteur d'Allah se présenta à l'audience avec seulement une canne à la main, à la surprise générale de tous. Le chef d'accusation brandi par les Khourafats était qu'El-Hadj Tiékoro Kamaté les insultait, les traitait de mécréants et leur disait de croiser les bras dans la prière, et que cela était écrit dans les Hadisses.
> Les traditionnels lui demandèrent d'en fournir les preuves. Interrogé publiquement à l'audience, El-Hadj Tiékoro Kamaté courageusement se leva et dit : je ne suis pas un menteur, je n'injurie et n'insulte personne, je lis les Livres saints (le Coran et les Hadisses) qui seuls critiquent les défauts des hypocrites et des incrédules ; pour terminer, j'aimerais bien démontrer leurs fausses accusations : qu'on fasse lire parmi les documents qu'ils portent en main »[143].

Suivent plusieurs citations tirées du Coran (en arabe translittéré et en traduction française) qui tournent autour de la centralité divine[144]. La première dénonce ceux qui s'écartent du Livre et en écrivent un autre à la place[145]. Vient ensuite une référence au chapitre XV du *al-Muwaṭṭa'* de Malik sur la prière bras croisés[146].

> « Après lecture des deux Livres saints authentiques, le pieux et courageux El-Hadj Tiécoro Kamaté eut raison des Khourafats, mais fut quand même mis en garde par le commandant colonialiste de ne pas troubler l'ordre public et la paix sociale. Selon une autre version rapportée, El-Hadj Tiékoro Kamaté était un homme qui avait coutume, pour attirer la confiance et l'approbation de ses auditeurs, de lever sa canne et de jurer au nom d'Allah avant de passer toute communication ; ses adversaires Khourafats ne voulaient pas qu'il levât son bâton de peur d'envoûter l'audience et de gagner le procès. Ils demandèrent donc au commandant de cercle d'interdire à El-Hadj Tiékoro Kamaté de manipuler son bâton. Malheureusement pour les Khourafats, El-Hadj Kamaté n'a pas voulu observer cette demande au moment de son interrogatoire et leva son bâton ; cela provoqua un brouhaha de contestation générale qui mit bientôt le commandant de cercle en colère. Ce dernier interrompit le débat, donna raison à El-Hadj Tiékoro Kamaté mais le mit néammoins en garde ; finalement il leva la séance.
> Est-ce la première version qui est authentique ou la seconde ? Une chose est certaine, El-Hadj Tiékoro Kamaté, le sage serviteur de Dieu, désapprouvé par

imams suppléants lorsque le titulaire était en pèlerinage (2016 : 49). Ce sont vraisemblablement trois variations orthographiques pour désigner le même personnage

143. I. Koné, 1996 : 11-13.

144. Coran, II, 79-80 ; LVII, al-Hadid (« Le fer »), 4 ; LXIX, al-Haqqa (« Celle qui montre la Vérité »), 4. Plusieurs citations sont empruntées à ces deux versets.

145. Coran, II, 79-80 (I. Koné, Man, 1996 : 13-14).

146. L'imam Malik b. Anas a rapporté des hadith faisant état de la prière bras croisés, mais les malikites affirment que ces hadith n'avaient pas été validés par les juristes de Médine et ne faisaient donc pas autorité dans le *madhhab* de Malik. Rappelons que les échanges d'arguments entre partisans du *qabd* et du *sadl* ont nourri des débats incessants, chacun retournant l'argument de l'autre.

ses adversaires, dut se retirer de la ville de Bouaké pour se rendre dans son village natal Marabadiassa[147] ; de là il se rendait à Bouaké de temps en temps pour prier et enseigner la religion à ses compagnons dans la mosquée sunnite »[148].

On ne peut manquer d'être frappé par les allusions, dans ce récit, à des pratiques et à des signes qui relèvent plus des croyances animistes que de l'islam : manger le foie de l'ennemi, la peur de l'envoûtement. L'affrontement entre « Wahabia » et « Khourafat » s'accompagnait ainsi de rumeurs sur des démonstrations occultes.

La brochure décrit ensuite la constitution d'un groupe wahhabite à Bouaké, sous l'égide d'El-Hadj Tiécoro Kamaté.

Il « fonda le groupe des pratiquants de la vraie religion de Dieu […]. Les premières personnes qui comprirent et acceptèrent son message de vérité furent principalement :

– El-Hadj Kotoalama [Kotalama] Dramé[149], fondateur de la première mosquée de la ville de Bouaké et premier imam de cette mosquée construite en 1899[150].
– El-Hadj Tidiane Dramé, fils de Kotoalama
– El-Hadj Dramane Cissé
– El-Hadj Karamoko Baboudou [Baoudou] Touré
– El-Hadj Tagba Dramane Diarra
– El-Hadj Sinbou Dramé
– El-Hadj Djontissé Cissé
– El-Hadj Siaka Wali
– El-Hadj Yao Koun [Koum]
– El-Hadj Cabiné Diane (professeur d'arabe) »[151].

Cette liste mentionne les noms des deux premiers imams de Bouaké, El-Hadj Kotalama Dramé et El-Hadj Dramane Cissé (si, du moins, l'on omet Osmana Daramé, le prédécesseur d'El-Hadj Kotalama Dramé, signalé par les sources administratives[152]).

147. Cela pourrait éclairer l'une des versions donnée par Lansiné Kaba, d'après Beyriès, sur une mise en résidence surveillée d'El-Hadj Tiécoro à Marabadiassa. D'après la brochure, El-Hadj Tiécoro dut simplement quitter Bouaké et retourner dans son village natal.

148. I. Koné, Man, 1996: 15.

149. Rappelons ce que disait sur lui El-Hadj Baoudou Touré lors de notre entretien à Bouaké en 1969 : « [L'imam] suivant [de Bouaké] fut Kotalama Dramé, un Dafing également, qui mourut centenaire en 1952. Il a entendu dire que ce dernier fut imam pendant 50 ans, ce qui lui paraît un peu invraisemblable, mais il n'en sait pas plus. Lorsque Kotalama Dramé partit pour La Mecque en 1950, ce dernier désigna Bélén Koïta pour le remplacer ». On remarquera qu'El-Hadj Baoudou Touré, lui-même devenu imam de la mosquée wahhabite de Bouaké, ne faisait pas d'état d'un passage de Kotalama Dramé au wahhabisme. Est-il annexé par la propagande sunnite/wahhabite en raison de son rôle symbolique de « premier imam » ?

150. Cette date de 1899 correspond à ce qui est indiqué dans les sources administratives : « Le poste de Bouaké a été créé en 1898. La première mosquée, selon un rapport de 1927, aurait été ouverte en 1899 (ANCI, X-38-8, cercle du Baoulé, Rapport trimestriel, 4e trimestre 1927).

151. I. Koné, 1996 : 16.

152. D'après les fiches de renseignements nominatives de 1923, « Osmana Daramé » vint à Bouaké vers 1903 et « fut nommé almamy et chef religieux dès son arrivée ». « Kota Alama Daramé », qui lui servait d'adjoint, était venu avant lui en 1902 (ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, fiche de renseignements au nom d'Osmana Daramé, ouverte le 10 mai 1923 et ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, fiche de renseignements au nom de Kota Alama Daramé, ouverte le 10 mai 1923).

Cependant, personne, pendant les entretiens, n'a mentionné l'affiliation wahhabite de ces deux imams. Tout se passe comme si la « récupération » de ces pionniers fondateurs constituait un argument de légitimité pour les wahhabites de la ville. Nous observerons des phénomènes analogues à propos des deux mosquées de Treichville. La liste se termine par El-Hadj Yao Koum et El-Hadj Kabiné Diane [Diané], dont le rôle est bien attesté. On retrouve aussi le nom d'El-Hadj Baoudou Touré. On notera enfin que tous les personnages de cette liste sont des « El-Hadj », ce qui ajoute au prestige de la revendication sunnite/wahhabite.

L'auteur de la brochure, qui a placé El-Hadj Kotalama Dramé en tête de la liste des premiers convertis au wahhabisme, célèbre en même temps son rôle pacificateur :

> « en 1949, il adopta une attitude médiane, tempérée et sage. Il atténua les querelles entre les partisans des bras croisés et ceux des bras allongés et avant sa mort, choisit deux successeurs : un dans chaque camp »[153].

Cette position d'arbitre pourrait faire douter du complet ralliement d'El-Hadj Kotalama Dramé au wahhabisme. En tous cas, l'intervention qu'on lui prête, en 1949, n'a pas suffi. Après avoir signalé ce qui semble avoir été une première tentative de compromis, passée inaperçu dans les témoignages oraux et écrits ultérieurs, l'auteur de la brochure poursuit :

> « Malgré ce choix judicieux, les deux clans restèrent toujours divisés. Ce qui poussa l'autorité administrative à fermer la Grande mosquée pour calmer les esprits surchauffés. Pour contourner cette décision administrative, les deux clans se permirent la construction de deux petites mosquées provisoires : l'une à la droite de la Grande mosquée pour les khourafats, ayant pour imam Béni Koita, l'autre à gauche pour les sunnites et ayant pour imam Dramane Cissé. Plus tard, pour mettre un terme à toutes ces querelles religieuses, El-Hadj Cabiné Diané fut choisi par les notables comme Imam de la Grande mosquée en 1951 »[154].

Cette désignation, loin de calmer les esprits, ne fit qu'aggraver la situation.

El-Hadj Kabiné Diané

Sur El-Hadj Kabiné Diané, la figure la plus connue dans la querelle des « bras croisés », l'auteur de la brochure donne les informations suivantes :

> « … au départ, ce dernier priait les bras allongés, mais grâce à sa connaissance de l'islam, il n'était point opposé aux Sunnites[155].
> […] Peu après [sa désignation comme imam], sa conscience allait le pousser à croiser les bras pour prier. En effet, en 1953, il effectua un voyage à Dakar. À

153. I. Koné, Man, 1996 : 16.
154. I. Koné, Man, 1996 : 16-17.
155. I. Koné, Man, 1996 : 16.

son retour, à la surprise générale, il croisa ses bras au cours d'une prière à la Grande mosquée. Cela provoqua un malentendu de nouveau entre les fidèles. Pour cet acte il fut déchargé de sa fonction d'imam. La même année, El-Hadj Azoumana Sylla fut choisi comme imam officiel par l'autorité administrative après de longues discussions.
El-Hadj Kabiné Diané devenu un grand sunnite organisa, en 1955, un convoi de pèlerins vers les Lieux Saints, de Bouaké à La Mecque, par voie terrestre. En 1958, à la faveur de l'indépendance de la Guinée, El-Hadj Cabiné Diané rentra dans son pays natal pour continuer la Da'awa ; et c'est en 1993 qu'il décéda au pays natal en Guinée (que la paix de Dieu soit sur lui). (Amine).
Quant à El-Hadj Tiékoro Kamaté lui-même, c'est en 1956 que ce courageux serviteur d'Allah rendit l'âme (qu'Allah ait pitié de son âme). (Amine) »[156].

Nous savons qu'El-Hadj Kabiné Diané avait été *subbanu*. Sans faire de lui un sunnite/wahhabite, cela le rendait ouvert aux entreprises de réforme, dont il était lui-même un acteur, et c'est sans doute ce que veut signifier l'auteur de la brochure quand il écrit qu'« il n'était point opposé aux Sunnites ». Sa désignation, en 1951 ou 1952[157], eut, sans doute pour cette raison, l'appui des disciples locaux d'El-Hadj Tiécoro.

L'affirmation selon laquelle El-Hadj Kabiné Diané serait passé à la prière *qabdu* au retour d'un voyage à Dakar peut sembler douteuse. Selon El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, déjà cité, « El-Hadj Kabiné Diané […] partit en pèlerinage à La Mecque en 1954. En Arabie, il apprit à prier les bras croisés et il introduisit, à son retour, cette pratique à Bouaké ».

El-Hadj Kabiné Diané fut ainsi le principal artisan d'une rupture brutale dans la communauté musulmane de Bouaké. Il a combiné par son parcours l'héritage du groupe des étudiants *subbanu* (son souci pédagogique en est une illustration) avec l'adoption de la prière « bras croisés » et de l'argumentaire sunnite/wahhabite qu'il avait rapporté de La Mecque. Sa biographie est un bon exemple de ce glissement entre réformisme et sunnisme/wahhabisme.

Après avoir quitté Bouaké, en 1958, El-Hadj Kabiné Diané est revenu en Guinée, l'année même de l'indépendance et de la rupture de son pays avec la France. On sait qu'il s'est alors efforcé de poursuivre son action de prédication en diffusant des textes islamiques en français, à une époque où il y en avait fort peu. Ainsi, Vincent Monteil parle d'un visionnaire sénégalais qui avait accès au Coran par des traductions françaises (Savary, Blachère) et par « les transcriptions en caractères latins (avec traduction française) de certaines sourates, dans une brochure publiée, à Conakry, en 1960, par El-Hadj Kabiné Diané, sous le titre *Coran, lumière du Créateur* »[158]. Cet opuscule devait rencon-

156. I. Koné, Man, 1996: 17.
157. Cardaire parle, plus précisément, d'août 1951 (M. Cardaire, 1954 : 132).El-Hadj Kabiné Oulé Kaba indique seulement : « vers 1952 » (entretien, Bouaké, 8 juin 1969).
158. V. Monteil, 1965 : 75. Nous détenons pour notre part un exemplaire de cette brochure : « *Coran Lumière du Créateur,* par El-Hadji Kabine Diane, professeur d'arabe à Bouaké (Côte d'Ivoire (AOF) », Alger, Imprimerie Guiauchain et Cie, s.d., 44 p. Cette édition n'est pas datée. La mention de l'AOF indique qu'il s'agit d'une publication antérieure à 1958 (sans doute autour de 1956), alors qu'El-Hadj Kabiné Diané était encore à Bouaké. L'imprimerie Guiauchain a alors effectivement pignon sur rue à Alger. V. Monteil mentionne donc une nouvelle édition, imprimée à Conakry en 1960.

trer un certain succès puisqu'il existe une 8e édition de ce titre en 1984[159].

Dans sa préface, El-Hadj Kabiné Diané exprimait en ces termes son intention : « Si j'ai écrit cette partie dans le sens propre et traduit en français, depuis le chapitre *Le très Haut* [sourate LXXXVII] jusqu'à celui *Les Hommes* [sourate CXIV][160], c'est que j'ai eu de la chance de rencontrer dans mon pays natal, et même dans une grande partie de l'Afrique, bien des musulmans qui éprouvent l'amertume de l'ignorance de l'arabe. Ils ont le souci de connaître le Bon Dieu cependant même qu'ils n'ont été dans aucune classe coranique. C'est dans le but de leur rendre facile la compréhension que j'ai écrit les chapitres en arabe [en caractères latins pour être prononcés comme en arabe], traduits en français. Ce qui permet à cette masse la connaissance du Créateur et de savoir quel chemin suivre pour plaire à Dieu ».

C'est une méthode originale pour toucher ceux qui ont suivi l'école française, mais n'ont pas reçu d'éducation coranique. C'est, en quelque sorte, l'école coranique mise à la portée des francophones, musulmans ou non, avec une transcription phonétique pour faire mémoriser le texte arabe.

L'opuscule se termine par une condamnation des marabouts africains et de leurs pratiques : « Il ne faut pas suivre ces hommes qui se croient des surhommes (Oualiyou) d'Afrique et les Marabouts ont des poisons pour envoûter leurs frères et ils ont transformé les préceptes de Mohamed en des pratiques contraires à la religion ». Suivent des « chapitres », en fait de simples paragraphes, intitulés : « chapitre de consultation ou charlatanisme de nos marabouts d'Afrique noire », « chapitre des amulettes ou Tama-Imou[161] », « chapitre des saints d'Afrique noire ou "Oualiyou" ».

On connaît aussi un *Recueil des cinq piliers de l'Islam*, par El-Hadj Kabiné Diané et Diané Mariamé[162]. On trouve encore, du seul El-Hadj Kabiné Diané, un *Recueil des cinq piliers de l'islam, tome premier* publié en 1973 (64 p.), dont il existe une 5e édition en 1985[163]. On sait, par l'auteur de la brochure sunnite de Man, qu'El-Hadj Kabiné Diané est décédé en 1993 en Guinée[164].

Voici donc une carrière qui mérite, comme celle d'El-Hadj Tiécoro, une attention particulière. Or l'un et l'autre sont restés peu connus en dehors des cercles d'adeptes.

159. 1984, 72 p. (d'après Google Books). Les librairies islamiques mettent maintenant en vente une édition indienne en français, qui a repris ce texte sans mentionner son auteur. Cependant, les dernières pages consacrées à la dénonciation des marabouts d'Afrique noire et des amulettes ne figurent pas dans cette édition (Delhi, Millat Book Center, s.d., 84 p., présenté comme un « tome 1 »).

160. L'opuscule en français d'El-Hadj Kabiné Diané se compose de 29 sourates : la *Fatiha* (la première), puis les sourates LXXXVII à CXIV, qui composent le dernier *hizb* (« partie », « section ») du Coran (il y en a 60). À l'école coranique, l'apprentissage du Coran commence précisément, après la *Fatiha,* par ce dernier *hizb*, qui se compose des sourates les plus courtes.

161. *Tamīma*, pl. *tamā'im* : amulette, en arabe.

162. [Dakar], Imprimerie A. Diop, 1959, 2e édition, vol. 1, 71 p. Sur l'importante imprimerie Abdoulaye Diop, voir Manfred Prinz, « Quarante ans d'imprimerie Diop (1948-1988) » ; *Ethiopiques,* n°s 48-49, 1er-2e trimestre 1988, vol. 5, n° 1-2.

163. Conakry, Impr. nationale « Patrice Lumumba », 1985.

164. I. Koné, 1996 : 17.

Les disciples d'El-Hadj Tiécoro Kamaté (Kamagaté)

El-Hadj Tiécoro Kamaté avait été l'initiateur. Comme l'indique la brochure sunnite, c'est lui qui constitua un groupe wahhabite à Bouaké dont El-Hadj Kabiné Diané devint le porte-voix. Il avait aussi circulé dans toute la région. « Il se rendait de temps à autre à Bouaké et à Abidjan où il faisait des conférences et groupa ainsi des adeptes qui propagèrent progressivement le mouvement à travers toute la Côte d'Ivoire »[165], voire au-delà[166], recrutant au passage des disciples qui allaient se faire, à leur tour, des diffuseurs et des organisateurs du mouvement. R. Delval cite deux d'entre eux :

- El-Hadj Yao Koum, déjà cité. C'était un Baoulé, né à Blikro[167] en 1912 et converti à l'islam en 1933, qui accomplit le pèlerinage en 1948, après avoir entendu El-Hadj Tiécoro, puis, à nouveau, en 1958, restant sur place à La Mecque, avec sa famille, jusqu'en 1967[168]. Nous reparlerons de lui et de sa carrière au chapitre 27 concernant Abidjan.
- Mamadou Cissé. Il fut pendant dix ans enseignant à l'école coranique de Tengréla. Il avait effectué des voyages d'études à San (Mali) et Odienné. Il rencontra El-Hadj Tiécoro à Bouaké et resta trois ans auprès de lui au début des années 1950[169].

La brochure sunnite indique l'ordre de succession à la tête de la mosquée wahhabite de Bouaké, après le décès d'El-Hadj Tiécoro en 1956 :

« Dès son décès, il fut remplacé à l'imamat par El-Hadj Karamoko Baboudou [Baoudou] Touré, un de ses premiers compagnons, sur un choix des pratiquants sunnites. El-Hadj Karamoko Baboudou [Baoudou], étant appelé dans les fonctions d'adjoint à l'imam Vazoumana Sylla de la Grande mosquée de Bouaké, fut remplacé à l'imamat [de la mosquée sunnite] par El-Hadj Bamory Sanogo.

- El-Hadj Bamory Sanogo fut remplacé par Mamadi Camara ;
- Mamadi Camara fut remplacé par El-Hadj Daouda Dembélé
- El-Hadj Daouda Dembelé, par suite d'un voyage entraînant une absence prolongée, fut remplacé à son tour par El-Hadj Mory Moussa Camara. Celui-ci fut un grand chercheur et un savant de l'Islam. Il fut aussi un grand pratiquant convaincu de la Sunnat. Après ses études à La Mecque, il rentra au Mali, son pays natal, en 1957. Il fut le premier croyant noir venu de La Mecque avec sa femme voilée. Ayant connu des problèmes au plan religieux, au Mali, il se dirigea vers la Côte d'Ivoire, notamment à Bouaké, pour rejoindre ses frères sunnites en 1958[170]. Du fait de sa grande connaissance de

165. R. Delval, 1980 : 53.
166. L. Kaba note qu'il avait également prêché à Sikasso et Bobo-Dioulasso (1974 : 34 et 36).
167. Blikro est situé à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Béoumi.
168. El-Hadj Yao Koum devint ensuite le président national de l'Association des Musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI), l'association wahhabite créée en 1975 et autorisée en 1976 (M. Miran, 1998 : 25). Voir au chapitre 27.
169. R. Delval, *ibid.*
170. Marie Miran le fait arriver, après son pèlerinage, à Bouaké en 1947 (M. Miran, 1998 : 13) tandis que la

> l'islam et de la Sunnat, les frères sunnites le nommèrent, en 1964, à la direction de la communauté, comme le voyage de l'imam Daouda Dembélé, le précédent dirigeant, devenait interminable à leurs yeux »[171].

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, El-Hadj Mory Moussa Camara, ancien étudiant au Caire[172] et à La Mecque[173], avait la direction de la Madrasat Sunniya, fondée par El-Hadj Kabiné Diané, et l'avait transformée, en 1961, sous le nom de *Dar al-Hadith*[174].

> « En 1975, El-Hadj Mory Moussa Camara décéda […]. Après sa mort, c'est El-Hadj Daouda Dembélé qu'il avait remplacé à l'imamat en 1964 qui fut choisi à nouveau comme imam des Sunnites. Celui-ci est décédé en 1984. Après sa mort, c'est El-Hadj Seydou Koné, ancien élève d'El-Hadj Mory Moussa Camara et licencié en droit islamique qui fut choisi comme imam et est en fonction jusqu'à ce jour [1996] »[175].

Dans l'ensemble, I. Koné, l'auteur de la brochure, met surtout l'accent sur le rôle d'El-Hadj Tiécoro et de ses disciples, et il minimise celui d'El-Hadj Kabiné Diané qui, il est vrai, était étranger et quitta la scène ivoirienne en 1958, après un imamat contesté.

Le rôle pionnier d'El-Hadj Tiécoro, à l'échelle de la Côte d'Ivoire, et celui des *subbanu* venus de Bamako à Bouaké, tels El-Hadj Kabiné Kaba et El-Hadj Kabiné Diané, l'imam de la rupture, sont les principaux jalons de cette histoire du réformisme, puis du sunnisme/wahhabisme, à Bouaké et dans sa région.

L'œuvre scolaire

La lutte menée à Bouaké pour la conquête des institutions islamiques s'est accompagnée, comme à Bamako et dans les autres villes touchées par le mouvement réformiste, d'une action dans le domaine scolaire. El-Hadj Kabiné Diané a créé une médersa qui s'inspirait directement du modèle de celle de Bamako. Sa date de création varie, à quelques années près, selon les sources : nous retiendrons le témoignage d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba qui parle de 1951. Cette dernière date nous paraît la plus vraisemblable car elle suit la fermeture de celle de Bamako et la venue d'El-Hadj Kabiné Kaba et d'El-Hadj Kabiné Diané à Bouaké. Elle a porté le nom de *Madrasat Sunniya*[176]. C'était, aux dires d'El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, le seul établissement d'enseignement supérieur à Bouaké. Après le départ définitif d'El-Hadj Kabiné Diané de Côte d'Ivoire, en 1958, la médersa évolua sous d'autres directions[177]. Le principal artisan de son développement

brochure sunnite place son arrivée, dix ans plus tard, en 1958.

171. I. Koné, 1996 : 18-19.

172. M. Miran, 1998 : 13.

173. I. Koné, 1996 : 18.

174. M. Miran, 1998, *ibid*.

175. I. Koné, 1996 : 20.

176. M. Miran, 1998 : 13. Marie Miran cite aussi des sources qui datent la fondation de 1948 et 1950.

177. À partir d'informations recueillies auprès d'Adama Koné (Abidjan-Adjamé, 10 octobre 1996), Marie Miran décrit l'évolution ultérieure de cette institution, qui aurait compté 354 élèves en 1953 et jusqu'à

ultérieur fut El-Hadj Mory Moussa Camara, un Malien, ancien étudiant au Caire et à La Mecque, devenu, en 1964, comme nous l'avons signalé plus haut, imam de la communauté wahhabite de Bouaké.

El-Hadj Ismaël Koné, l'auteur de la brochure sunnite/wahhabite, présente son action en ces termes :

> « C'est ainsi [après sa désignation comme imam] qu'El-Hadj Mory Moussa Camara fonda sa Medersa et enseigna aux gens d'autres aspects de la Sunnat. Son message portait notamment sur l'importance du port du voile pour les femmes musulmanes, le port de la barbe pour les hommes, ainsi qu'une mise au point concernant l'attitude vestimentaire du musulman sunnite, raccourcissement du pantalon jusqu'aux chevilles, des boubous, etc. ».

D'autres mises en garde portaient sur le 7e et le 40e jour des funérailles, les jeux de hasard, les loteries, les amulettes, la consommation (interdite) du tabac.

C'est sous la direction de El-Hadj Mory Moussa Camara qu'elle fut déclarée, en 1961, sous le nom de *Dar al-Hadith*[178], un nom identique à celui porté par l'institution wahhabite réservé à la formation des étudiants étrangers à Médine, celle où avait notamment enseigné ʿAbd al-Rahmān al-Ifrīqī (1908/9-1957), le Malien wahhabite, qui y accueillait les étudiants subsahariens[179]. On peut penser qu'El-Hadj Mory Moussa Camara avait rencontré son compatriote à Médine et avait pris son institution pour modèle, donnant ainsi à l'établissement une orientation encore plus nettement sunnite/wahhabite. La brochure wahhabite, date, pour sa part, la fondation de l'établissement, qu'elle appelle « Dar El-Hadisse », de 1960 (une différence négligeable) et indique qu'« elle représente la plus grande école franco-arabe de toute la Côte d'Ivoire », avec quelques chiffres à l'appui. Après avoir obtenu leur diplôme, « de nombreux élèves se sont dirigés vers les pays arabes pour y poursuivre leurs études supérieures »[180].

> « La medrassa de l'imam Mory Moussa entretient des relations étroites avec d'autres plus petites éparpillées dans toute la Côte d'Ivoire. Elle est, pour elles, une école pilote et une "école mère". On lui adresse souvent des élèves pour qu'elles complètent leurs études théologiques. En cas de besoin, elle envoie à ces petites écoles des enseignants […]. Le programme scolaire [de la medrassa] est essentiellement religieux : le Coran, les Hadith et un peu de langue arabe »[181].

Cette brochure, qui date de 1996, attribue tout le mérite de cette œuvre scolaire au seul El-Hadj Mory Moussa Camara, présenté comme le fondateur de la Médersa. Le rôle

3 000 en 1992.

178. M. Miran, 1998, *ibid*.

179. Nous avions effectué un premier repérage sur ce personnage à partir d'une nécrologie en arabe (J.-L. Triaud, 1986a). Depuis lors, on doit à Chanfi Ahmed une biographie complète de ʿAbd al-Rahmān al-Ifrīqī, consacrée notamment à sa carrière en Arabie saoudite (Ch. Ahmed, 2015).

180. I. Koné, 1996 : 19.

181. M.H. Abbakar, 1992 : 44, cité par M. M. Miran, 1998 : 13.

initiateur d'El-Hadj Kabiné Diané en la matière a été omis. Il est vrai qu'une quarantaine d'années ont passé et que la communauté sunnite/wahhabite de Bouaké s'est renouvelée entre temps.

L'affaire des « bras croisés » dans le contexte local

Cette affaire des « bras croisés » correspond à une période où la pratique du pèlerinage connaissait un réel essor. D'après les informations recueillies, El-Hadj Tiécoro l'aurait accompli en 1940, El-Hadj Anzoumana Sylla en 1936, 1940 ou 1942 (selon trois témoignages différents), El-Hadj Baoudou Touré en 1948 (1946, selon la police), El-Hadj Yao Koum en 1948, Kotalama Dramé en 1950, El-Hadj Kabiné Diané en 1954 (ou plus tôt), El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba en 1964. Ce mouvement se développa jusqu'à atteindre le chiffre de 200 à 300 *hajji* selon l'estimation qui nous fut donnée par El-Hadj Tiémoko Sidibé en 1969. L'élite religieuse de la ville de Bouaké a ainsi été consacrée par l'accomplissement du *hajj,* signe que la communauté musulmane de Bouaké était désormais dirigée par des personnages pourvus de tous les attributs symboliques nécessaires à sa pleine reconnaissance. Trois des pèlerins nommés ci-dessus, sur les cinq, ont opté pour la pratique *qabdu,* mais pas tous, ce qui montre que la différenciation rituelle n'est pas une conséquence automatique du pèlerinage et qu'elle puise également sa source dans les stratégies de positionnement des acteurs locaux. L'irruption de la pratique *qabdu* est aussi le résultat de ce que l'on appellerait volontiers aujourd'hui la « mondialisation », donc de l'exposition de la communauté musulmane à des modèles et des influences venus d'autres parties du monde islamique. Le fait n'est pas entièrement nouveau dans l'histoire de l'islam ouest-africain : la diffusion des confréries et des idées soufies, deux ou trois siècles plus tôt, offre un bon exemple de cette perméabilité et de cette extraversion. Il apparaît aussi qu'il y a, dans cette affaire, un conflit de générations. El-Hadj Kabiné Diané est un jeune homme, soutenu par d'autres jeunes, face à un aîné comme Ibrahima Kaba.

Lansiné Kaba insiste sur ces dimensions sociales et générationnelles. La manière dont les aînés s'accaparaient tous les biens avait créé de nombreux dissentiments chez les jeunes. « The acceptance or rejection of its doctrines [wahhabi] reflected the social and age divisions within the communities. In general, most of the old and influential people opposed it, while their younger relatives found it an expression of their dissatisfaction and, therefore, adopted it »[182]. Il en résulta de vives oppositions à l'intérieur des familles et des communautés tant la nouvelle doctrine venait épouser des clivages qui dépassaient les simples arguments théologiques.

Il convient de rappeler un autre contexte qui fait de cette époque cruciale une période d'agitation à l'échelle de toute la ville. C'est le moment où des institutions municipales sont mises en place et l'on assiste alors à un affrontement entre Baoulé et Dioula autour de la désignation des conseillers municipaux et des adjoints de l'administrateur-maire Ramadier. Le conflit prend la forme, en 1954, d'une compétition entre Djibo Sounkalo (futur maire de Bouaké)[183], un instituteur originaire de Haute-Volta, et Kouassi Kouadio, autre instituteur. Voici ce qu'en dit un rapport de gendarmerie de l'époque :

182. L. Kaba, 1974 : 71.
183. C'est lui qui nous introduisit auprès des principales personnalités musulmanes de la ville, et notamment d'El-Hadj Azoumana Sylla.

« Djibo est un "Dioula" et, malgré son prestige et son rôle influent au RDA, les Baoulés n'en voulaient pas comme premier adjoint dans leur "capitale". Les Dioulas rétorquaient (et monsieur Ramadier laissait entendre qu'ils n'avaient pas tort) que Bouaké était une ville soudanaise enclavée en pays Baoulé. Monsieur Houphouët se garda bien d'intervenir dans cette querelle et de prendre position soit pour son ami et bras droit Djibo, soit pour son frère de race Kouassi Kouadio »[184]. Ramadier trouva une solution en faisant désigner trois adjoints au lieu d'un, et sans numéro d'ordre : un pour le quartier Dioula (Djibo Sounkalo), un pour le quartier Baoulé (Kouassi Kouadio) et, pour faire bonne mesure et éviter la bipartition, un troisième pour le quartier européen[185].

Tels étaient alors les enjeux de pouvoir dans la ville, si bien que la « querelle des bras croisés » avait pour résultat de diviser le camp « Dioula » à un moment où sa place dans la cité était en plein débat. Cette querelle venait, en quelque sorte, se surimposer à la bataille municipale. Un travail de pacification était donc essentiel pour les autorités, et c'est le même Jean Ramadier qui intervint aux deux niveaux.

La succession des imams de Bouaké. L'histoire de la Grande mosquée

Si l'on recoupe les données fournies par les archives administratives et par les souvenirs personnels, dont on peut constater qu'elles ne comportent pas de grandes contradictions entre elles, on peut fixer un certain nombre de repères concernant la succession des imams de Bouaké et la construction de la mosquée centrale.

Le tout premier imam, à partir de 1903, aurait été, selon l'Administration, « Osmana Dramé », un « Bobo Dafing ». Un rapport de 1923 fait, en effet, mention de ce nom[186], dont les témoins que nous avons consultés n'ont pas vraiment le souvenir (l'un parle d'un karamoko Dafing, l'autre d'un karamoko Peul).

Idrissa Diabaté, dont nous ignorons les sources en la matière, mentionne cependant deux noms qui pourraient correspondre : « Le premier imam de la grande mosquée de Bouaké fut l'imam Amadou Cissé de 1899 à 1905 et ensuite l'imam Samba Diallo de 1905 à 1910 »[187] – soit, possiblement, un Dafing/Marka (Cissé) et un Peul (Diallo).

El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba mentionne, pour sa part, un « El-Hadj Dramane Cissé », mais plus tard dans la succession. Il nomme aussi un Dantouma qu'il situe autour de 1924[188]. El-Hadj Baoudou Touré nomme à son tour un Dantouma[189].

Ce dernier n'est pas désigné par les sources administratives, mais il figure dans la liste de Diabaté, où l'on retrouve deux des noms cités ci-dessus :

184. AN.S. 2 G 54 (200 Mi 2748) : Côte d'Ivoire, Gendarmerie nationale, fiche trimestrielle (2e trimestre) sur la situation du territoire, 1954, cité par D. Gary-Tounkara, 2008a : 158.
185. L. Kaba, 1974 : 71.
186. « Osmana Daramé » serait venu à Bouaké vers 1903 et « fut nommé almamy et chef religieux dès son arrivée » (ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, fiche de renseignement ouverte le 10 mai 1923 au nom d'Osmana Daramé).
187. I. Diabaté, 2016 : 48.
188. El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba, déjà cité, indiquait qu'à son arrivée, en 1924, il avait trouvé vivant le premier imam de la ville, qu'il nomme Dantouma, un Dafing tijani de Haute-Volta. Le deuxième imam s'appelait Kotalama Dramé, un Dafing tijani. Ensuite, il y a eu deux imams : Belen Koïta, puis El-Hadj Dramane Cissé (alors encore vivant [en 1969]). (Entretien, Bouaké, 7 juin 1969).
189. « Le premier imam de Bouaké qu'il ait vu se nommait Dantouma, un Dafing » (Entretien, Bouaké, 8 juin 1969).

« de 1910 à 1920 : l'imam Ousmane Dramé.
– de 1920 à 1946 : l'imam Kotoloma [*sic*] Dramé et l'imam Dantouman Dramé »[190].

Tout le monde s'accorde sur le nom de Kotalama Dramé qui serait mort en 1952 et aurait occupé la fonction pendant une longue durée. Ce fut visiblement un notable de la communauté musulmane, cumulant les fonctions d'almamy et d'assesseur au tribunal[191].

En 1951, El-Hadj Kabiné Diané devient imam de Bouaké[192] et, par sa défense vigoureuse des positions wahhabites, ouvre une crise grave dans la communauté musulmane. Après l'intervention des autorités, El-Hadj Azoumana Sylla lui succède, en 1954, comme imam de la Grande mosquée, où a lieu la prière du Vendredi, tandis que, au nom du compromis, El-Hadj Baoudou Touré, jusqu'alors imam de la mosquée des wahhabites, devient son adjoint. C'est El-Hadj Bamory Sanogo qui le remplace à ce moment là à la tête de la mosquée sunnite/wahhabite, dite aussi « des Mossis ». Mahmoud Sylla indique que son père a été imam pendant 20 ans, ce qui correspondrait, dans ce cas, aux années 1954-1973. Idrissa Diabaté prolonge la durée à 28 ans, c'est-à-dire jusqu'à la date du décès de l'imam en 1982[193], ce qui, compte tenu de son âge avancé, est sans doute plus honorifique que réel.

Nous ne trouvons pas trace, dans ces listes, du nom de Seydou Ba, cité par El-Hadj Boubacar Sakho dans un entretien : « À Bouaké, l'imam se nommait Seydou Ba »[194]. Selon le contexte du récit, cet imam aurait été en fonctions vers 1925-1930. Ce nom de Seydou Ba, de Bouaké, est cependant corroboré par le témoignage d'El-Hadj Boubakar Traoré, à Abidjan, qui indique que son père, Diaka Mama, a reçu le *wird* tijani de Tierno Seydou Ba, de Bouaké[195]. Rien n'exclut cependant que Seydou Ba n'ait été alors qu'un imam de quartier.

D. Berté consacre effectivement une notice à « Tierno Seydou Bah » ; « Originaire du Fouta, c'était un maître tidjani. Il aurait été nommé moqaddem par Mohamed Lakhdar, lors de sa visite à Nioro en 1900[196]. C'est lui qui reçut Seydou Nourou Tall lors

190. I. Diabaté, 2016 : 49.
191. Selon El-Hadj Baoudou Touré, dont nous reprenons ici l'ensemble du propos, « le premier almamy était un Peul qu'on appelait simplement « Karamoko ». […] Le premier imam de Bouaké qu'il ait vu se nommait Dantouma, un Dafing. Le suivant fut Kotalama Dramé, un Dafing également, qui mourut centenaire en 1952. Il a entendu dire que ce dernier fut imam pendant 50 ans, ce qui lui paraît un peu invraisemblable, mais il n'en sait pas plus. Lorsque Kotalama Dramé partit pour La Mecque en 1950, ce dernier désigna Bélén Koïta pour le remplacer » (Entretien, Bouaké, 8 juin 1969).
192. M. Cardaire date précisément sa prise de fonctions d'août 1951 (1954 : 132). El-Hadj Kabiné Oulé Kaba indique seulement « vers 1952 » (Entretien, Bouaké, 8 juin 1969). Idrissa Diabaté note : « 1946, l'imam Kabiné Oulé Diané », ce qui est en contradiction avec les autres sources.
193. « Il a été l'imam de la grande mosquée de Bouaké-Dougouba pendant près de 28 ans (1954-1982) » (I. Diabaté, 2016 : 53).
194. Fntretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Treichville, mars 1969.
195. Entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Adjamé, avenue 26, 20 mars 1969 (voir ci-après, au chapitre 26, le contenu de l'ensemble de l'entretien).
196. Le nom, la date et le lieu font penser à shaikh Lakhdar, ce prédicateur tijani maghrébin, initiateur de Cheikh Hamallah à Nioro. L'auteur n'en dit pas plus. Selon les travaux les plus récents, shaikh Lakhdar serait arrivé à Nioro vers 1903-1905. Pour une relecture attentive et un nouvel éclairage de cette histoire, voir J. El Adnani, 2012.

de ses visites à Bouaké. Installé à Dougouba, il avait de nombreux élèves »[197]. Sa présence à Bouaké est donc ainsi confirmée, comme maître tijani et enseignant, mais non sa qualité d'imam de la Grande mosquée.

S'agissant de la construction d'une mosquée commune et centrale, celle du Vendredi, les données sont un peu éparses, mais elles permettent de reconstituer différentes étapes.

La première mosquée aurait été ouverte à Bouaké en 1899, selon un rapport daté de 1927[198]. Selon ce même rapport, « ce que ces derniers [les Dioula] désirent par dessus tout, c'est l'édification d'une mosquée moins sommaire que celle où ils se réunissent actuellement ». Il s'agissait, en effet, d'un simple lieu de prière en banco. Selon El-Hadj Tiémoko Sidibé, « à leur arrivée, les musulmans ont cherché un lieu de prière. En ces premiers temps, c'était un Peul qui servait d'imam, mais on ne se souvient plus de son nom. Il devait être originaire du Macina. Après la création de Dougouba, les musulmans décidèrent de bâtir une mosquée. Les Dioula avaient d'ailleurs demandé à l'Administration de laisser une place libre pour la mosquée dans ce nouveau quartier. La constrution commença en 1912 »[199].

Sans doute s'agissait-il d'un bâtiment insuffisant, car, fin 1913, à l'occasion d'un échange de courrier entre le Gouverneur et l'administrateur du cercle, nous avons la trace d'une nouvelle revendication des musulmans de Bouaké en vue de la construction d'une mosquée[200]. El-Hadj Azoumana Sylla déclarait qu'à son arrivée à Bouaké (peut-être autour de 1930), « il y avait un grand nombre de petites mosquées dans la cité »[201] – donc de simples lieux de prière dans les quartiers.

El-Hadj Baoudou Touré indique que, « lorsqu'il est venu s'installer à Bouaké [autour de 1929], la mosquée [du Vendredi] était construite en banco, à l'emplacement de l'actuelle Grande mosquée, au milieu du quartier de Dougouba. Avant 1949, il n'y avait qu'une seule mosquée à Dougouba. C'est en 1949 que fut bâtie la Grande Mosquée, avec ses clochetons et ses décorations de style soudanais. À la même date, il édifia sa propre mosquée pour les partisans des « bras croisés »[202].

Idrissa Diabaté confirme ces différentes étapes : il date, lui aussi, de 1899 la construction de la première mosquée, avec l'aide des Français. Puis, « en 1911, la mosquée fut délocalisée de Djamourou vers Dioulabougou, actuel quartier Dougouba en vue de rapprocher les commerçants dioulas de la voie ferrée qui devait arriver à Bouaké en 1912. Cette mosquée a subi de nombreuses transformations, d'abord construite en terre battue, couverte de paille, puis en tôle et enfin dans sa forme actuelle depuis 1949 »[203].

197. D. Berté, 2014 : 88-89. Deux photos accompagnent cette notice : l'une de « la tombe de Tierno Seydou Bah, à Djamourou « coti quan » à Bouaké, et l'autre de « Bah Houlématou, dernier enfant de Thierno Seydou Bah » – qui a sans doute été l'une des sources de cette notice.
198. ANCI, X-38-8, cercle du Baoulé, rapport trimestriel, 4e trimestre 1927.
199. Entretien avec El-Hadj Tiémoko Sidibé, Bouaké, 7 juin 1969.
200. ANS, 5 G 64, gouverneur p.i. de Côte d'Ivoire à administrateur du cercle du Baoulé-Nord, 5 novembre 1913.
201. L'entretien a eu lieu à Bouaké le 8 juin 1969.
202. Entretien, Bouaké, 8 juin 1969.
203. I. Diabaté, 2016 : 47-48.

Cette chronologie correspond bien à deux moments importants dans la vie de la communauté : le développement de Dougouba, en liaison avec l'arrivée de la voie ferrée, autour de 1912 et un nouvel essor de la ville après la Seconde Guerre mondiale. La crise des « bras croisés », qui correspond aussi à une crise de croissance de la communauté, de compétition avec les Baoulé, de conflits entre générations et d'ouverture au monde arabe, survient peu de temps après, au début des années 1950.

Bilan

On note, dans ces dossiers et ces récits, l'importance, pour le développement de la communauté musulmane de Bouaké, des mouvements d'enseignants et d'instructeurs venus d'Odienné, de Marabadiassa, de Kong, de la boucle du Niger (Marka/Dafing) et de Kankan. Il est notamment question, de façon récurrente, d'imams et de lettrés Dafing/Marka, et d'une présence Dafing/Marka dans la ville. C'est l'une des premières strates dans la population musulmane de la cité, dont les origines se répartissent entre la boucle du Niger et la Haute-Volta (Burkina).

La Bouaké islamique hérite donc de ces parrainages multiples, qui sont rejoués périodiquement par les acteurs en présence. L'affaire des « bras croisés » est un révélateur des enjeux et des tensions dans cette communauté devenue nombreuse et animée. Marie Miran évoque l'hypothèse que le wahhabisme puisse aussi être « vu comme offrant l'opportunité à certains musulmans étrangers d'accéder à la direction religieuse de leur communauté »[204]. Dans les années ultérieures, cette dimension ne saurait être négligée[205]. Dans l'affaire de 1951-1952, la chose est plus complexe : les pionniers (El-HadjTiécoro Kamagaté/Kamaté et ses disciples) sont ivoiriens et les clivages qui surgissent dans la ville opposent des Guinéens entre eux, tel l'affrontement entre Ibrahima Kaba et El-Hadj Kabiné Diané, l'un et l'un et l'autre originaires de Kankan.

Retenons aussi que les années 1950 sont celles mêmes où, parallèlement, les mouvements politiques s'organisent, tel le PDCI-RDA, avec lequel le monde Dioula ébauchera de mutiples liens. L'ordre colonial est bouleversé comme celui de l'establishment maraboutique, qui avait eu partie liée, au moins dans les apparences extérieures, avec lui. En mettant en avant une nouvelle norme de prière, au nom d'une orthodoxie jugée supérieure, les « jeunes » secouent les bases de cet ordre et contestent finalement l'ensemble. Le mouvement n'avait pas pris de couleur politique, mais la lutte menée par l'Administration, notamment au Soudan/Mali, contre les « wahhabites » plaçait, de fait, ces derniers dans le camp adverse. Dans les années 1990, on verra ensuite de nouvelles générations de jeunes musulmans de Bouaké prendre l'islam comme référent identitaire – un islam où la connaissance de l'arabe coranique devenait nécessaire[206]. Les débats des années 1950 et l'action des médersas poursuivent ainsi leurs effets à plus long terme.

204. M. Miran, 1998 : 32.
205. Marie Miran note la participation écrasante des Guinéens du côté des wahhabites dans trois conflits survenus en Côte d'Ivoire dans les années 1970 (1998 : 30).
206. Voir N. LeBlanc, 2003.

Entre temps, la ville n'a cessé de se développer. À la fin des années 1990, elle compte 460 000 habitants[207]. « Despite the fact that, in Côte d'Ivoire as a whole, individuals of Malian origins are not the most numerous foreign group – individuals of Burkinabe origins are –, in the city of Bouaké, individuals of Malian origin are by far the most numerous. I contend that, between 1992 and 1995, they made up close to half of Bouaké's population. In fact, by many inhabitants of Bouaké, the city was referred to as the « petit Mali », or the « Malian city »[208]. Des liens économiques et familiaux avec le Mali ont certes été maintenus, mais Bouaké a aussi pris toute sa place comme deuxième ville de la Côte d'Ivoire, un moment rivale d'Abidjan. Les « Soudanais » sont devenus ivoiriens.

207. En 1921 : 3 600 habitants ; en 1969 : 60 000 habitants.
208. N. LeBlanc, 2003 : 233.

21

Les autres sites urbains dans le « cercle du Baoulé »

Notre information sur les autres sites urbains du « cercle du Baoulé-Nord » (1908), devenu « cercle du Baoulé » (1915), est plus disparate. L'Administration est ici en pays animiste et ses membres se sentent peu concernés par les questions islamiques. Comme l'écrit l'administrateur du Baoulé en 1923, qui se contente de relever « quelques écoles coraniques sans éclat et sans influence », situées à la périphérie (Marabadiassa et Groumania) et à Bouaké, « l'influence coranique ne semble pouvoir mordre sur l'élément Baoulé. Le Baoulé est trop indépendant et l'islamisme exige une discipline et une gymnastique rituelle trop prononcée »[1] – sorte de discours standard que l'on retrouvera en d'autres occasions. Le même ajoute, au trimestre suivant : « Le Baoulé ne sera jamais, je crois, la proie de l'islam. Il est peu religieux, mais ses goûts, ses tendances le pousseraient plutôt vers le catholicisme »[2]. Ces rapports charrient ainsi ce genre de jugements rapides qui ne sont pas sans influencer en même temps la manière dont les données sont collectées, enregistrées et interprétées.

Nous parlerons donc d'abord de Marabadiassa et Groumania, la première sur le Bandama, la seconde sur le Comoé. Marabadiassa et Groumania faisaient partie de ces marchés locaux de transit situés en périphérie du pays Baoulé, et où, avant la conquête coloniale, s'effectuaient les transactions entre courtiers du Nord et Baoulé[3]. Nous considérerons ensuite, en rassemblant le peu d'informations disponibles, les villes moyennes de Béoumi (à 62 km à l'ouest de Bouaké), Sakassou (à 42 km au sud-ouest de

1. ANCI, X-38-7/ 1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 1er trimestre 1923.
2. ANCI, X-38-7/ 1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 2e trimestre 1923.
3. J.-P. Chauveau, 1976 : 597.

Bouaké), Tiébissou (à 64 km au sud de Bouaké) et Yamoussoukro (à 42 km au sud de la précédente) qui constituent, avec Marabadiassa, autour de Bouaké, une sorte de toile urbaine où se côtoient Dioula et Baoulé.

Marabadiassa

Avec l'attraction de la côte et la fin du trafic d'esclaves, Marabadiassa a perdu, nous l'avons dit, une partie de son importance commerciale, mais son rayonnement religieux a conservé toute sa force. Ce centre islamique a continué à exercer son influence sur les élites musulmanes de Bouaké. Nous trouverons aussi un imam de Dabou, dont le père venait de Marabadiassa. Ce village a cette particularité d'être, par son histoire et sa culture, un village musulman installé en territoire Baoulé et rattaché au cercle du Baoulé.

En 1918, les Statistiques des écoles recensent les noms de 7 karamokos pour un total de 56 élèves[4]. Ce sont :

« Abdoulaye Haidara, Quadria, 10 élèves.
Mory Touré, Quadria, 10 élèves.
Saguidi Kamaraté, Quadria, 12 élèves.
Baba Cissé, Tidjani, 4 élèves.
Ahiba Kamara, Quadria, 5 élèves.
Adama Barahyoro, Tidjani, 5 élèves
Bemako Touré, Tidjani, 10 élèves »
Et un ajout manuscrit, sans autre précision : "Youmfa" ».

Cette liste, dans laquelle on relève 4 Qadiri et 3 Tijani, est accompagnée des observations suivantes de l'adjoint du commandant du cercle du Baoulé : « Écoles très ordinaires. Les marabouts enseignants sont peu lettrés, lisent à peu près le Coran mais sont incapables d'en commenter les versets. Aucun d'eux n'a fait le pèlerinage à La Mecque »[5].

Marty a repris cette liste, en renforçant le nombre total d'élèves, en distinguant dans le lot Saguidi Kamaraté et en ajoutant un « Youssoufou Touré » tijani, ce qui met Qadiri et Tijani à parité.

« Sept ou huit marabouts mandé-dioula se partagent une clientèle scolaire de 60 à 80 enfants. Ce sont : Abdoullaye Haidara, Mori Touré, Saguidi Kamarhaté, le plus réputé de tous ; Ahiba Kamara, tous qadrïa ; Baba Cissé, Adama Barhayorho, Bamako Touré, Youssoufou Touré, tous tidianïa. Le village possède une mosquée de banco au toit de chaume dont la construction est assez ancienne »[6].

4. ANS, 5 G 64, cercle du Baoulé, Statistiques des écoles coraniques, année 1917-1918, Bouaké, 10 février 1918.
5. ANS, 5 G 64, cercle du Baoulé, Statistiques des écoles coraniques, année 1917-1918, Bouaké, 10 février 1918 (Signé : « pour l'administrateur en tournée »).
6. P. Marty, 1922 : 168. Marty revient plus loin sur la mosquée de Marabadiassa : « Certaines mosquées, comme celles du Dierré (Bouandougou, Tiénigbé, Ouédala) et même Marabadissa [*sic*], qui dépend techniquement, spirituellement et politiquement, sinon administrativement, de l'Ouorodougou, n'ont qu'un seul minaret au-dessus du mihrab, à base carrée et à section ogivale, suivant un plan vertical. Leur

Les rapports trimestriels des années 1920 fournissent ensuite différents renseignements sur la société de Marabadiassa et la pratique de l'islam.

> « Il existe au nord du cercle un assez gros village indépendant situé aux confins des trois cercles du Baoulé, de Séguéla et des Tagouanas ; sa population, qui s'élève à 1 200 habitants, est constitué par une véritable mosaïque de races. La principale famille est formée par des Touré, Haoussas originaires de la région de Bouna [*sic*], et autour d'elle se sont groupés des Malinké, des Dioulas, des Sénoufos, quelques Soninkés et beaucoup d'épaves de tous les pays. La création du village de Marabadiassa remonte à 1898 […]. Centre musulman important avec sa mosquée quasi-sainte, ce groupe n'a pas encore réussi, malgré ses tentatives répétées de prosélytisme, à islamiser les Baoulés établis dans sa périphérie »[7].

L'année suivante, en 1923, l'administrateur reprend une partie des données antérieures et ajoute à propos de ses habitants : « Population de fraudeurs, de flibustiers qui ne nous aime pas […] mais qui ostensiblement ne fera rien contre notre domination. Elle ne fermentera pas, mais, si elle devait fermenter, ce serait en vase clos étant entourée de populations fétichistes et Baoulé qui détestent singulièrement les gens de Marabadiassa »[8].

Pour le 3e trimestre 1925, l'administrateur, qui indique que Marabadiassa « s'enorgueillit de sa mosquée », parle de 4 écoles coraniques et d'environ 40 élèves. Les maîtres sont : « l'almamy du village, Mamadou Diabaté, et les karamokos Bâ Almamy, Adama Cissé et Baba Cissé». Les chiffres officiels sont identiques dans le rapport du 4e trimestre 1925[9], et, de même, en 1926[10]. En 1931, l'Administration recense 4 enseignants et 57 élèves : « Mamadou Diabaraté (15 élèves), Baba Cissé (20), Balimani Konaté (11) et Salia Diabaraté (11) » [11].

Entre 1918 et 1931, la situation est donc assez stable. Le nombre de karamokos diminue apparemment un peu, mais celui des élèves reste à peu près constant, avec de légères fluctuations entre 40 et 50. On n'attachera qu'une valeur relative à ces statistiques officielles, tributaires, comme on l'a dit, de procédés de collecte toujours insuffisamment fiables et souvent recopiées d'une année sur l'autre, mais elles livrent des noms, des indices. Pendant toute cette période, par exemple, Baba Cissé est désigné, sans interruption, comme maître d'école à Marabadiassa, et, par un heureux hasard, nous en savons un peu plus sur lui parce que l'administrateur du cercle de l'Indénié, en 1925, a saisi sur sa personne (il était en voyage dans l'est de la colonie) « trois documents en langue arabe

construction diffère également en ce que, au lieu d'être construites en pisé ordinaire, elles sont entièrement édifiées en briques cylindriques du pays » (1922 : 247).

7. ANCI, X-47-16//1 EE 28, cercle du Baoulé, Rapport politique, 1er trimestre 1922.

8. ANCI, X-38-7//1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1923.

9. ANCI, X-38-7//1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapports politiques, 3e et 4e trimestre 1925.

10. ANCI, X-38-7//1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1926.

11. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931.

et diverses amulettes dépliées » qui furent envoyés à Dakar et examinés.

Dans sa lettre d'envoi au Gouvernement général, le 5 septembre 1925, Bingerville désigne Baba Cissé comme « marabout, originaire de Sofara (Soudan [Mali])[12] et résidant à Marabadiassa ». Dakar répond, le 1er octobre 1925, qu'aucun de ces documents ne présente de caractère subversif et que les « trois livres en langue arabe » sont des recueils de prières. Le reste est constitué d'amulettes, dont la teneur est présentée comme suit :

> « n° 1 : des versets coraniques pour obtenir une belle récolte.
> n° 2 et 3 : des prières pour conjurer le danger.
> n° 4 : une incantation contre la pénétration du fer dans le corps humain.
> n° 5 : des prières en langue berbère.
> n° 6 : des prières pour conjurer le feu.
> n° 7 : des prières pour la réalisation des désirs.
> n° 8 : des prières pour conjurer la stérilité des femmes.
> n° 9 : un songe de Cheikh Ahmed, chérif de Médine.
> n° 10 : des prières pour faciliter l'accouchement.
> n° 11 : des prières pour retrouver des esclaves fugitifs.
> n° 12 : des prières pour transformer les métaux en métaux précieux.
> n° 13 : des prières pour se protéger contre les animaux féroces.
> n° 14 : des prières pour pénétrer l'avenir.
> n° 15 : des correspondances du marabout Baba Cissé avec des amis ou des talibés »[13].

Nous n'en saurons pas plus, mais cette liste est significative des principaux désirs et craintes partagés par les populations, et des protections prêtées aux praticiens islamiques : peur des éléments naturels (feu) et des bêtes féroces, des blessures par arme blanche, de la perte des esclaves fugitifs, et du danger en général ; peur de la stérilité des femmes et désir de postérité et d'accouchement réussi ; désirs d'une belle récolte, de la transmutation des métaux, de connaître l'avenir et d'obtenir la réalisation des désirs en général. Il n'est cependant pas question des maladies, ni des actes de sorcellerie, autres hantises des populations. La plupart de ces amulettes peuvent concerner hommes et femmes, deux concernent les femmes (conjurer la stérilité et faciliter l'accouchement).

La saisie de cet envoi montre bien que le métier de karamoko, de maître d'école, n'est pas séparable de celui de fournisseur de talismans. Celui qui sait écrire a en charge à la fois l'enseignement des fondements de l'islam et la fabrication de talismans propitiatoires, et ces conclusions peuvent être étendues à la grande majorité de ces clercs. Cela fait partie de leur fonction sociale dans ces sociétés. Ajoutons que ces objets sont de nature islamique : ils contiennent des prières et des versets coraniques. Ils mobilisent la puissance de l'écrit, de la parole divine, et se distinguent ainsi, par leur contenu, des objets de puissance, des « fétiches », animistes[14]. La demande sociale est identique dans

12. « Le village de Sofara sur le Bani, entre Djenné et Mopti, est de création récente ; il date seulement d'une quinzaine d'années ». C'est un marché important (Lucien Marc, 1910 : 47).
13. ANS, 19 G 25, gouverneur général de l'AOF au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 1er octobre 1925.
14. Voir C. Hamès, 1993 et 2007.

les deux cas, mais le praticien musulman a substitué ses propres objets et symboles. La rupture vaut d'être soulignée, quand bien même les demandeurs de protections n'hésitent pas à user des deux systèmes selon les circonstances. La ressource magique est un « appât » auprès des populations animistes, et notamment de leurs chefs. Ce n'est pas nécessairement, on l'a dit, un instrument d'islamisation.

Îlot musulman à la charnière des pays Sénoufo-Dioula et Baoulé, Marabadiassa représente un foyer d'études islamiques actif, qui a fourni à Bouaké des enseignants, des lettrés et des figures aussi importantes qu'El-Hadj Tiécoro et El-Hadj Baoudou Touré. Elle constitue, à côté de plusieurs autres, l'un des pôles spirituels de la communauté musulmane de Bouaké.

Groumania et l'Anno

Le cas de Groumania fait transition avec l'axe du Comoé, que nous allons aborder dans la partie suivante. Sa position charnière est bien illustrée par ses rattachements administratifs successifs. À l'époque de Clozel (début du XXe siècle), Groumania relevait du cercle de Kong[15]. En 1920, nous avons noté, dans un questionnaire de Marty à l'administrateur de Dimbokro, que Groumania avait été détaché depuis peu de temps du cercle du N'Zi-Comoé[16]. Considéré comme plus proche de Bouaké que de Dimbokro, le village est alors passé au cercle du Baoulé.

Groumania est une de ces places commerciales périphériques dans le dispositif Baoulé ancien, où les esclaves capturés dans les guerres au Nord étaient échangés contre de l'or ou des marchandises européennes venues de la côte. Après la conquête française, au début du XXe siècle, Groumania est resté une étape commerciale importante : les caravanes, descendant du cercle de Kong, suivaient la route de Groumania à Assikasso[17], un pays Agni, en direction d'Aboisso. Elles portaient du caoutchouc vers le sud et achetaient du tissu, des perles, des fusils et de la poudre, du sel[18]. Plus tard, Groumania sera encore l'un des points de rassemblement des expéditions du cacao de la « Boucle » vers Abidjan, principalement par l'axe nord-sud qui passe par le carrefour de Kotobi (près de Bongouanou), ou en direction de Dimbokro et Bouaké. La cola suit aussi des itinéraires analogues[19].

Groumania est le centre principal d'un pays que les Dioula appellent Mango et les Agni et Baoulé Anno, ou Ano. La majeure partie de l'Anno est couverte de forêts, mais Groumania, qui est dans une boucle du Comoé, sur sa rive droite, est située à la lisière de la forêt et au contact de la savane. L'Anno est un pays de la cola et de l'or : « la richesse

15. F.-J. Clozel,1906 : 95, 160.

16. « Le Groumania a été, je crois, détaché du cercle du N'zi-Comoé… » (ANS, 5 G 64, Paul Marty, « Note à Monsieur l'Administrateur Commandant le cercle du N'zi Comoé, jointe à un bordereau daté du 5 juin 1920).

17. Assikasso est à 6 kilomètres au sud d'Agnibilékrou, qui est devenue aujourd'hui la ville la plus importante. « Une des principales et des plus anciennes routes était celle des caravanes : Bondoukou, Assikasso, Zaranou, Krinjabo, et Assinie » (C.-H. Perrot, 1969 : 487). Le nom d'Assikasso tend aussi à désigner l'ensemble politique local qui réunit des Agni Juablin, relevant eux-mêmes de la suzeraineté du Gyaman (Abron).

18. F.-J. Clozel, 1906: 182.

19. C. Benvéniste, 1974: 141 sq.

en pays Anno, c'est l'abondance d'or et de pépites. Ici l'or remplace les cauris. Binger, avant de traverser le pays Anno se déleste de ses derniers cauris »[20].

Binger note encore qu'Aouabou, le siège des chefs de l'Anno, à proximité immédiate de Groumania, est le dernier village vers le sud où les cauris ont encore cours. Au-delà, « la monnaie consiste en poudre d'or et en pépites »[21]. La zone de Groumania représente ainsi, sur le Comoé, à la fois un point de passage de la savane à la forêt, du monde Mandé/Dioula et Sénoufo au monde Akan, et d'une zone monétaire à une autre. C'est donc, à tous égards, un lieu remarquable[22].

Binger, qui passe dans l'Anno en février 1889, est le premier voyageur européen à donner des informations détaillée sur ce pays. Il parle à plusieurs reprises de l'exploitation et des usages sociaux de l'or. « Dans toute cette région, il n'est pas un homme qui ne possède de l'or », écrit-il à propos de l'Anno et des villages qu'il traverse en direction de Prikro vers le sud[23]. L'industrie propre de Groumania, par ailleurs, consiste surtout en tissage et teinture, notamment « la cotonnade commune blanche à raies bleues »[24].

Au sujet de la formation de Groumania, Binger fait état de groupes Mandé descendus de Kong, et d'autres régions situées plus à l'ouest (« Diammara et Kouroudougou »[25]), au cours du XVIIIe siècle, et qui sont venus s'installer en ce lieu. Pour sa part, Marty désigne Groumania comme « une colonie musulmane de Kong »[26]. Ces Mandé de l'Anno ont aussi fourni de nombreux contingents lors des guerres menées par les puissances voisines (Dagomba, Mamprusi, Gonja). En échange de ces services, les guerriers Mandé ont obtenu des concessions sur la route de Yendi au Haoussa, où ils ont créé un centre important : Sansanné Mango[27], au nord de l'actuel Togo. Ces migrants venus de l'Anno y ont constitué un nouveau groupe ethnique connu sous le nom de Tyokossi[28]. Groumania est donc également situé sur un axe ouest-est qui vient de la région de Mankono, et qui se poursuit par Bondoukou, traverse le nord de l'actuel Ghana et rejoint le pays Haoussa.

Binger fournit une description géopolitique des rapports de pouvoir dans la région et de la place qu'y occupe l'Anno : « Avant la décadence de l'Achanti, l'Anno était l'allié

20. D. Rey-Hulman, 1978 : 79.
21. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 241.
22. Sur l'Anno dans la période récente, voir R. Deniel, 1976, qui évoque les changements religieux intervenus dans la zone.
23. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 249.
24. *Op. cit.* : 221.
25. *Op. cit.* : 232. Le Diammara, ou Diamala, est le pays situé entre Nzi et Bandama, dans la région de Satama-Sokoura, au sud de Dabakala. Le Kouroudougou, désigné par Binger, sur la base des renseignements recueillis à Groumania, se trouve entre Mankono et Katiola, dans une zone où figure notamment Marabadiassa (L. G. Binger, 1892, t. 1 : 140, 323, 324 ; t. 2 : 217). Il s'agit donc, dans les deux cas, de pays situés à l'ouest de Groumania : le Diamala à proximité, le Kouroudougou plus loin.
26. P. Marty, 1922: 58.
27. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 232.
28. « Ainsi, vers 1750, des Watara de Kong partirent former une petite colonie en pays Agni [Baoulé] dans la province de l'Anno autour du centre de Groumania. De là, ils poussèrent vers l'est et après avoir livré des guerres s'installèrent dans le Nord-Togo à Sansanné-Mango où leurs descendants résident toujours » (E. Bernus, 1960 : 239-324).

de la cour de Koumassi et agissait de concert avec elle contre le Bondoukou et l'Abron, de sorte que jamais l'Anno n'a vécu en bonne intelligence avec ses voisins de la rive gauche du fleuve ; ils ne se font cependant pas la guerre, grâce à la médiation des Mandé musulmans de Groumania et du Barabo[29] ; il n'y a jamais de gros conflits ; leur animosité mutuelle ne se traduit que par des confiscations de marchandises qui s'opèrent généralement dans l'Indénié »[30]. C'est à l'époque du déclin de la puissance Achanti, dit-il encore, que des Mandé seraient venus de l'Anno pour fonder des colonies dans le Barabo (sous domination Abron). Les Mandé/Dioula musulmans de Groumania, épaulés par ceux du Barabo qui sont en quelque sorte leurs antennes vers l'est, semblent donc exercer un pouvoir d'arbitrage dans la zone. Sans parler des pouvoirs occultes qu'on leur reconnaît, leur rôle commercial leur confère puissance et autorité. Binger note enfin « de temps à autre des démêlés avec le Baoulé », mais locales et mineures[31].

L'Anno constitue ainsi un carrefour stratégique. En raison de cette position, son peuplement est fait de strates multiples[32]. Binger mentionne la présence de souches de populations anciennes qu'il appelle Gan-ne [Ngan, Nguèn][33]. À partir du début du XVIIIe siècle, l'Anno a reçu des éléments Akan issus de migrations ou de conflits internes au monde Akan, dans l'actuel Ghana. Les Mandé seraient arrivés un peu plus tard, mais ce sont les Mandé/Dioula qui ont fondé Groumania[34]. Éléments Akan et Mandé sont devenus dès lors étroitement imbriqués[35]. Après les Mandé sont arrivés les groupements Baoulé[36]. On notera que le pays Agni est proche et que les auteurs ont souvent oscillé entre le qualificatif d'Agni et celui de Baoulé pour désigner les populations Akan de l'Anno, signe des brassages entre les uns et les autres dans cette zone frontière[37]. F. Viti cite un rapport de Delafosse de 1904 qui « souligne le chaos des races dont l'ensemble forme le Mango »[38].

Binger donne aussi des informations sur l'organisation du pouvoir. Il a établi une liste des chefs de l'Anno, à commencer par le premier, connu sous le nom de Diâné : « D'après l'âge de deux enfants qui disent l'avoir vu quand ils étaient enfants, il devait régner vers 1825 ». Il nomme ensuite cinq successeurs et précise que « depuis l'avène-

29. Rappelons que le Barabo, à fort peuplement dioula, est une marche occidentale du royaume Abron, à peu près à mi-chemin entre Bondoukou et Groumania (voir ci-dessus, chapitre 12). Selon Binger : « le Barabo, région qui s'étend de l'Abron le long du Comoë jusque vers le district de Nasian » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 178).

30. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 236-237.

31. *Op. cit.* : 232.

32. S. Bamba parle d'un « peuple composite » et note les différentes composantes des principaux groupes (2015 : 331 sq.).

33. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 224. « Le chef de Groumania, un dyoula, accuse les Gans des environs, d'une façon, moitié sérieuse, moitié narquoise, de se changer en vautours pour venir enlever les poussins des habitants de Groumania » (L. Tauxier, 1921 : 676-677).

34. D. Rey-Hulman, 1978 : 75.

35. Sur « les peuples constitutifs de l'Anno », voir S. Bamba, 2015 : 332. Il fait remonter l'arrivée des premiers éléments Akan au début du XVIIIe siècle. L'installation de groupes Mandé est présentée comme postérieure : « Débuté dès 1740, le peuplement [Mandé] se poursuit jusqu'au XIXe siècle » (S. Bamba, 2015 : 333).

36. *Op. cit.* : 87. Cet article montre aussi la complexité des rapports entre des unités plus ou moins autonomes et le rôle joué par l'or dans les échanges sociaux et les règlements politiques.

37. Sur l'histoire du peuplement de l'Anno, voir S. Ouattara, 1993.

38. F. Viti, 1998 : 55.

ment de Diâné, les chefs de l'Anno ont toujours été musulmans »[39], ce qui en fait l'une des premières dynasties Akan converties à l'islam.

Cette dynastie Akan fut fondée dans l'Anno sous la direction d'Alui Dumnihɛn[40], mais c'est un pouvoir guerrier qui s'impose ensuite sous la direction de Bomo Famisa (Famiɛn Gyane). « Il fait de Famiɛnkro la capitale politique, judiciaire et militaire de l'Anno. Par la guerre victorieuse contre l'Abron Gyaman, il acquiert le prestige du guerrier qui lui manquait. En consolidant son autorité, il favorise l'accès de son fils […] au pouvoir. Il crée ainsi une dynastie, celle des Gylimanbu qui gouvernera l'Anno ; ce changement de dynastie apparaît comme une conséquence de l'islamisation des Annofwɛ »[41].

Gyane est le « Diâné » de Binger. Cette conversion du chef à l'islam entraîne un bouleversement dans le mode de succession qu'avait bien noté Binger. On passe d'un mode matrilinéaire, celui propre aux Akan, à un mode patrilinéaire, conforme à la loi islamique : « Avant, le prince héritier était toujours, comme chez les peuples de race agni, neveu (fils de sœur) »[42].

Ces *famiɛn* de l'Anno sont basés à Aouabou, un village connu dès lors sous le nom de Famiɛnkro/Famienkro (« le village du chef », d'après le mandé *fama,* « chef » et le baoulé *kro,* village – illustration du brassage humain et linguistique). Aouabou/Famienkro est contigu à Groumania. « À Famienkro, écrit D. Rey-Hulman, s'établit un pouvoir centralisé qui s'exerce sur l'ensemble de l'Anno »[43]. F. Viti parle du « partage très fonctionnel entre la capitale politique Akan, Famienkro, et le marché Dyula, Groumania, véritable colonie de gens venus de Kong »[44].

Les raisons du passage à l'islam de la dynastie Akan de Famienkro sont assez claires. L'Anno est un lieu de passage, comme nous l'avons vu, en relation continuelle, pour les besoins du commerce, avec les sociétés islamisées qui l'entourent. Sekou Bamba évoque en ces termes « l'adoption de l'islam par les Annofwɛ » : « Le voisinage avec d'autres peuples comme les Dyimini, les Dyamala et les Mande de Kong a amené certains Annofwɛ à adopter l'islam. Cette adhésion progressive des Annofwɛ à l'islam a eu un impact sur leur société […] Les Dioula ressortissants du Dyimini, du Dyamala et de Kong s'établissent au nord-ouest de l'Anno et ceux du Barabo au nord-est. Membres de cette communauté mande, les marabouts et les commerçants dioula ont été les principaux acteurs de la propagation de l'islam dans l'Anno. À ces acteurs initiaux s'ajoutent les marabouts *annofwɛ* qui ont joué un rôle déterminant dans l'adoption de l'islam dans la région »[45].

Et, plus loin : « Des peuples ressortissants des régions voisines déjà islamisées, comme Dabakala, Barabo ou Yorobodi, qui sont en relations suivies avec les Annofwɛ, viennent s'établir dans la région et contribuent à y répandre l'islam. De même, les Annofwɛ entretiennent des relations politiques et commerciales suivies avec les com-

39. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 236.
40. S. Bamba, 2015 : 334, qui cite « S. Ouattara, 1995 : 20 ».
41. S. Bamba, 2015 : 334.
42. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 236.Voir aussi les commentaires de S. Bamba (2015 : 336-338).
43. D. Rey-Hulman, 1978 : 77.
44. F. Viti, communication personnelle, juin 2012.
45. S. Bamba, 2015 : 335.

merçants de l'empire dyula de Kong. Ainsi les marabouts et commerçants de cet empire s'installent dans des villages stratégiques comme Grumanya ou Famiɛnkro, où ils travaillent à islamiser les commerçants de la région »[46]. Nous retrouvons là les processus familiers d'islamisation par les échanges marchands qui sont habituels dans ces régions[47].

Binger était tout particulièrement attentif à ces circuits commerciaux, notamment à ceux de Kong, à une époque où les Français surestimaient les potentialités du commerce de Kong vers la côte.

C'est pourquoi, le 15 février 1889, Binger signe un traité avec Kommona Gouin, le roi de l'Anno[48]. Il s'agit précisément de faciliter les relations commerciales avec la côte : « Les dernières hésitations ont été levées grâce à l'intervention de mon ami Ahmadou Sakhanokho, le notable Mandé de Groumania, qui a voulu signer à côté de Kommona Gouin »[49]. Ce notable Mandé de Groumania est donc, de surcroît, un Saghanogho.

Cet accord illustre le double pouvoir partagé entre Groumania et Famienkro, avec, côte à côte, le chef de l'Anno, à Famienkro, et un notable de Groumania. L'un et l'autre sont d'ailleurs musulmans, puisque Kommona Gouin appartient à la dynastie fondée par Gyane [50]. Faut-il en conclure à une islamisation généralisée du pays à cette époque ?

Le passage de la dynastie à l'islam date alors d'à peine plus d'un demi-siècle et les pratiques religieuses anciennes n'ont pas complètement disparu à la cour. Ainsi Binger note des traces de pratiques anté-islamiques : devant l'habitation royale se trouve une grosse pierre sur laquelle repose une « marmite tombée du ciel »[51], un chaudron en cuivre, qu'il croit de facture européenne, et qui devait être un lieu de sacrifices humains (« les mœurs achanti ») encore trente ans plus tôt. « Actuellement et depuis que l'islamisme s'est infiltré dans la région par les Mandé, ce chaudron n'a plus que le rôle d'oracle : les sorciers du roi le consultent la nuit quand il y a de graves décisions à prendre »[52]. F. Viti ajoute que « des mâchoires des ennemis vaincus (Baoulé et Bron) sont attachées au tambour gardé par le chef musulman lui-même »[53]. Ces observations attirent l'attention sur la persistance de rites animistes autour du *famiɛn* de l'Anno.

Si l'on se tourne vers les sources administratives, leur consultation au cours des décennies suivantes ne nous apportera pas non plus, la preuve d'une activité islamique

46. S. Bamba, 2015 : 336.

47. S. Bamba mentionne, d'autre part, à la suite de Marty (1922 : 58), les changements culturels induits par l'islamisation dans l'Anno : le passage de la transmission des biens et des charges politiques du lignage matrilinéaire au lignage patrilinéaire, les évolutions dans l'habillement : le boubou des Dioula pour les hommes, le foulard pour les femmes, l'introduction de la circoncision et de nouvelles pratiques funéraires avec la création de cimetières (S. Bamba, 2015 : 336-340).

48. « Il est retiré dans son petit village d'Aouabou, à la porte de Groumania, et a l'air d'administrer honnêtement son pays » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 235).

49. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 238.

50. « Habillé en musulman, coiffé d'une grande chéchia rouge », ainsi Binger décrit-il son interlocuteur royal, au demeurant âgé et presque aveugle (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 235).

51. On peut y reconnaître un trait culturel Akan. On pense à la Chaise dorée (*Golden Stool,* en anglais, *Sika dwa* en langue twi) descendue du ciel sur les genoux d'Osei Tutu, le fondateur de la dynastie Achanti (v. 1700).

52. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 223.

53. F. Viti, communication personnelle, juin 2012. Voir F. Viti, 1998.

locale soutenue. Nous pouvons tout juste égrener, au fil des rapports, quelques rares observations dont la minceur même révèle la médiocrité de l'objet.

En 1904, en pleine période de « pacification » dans la zone, le chef du poste note : « De tous les indigènes fidèles à notre cause, l'aide la plus précieuse et la plus efficace nous est venue dans la personne de Manguyou Kamahaté, chef du village Dyoula de Groumania. Musulman intelligent, et évidemment intéressé à voir revenir la paix dans le pays, cet indigène s'emploie très activement auprès des chefs insurgés pour les mener à faire leur soumission »[54].

Pour l'année 1911, nous avons vu, au chapitre 19, comment, en réponse à une enquête du Gouvernement général sur la situation de l'islam, l'administrateur du cercle du N'Zi-Comoé, Hostains, faute de pouvoir se rendre sur place, s'était contenté, à distance, de vagues rumeurs au sujet de Groumania. Il avait, disait-il, « l'impression que ce centre est actif et doit être surveillé ». Il faisait état d'une école musulmane ouverte sans consultation de l'Administration et demandait l'autorisation de « la fermer » et « d'expulser les marabouts » si son enquête recueillait des informations négatives[55], et il s'en remettait à « une prochaine tournée » pour en savoir plus.

En 1916, le chef du village de Groumania, Sitafa Bamba, « de statut musulman », est nommé assesseur adjoint au Tribunal de subdivision de M'Bahiakro[56].

Dans son rapport du 1er trimestre 1925, l'administrateur du Baoulé remarque : « J'ai eu l'occasion, fin mars, […] de me rendre compte en personne du peu d'importance de [l'école coranique] qui groupe quelques bambins ânonnant des versets du Coran dont le sens leur échappe complètement. Il semble pourtant que la propagande musulmane – dans ses rites extérieurs tout au moins – gagne du terrain dans cette région […] et c'est sans doute ce qui faisait écrire à M. l'Administrateur en chef Le Campion du vaste caravansérail de colporteurs soudanais, Haoussa et autres, qu'est Groumania – avec sa manière de petite mosquée – que c'était une sentinelle avancée de l'islam »[57].

Les rapports suivants ajoutent quelques notations : au deuxième trimestre de 1925, « Groumania enfin a sa mosquée miniature »[58], et « deux écoles coraniques autrefois prospères sont réduites aujourd'hui à 2 et 1 élèves, l'une dirigée par le « karamoko » Sitafa Bamba, chef du village de Groumania, la seconde par le notable Souleyman Kamaraté »[59]. On retrouve donc, sur une période de dix ans, la position centrale de Sitafa Bamba, qui a combiné les fonctions de chef de village, de karamoko et d'assesseur adjoint au Tribunal de subdivision.

54. ANCI, X-9-192//1 EE 68 ou 1 EE 69, cercle de Kong, rapport du chef de poste de Groumania, 1904. Marty note qu'un « poste y fut installé de 1901 à 1905, puis la position fut abandonnée comme trop excentrique pour l'administration du pays mango » (P. Marty, 1922 : 58).

55. ANS, 5 G 64, Dimbokro, 16 septembre 1911, L'Administrateur en chef, commandant le cercle au Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Objet : « Islamisme ».

56. *JOCI*, 1916 : 444.

57. ANCI, X-38-7//1 EE 29, Rapport trimestriel du cercle du Baoulé, 1er trimestre 1925.

58. ANCI, X-38-7//1 EE 29, Rapport trimestriel du cercle du Baoulé, 2e trimestre 1925.

59. ANCI, X-38-7//1 EE 29, Rapport trimestriel du cercle du Baoulé, 3e trimestre 1925. Sur ces seules bases (fragiles), on pourrait croire à un déclin de l'enseignement coranique car, si l'on se fie à ce qu'écrivait Marty, il y avait à Groumania, au début des années 1920, une école florissante « avec une moyenne de 25 élèves » (P. Marty, 1922 : 58).

On remarque aussi la présence récurrente du lignage Kamahaté/Kamaraté, qui occupe donc une place importante dans la communauté, comme l'avait noté Marty : « La première famille qui s'installa [à Groumania] fut les Kamaraté. Ils sont restés les chefs de village »[60].

Cette mention des Kamaraté nous renvoie aux « Douze marabouts » pionniers, de retour de La Mecque. L'un d'entre eux, selon le récit recueilli par Le Campion, et utilisé par Marty, était Hadji Issifou Kamaraté, qui s'installa à Bouandougou[61]. Les Kamaraté y sont restés, depuis lors, la famille musulmane principale. Le tombeau d'un membre de ce lignage est même l'objet de pèlerinages locaux[62]. Or Bouandougou est à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Marabadiassa, sur un axe ouest-est qui mène de Mankono vers Dabakala, et, de là, vers les marchés limitrophes de l'espace Baoulé comme les deux Satama, puis Groumania et le bassin du Comoé. Ce n'est donc pas seulement à Kong qu'il convient de rechercher les premières influences Mandé et musulmanes sur Groumania, mais aussi à l'ouest, comme on l'a souligné ci-dessus. En dehors de Bouandougou, les Kamarhaté contrôlent aussi le village proche de Tiéninghoué (voir au chapitre 10). Nous avons également noté qu'il y avait deux maîtres d'école Kamaraté à Marabadiassa en 1931[63], et la liste n'est pas limitative. Une histoire de ce lignage serait sans doute fructueuse.

Binger, qui a recueilli, auprès du roi Kommana Gouin de l'Anno, des renseignements sur la géographie et les itinéraires de la région, insiste, lui aussi, sur les relations occidentales de Groumania. L'axe ouest-est est donc aussi important que celui, nord-sud, venant de Kong dans la formation de la communauté musulmane de Groumania. La présence d'un Saghanogho et celle d'un Kamaraté parmi les notabilités locales illustrent cette double polarité (occidentale et septentrionale).

Sur cet axe ouest-est se trouvent Marabadiassa et Groumania, ces deux relais et enclaves musulmanes historiquement intégrées dans l'espace Baoulé, de part et d'autre du 8e parallèle, qui sont de gros nœuds de communication et d'échange entre les sociétés du Nord et les Baoulé. Faut-il voir, pour autant, dans Groumania cette « sentinelle avancée de l'islam » dont parlait Le Campion ? L'image est sans doute excessive. Le ton juste revient à Marty : « Groumania est essentiellement commerçant. Les trois quarts des habitants y sont dioula et perpétuellement en route, ce qui donne à la bourgade un aspect désertique »[64]. Contrairement à Marabadiassa, Groumania, ce « vaste caravansérail de colporteurs soudanais » (selon Le Campion), ne constitue donc pas, dans les années 1920, un foyer islamique majeur. En particulier, ce n'est pas, comme Marabadiassa, un centre de formation pour les karamokos.

60. P. Marty, 1922 : 58. Sitafa Bamba n'est pas un Kamaraté.
61. P. Marty, 1922 : 130.
62. Marty fait de ces Kamaraté, comme des Baghayogho, des originaires de Tombouctou, sans qu'il faille toujours, comme on l'a dit, prendre au pied de la lettre une telle origine symbolique (*Op. cit.* 166).
63. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931.
64. P. Marty, 1922 : 58.

Béoumi

Béoumi occupe aussi une position carrefour, qui en fait un point de contact privilégié entre, d'une part, Marabadiassa et Katiola, au nord, et Bouaflé ou Tiébissou, au sud, et, d'autre part, entre Séguéla à l'ouest et Bouaké à l'est. La ville est également très proche de la vallée du Bandama. Au temps de Samori, de nombreux captifs y avaient été installés.

Le groupe Baoulé en place est celui des Kodé. Au début de l'occupation coloniale (1902), les résistances y ont été nombreuses. En 1911, Béoumi est devenu chef-lieu de subdivision. Grâce à sa position, il a constitué un pôle d'attraction pour les échanges dans la région centrale.

On n'a cependant pas l'impression qu'une communauté Dioula importante s'y soit alors établie de façon fixe. En 1911, le Tribunal de province de Béoumi compte 1 assesseur suppléant de statut musulman sur 2 : Garba Dica[65]. En 1924, donc après la Première Guerre mondiale, on observe une certaine progression en nombre : le Tribunal du 1er degré de Béoumi compte 5 assesseurs adjoints de statut musulman sur 10 : Bakary Kovéta, « notable dioula », Sama Touré, « notable dioula », Fatoroma Touré, « notable Dioula », Lamine Traoré, « notable bambara » et Maman, « chef du village de Kouadiokro-Haoussa »[66] : la proportion reste la même, mais le nombre d'assesseurs est nettement plus élevé[67]. La « province » ou « subdivision » de Béoumi comprend alors Kouadiokro, qui possède donc un quartier Haoussa, et où se trouvent également des Dioula[68], ainsi que l'agglomération de Marabadiassa elle-même. Bien que cela ne soit pas précisé dans la liste, on peut penser que tel ou tel assesseur venait éventuellement de Marabadiassa, ce qui réduirait d'autant la part des « notables » issus de la seule ville de Béoumi.

La triangulation avec Marabadiassa et Bouaké fait sans doute de Béoumi, dans les années 1920, une escale plutôt qu'un point de résidence permanente pour les Dioula. Les informations sur les musulmans de la ville dans les statistiques scolaires, en l'absence de fiches nominatives, sont d'ailleurs limitées. Dans un rapport de 1925, il est question, à Béoumi, d'une école coranique avec 10 élèves sous la direction de Sissiri Diané[69]. En 1931, on est passé à 4 écoles, soit 4 maîtres, qui enseignaient à un total de 24 élèves : Sissiri Diandé [Diané] (7 élèves), Souleymane Bakayoko (8), Vaulien Bakayoko (2), Abou Touré (7)[70]. L'implantation musulmane semble donc s'être consolidée, mais elle reste assez modeste. Sissiri Diané apparaît comme un des principaux karamokos de la place. Il se distingue par la continuité dans ses fonctions d'enseignant.

65. *JOCI*, 1911 : 12-13. Garba et Dikko, ou Diko (possible lecture de ce nom) sont des noms Haoussa.
66. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931. Kouadiokro est à mi-chemin entre Marabadiassa et Bouaké, près de Botro. Maman, le nom du chef du quartier Haoussa de ce village est une forme Haoussa du nom du Prophète.
67. *JOCI*, 1924 : 439-440.
68. Le village de Kouadiokro compte 3 écoles et une dizaine d'élèves. Les maîtres se nomment « Baba Ouattara, Birama Touré et Soliman Sissoko » (ANCI, X-38-7//1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1925). En 1931, il n'y a plus, dans ce village, qu'une école recensée, celle de « Baoua [Baba ?] Ouattara » avec 3 élèves (ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931).
69. ANCI X-38-7//1 EE 29, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1925.
70. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931.

Les observations d'une géographe, Véronique Lassailly-Jacob, à partir d'enquêtes menées en 1975 dans la région de Béoumi, vont nous fournir quelques clés pour comprendre la situation locale. Elle remarque, en premier lieu, que le pays Kodé, densément peuplé (37 hab./km^2 – en 1975) a été une région de forte émigration vers les plantations et vers les villes.

> « Depuis le début du XIXe siècle, les hommes quittent leurs villages massivement et volontairement. […] ces migrations […] commencent avec la découverte de l'or dans la région de Kokumbo et la naissance d'échanges commerciaux avec Tiassalé ; elles s'intensifient pendant la colonisation […]. À partir de 1920, elles deviennent saisonnières, puis plus durables en direction des plantations caféières et cacaoyères des ethnies voisines agni, abe et atie. Enfin, les migrations urbaines s'amorcent vers 1950 et prennent très vite de l'ampleur »[71].

Dans les années 1960, conclut-elle, près du quart de la population de la région de Béoumi se trouve hors de son territoire, soit dans les plantations de café et de cacao, soit en milieu urbain. Ces mouvements de migrations touchent d'ailleurs l'ensemble du pays Baoulé à cette époque. Cette situation crée un besoin de main d'œuvre sur place.

C'est, en effet, en sens inverse, une terre où des migrants du Nord viennent travailler, mais avec certaines restrictions.

> « Très peu d'allogènes résident en permanence dans un village kode à l'exception parfois d'une famille de commerçants malinke, béninois ou syriens qui tient une petite boutique dans une communauté importante. Les Kode ont pourtant de fréquents contacts avec les étrangers. La ville de Béoumi comprend 33,7 % de Malinke venus du Nord, communément appelés Dyula. Chaque année, des saisonniers dyula passent dans les villages louer leurs services au moment des gros travaux du défrichement et du buttage des parcelles d'igname, du nettoyage et de la récolte des plantations caféières ; en outre, d'autres Dyula sillonnent les pistes tout au long de l'année : ils colportent les produits de la ville, transportent les productions des villages vers les centres urbains ou, encore, conduisent des taxis-brousse. Intermédiaires entre producteurs et consommateurs villageois ou citadins, ils assurent les échanges entre la ville et sa région. Mais rares sont les implantations durables de Dyula. Tout se passe comme si les Kode acceptaient de profiter de leurs services mais se montraient résolument xénophobes quand il s'agit de leur établissement parmi eux »[72].

Selon cette analyse, au début des années 1970, un tiers de la population de Béoumi était cependant composé de Dioula. Une autre étude qui couvre la même période précise

71. V. Lassailly-Jacob, 1983 : 73-74.
72. V. Lassailly-Jacob, 1983 : 78.

qu'à Béoumi, « le marché de gros des produits locaux est entre les mains des Baoulé et celui de détail appartient aux Dioula »[73].

Ces observations, valables pour les années 1950-1975, peuvent être projetées plus haut dans le temps. Ces attitudes des Baoulé sont inscrites dans la longue durée. Elles peuvent expliquer les médiocres résultats, que nous venons d'enregistrer de la présence musulmane dans cette zone au cours des années 1910-1930. C'est après la Seconde Guerre mondiale que Béoumi accueille une colonie Dioula relativement importante, faite de résidents et de commerçants de passage, mais c'est une évolution plus tardive.

Sakassou

Sakassou (ou Sakasso) est le siège d'un pouvoir qui occupe une place importante dans l'espace politique Baoulé. Sakassou se voit souvent reconnaître une primauté d'honneur au nom d'une généalogie remontant à la reine Aura Pokou et au mythe de fondation de la société Baoulé. Fabio Viti a montré comment l'historiographie coloniale, en la personne de Maurice Delafosse, avait promu Sakassou, siège du groupe Baoulé Warebo (ou Walebo, Ouarébo), comme centre d'un État Baoulé unifié précolonial[74]. À l'encontre d'une telle conception, qui correspond à une époque et à une vision de l'histoire, les chercheurs contemporains privilégient plutôt une représentation polycentrique de la société Baoulé précoloniale, même si des débats continuent sur ce point[75]. Les luttes contre l'occupation française y furent sévères : Kouamé Djè (ou Guié), chef des Warebo de Sakassou, fut tué en prison en 1902.

Les cultes royaux et les rites animistes étaient donc fortement représentés dans cette zone, avec tous les risques que pouvaient courir des étrangers pour leur vie à certains moments cruciaux pour la chefferie locale (mort d'un chef, notamment).

De fait, nos informations sur la présence de musulmans dans la ville sont très pauvres. En 1911, le Tribunal de province de Sakassou comptait 1 assesseur suppléant de statut musulman sur 4 : Mamadou Fofana[76]. Nous n'avons pas trouvé d'autres traces, ni au titre des tribunaux, ni au titre des écoles coraniques. Cela n'a rien pour nous surprendre compte tenu du statut du lieu.

Tiébissou

Tiébissou est situé sur l'axe nord-sud entre Bouaké et Yamoussoukro. Cette ville sera, beaucoup plus tard, un enjeu stratégique et un lieu d'affrontements sévères, en 2010, entre les forces d'Alassane Ouattara et celles de Laurent Gbagbo, signe de sa position géographique dans une zone de transition à une quarantaine de kilomètres au nord de la forêt.

73. J. Michotte, 1970 : 17, et 1974 : 160.
74. F. Viti, 2005 ; 2009.
75. Jean-Noël Loucou (1985), par exemple, défend, pour sa part, la théorie d'une organisation politique Baoulé centralisée, conférant ainsi au pouvoir Warebo de Sakassou une dimension proto-nationale.
76. *JOCI*, 1911 : 12-13.

C'est une localité Baoulé où la présence musulmane est, à l'époque coloniale, d'abord restreinte, mais où elle semble progresser dans les années 1920. Si l'on consulte d'abord l'indicateur des nominations d'assesseurs dans les tribunaux, il n'y a, en 1911, aucun assesseur, titulaire ou suppléant, de statut musulman au Tribunal de province[77]. En 1915, il y a 1 assesseur suppléant au Tribunal de subdivision, « Adaman Cissé, notable de statut musulman, en remplacement de Samba Diallo de même statut qui a quitté le district »[78]. En 1916, on trouve 2 assesseurs suppléants sur 6 au Tribunal de subdivision : Lamine Haïdara et Adaman Cissé[79]. En 1924, on passe à 4 assesseurs adjoints de statut musulman sur 10 au Tribunal du 1er degré [subdivision] : Lamine Haïdara, « notable bambara », Mory Sylla, « notable malinké », Bangari Touré, « notable malinké », et Nianikoro Coulibaly, « notable bambara »[80]. En 1930, on trouve 4 assesseurs adjoints de statut musulman sur 10 au Tribunal du 1er degré : Mory Sylla, « notable dioula », Bangari Touré, « notable dioula », Nianikoro Coulibaly, « notable bambara », Boubou Diawara, « notable bambara »[81]. Il y a donc, comme on peut constater, une certaine stabilité à partir de 1924 : un seul membre a changé entre 1924 et 1930, et les proportions sont également restées identiques.

Du côté des écoles coraniques, la première mention disponible date de 1931 : il y a 4 enseignants dans la « subdivision de Tiébissou ». Ce sont Sidi Haïdara (3 élèves), Sidiky Traoré (3), Karamoko Sylla (3), Vamori Cissé (9)[82]. On retrouve donc, comme dans le Tribunal de subdivision, un Haïdara, un Sylla et un Cissé. C'est un indice que ces trois familles, aux *diamu*/patronymes généralement caractéristiques d'une appartenance islamique, occupent alors une place dominante dans la société musulmane de la subdivision de Tiébissou. Avec les Sylla et les Cissé, nous reconnaissons aussi ces noms familiers, d'origine Soninké, qui traversent l'ensemble du monde musulman ivoirien.

Nous disposons, pour l'année 1923 – et c'est un autre signe de cette progression de la colonie musulmane locale –, de 5 fiches de renseignements sur des personnalités de la subdivision de Tiébissou, qui résident à l'extérieur du chef-lieu. Nous les prendrons dans l'ordre apparent des fiches, sans que cet ordre ait une réelle signification. Nous allons y retrouver plusieurs des noms déjà cités.

Amadou Coulibaly

Amadou Coulibaly[83] réside à « Didiébou[84] […] depuis 1895, à la suite de la colonne Marchand ». « Race : Djimini. Né à Dabakala ». Il est alors « âgé de 73 ans environ ». Il a « peu d'influence. Est trop vieux ». La fiche énumère le nom de ses parents, de

77. *Ibid.*
78. *JOCI*, 1915 : 419.
79. *JOCI*, 1916 : 444.
80. *JOCI*, 1924 : 439-440.
81. *JOCI*, 1930 : 577.
82. ANCI, X-47-27, cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931.
83. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, Subdivision de Tiébissou, Tribu des N'zipris, Molonou centre, fiche de renseignements ouverte le 7 juin 1923 au nom d'Amadou Coulibaly, signée par le chef de subdivision de Tiébissou, D'Auxais, 24 juin 1923. Les Nzipri, ou Nzikpli, sont un groupe Baoulé de l'actuel département de Didiévi. Molonou est situé à 40 kilomètres au nord de Didiévi, à mi-chemin entre Didiévi et Bouaké.
84. Didiébou est à 2 kilomètres à l'est de Didiévi.

ses quatre femmes et de ses douze enfants (dont la moitié de filles). « Ne parle pas l'arabe, mais écrit en caractères arabes ». Il n'enseigne pas. Rien n'indique que ce soit un personnage religieux. C'est son histoire personnelle qui est intéressante. « Sa famille a fourni des partisans au moment des affaires de Samory ; lui-même a été blessé à cette époque. Depuis son arrivée à Kodiokoffi, a fourni des hommes au moment de la pacification de la région de Bouaké ». C'était un notable : « sa famille commande le village de Dabakala dont le chef, Baalé Coulibaly, est son cousin ».

Il « possède cinq cases, ne parle pas l'arabe, mais écrit en caractères arabes ».

Nous avons déjà parlé des réfugiés du Nord descendus vers le sud, sur le conseil du capitaine Marchand, sous la protection des troupes françaises (colonne Monteil, 1894), et cela pour échapper, à la fois, aux sofas de Samori et aux rabatteurs d'esclaves Baoulé. Ces réfugiés furent temporairement installés, pour la plupart, autour du poste de Kodiokoffi (près de Didiévi, à 43 km à l'est de Tiébissou). Après la capture de Samori, beaucoup d'entre eux rentrèrent dans leur pays, mais, selon Clozel, « il en est bien resté de mille à quinze cents auprès de notre poste »[85]. Amadou Coulibaly est précisément l'un d'entre eux et, comme l'indique la fiche, lui et les siens ont fourni, pour l'occupation du Baoulé, des combattants aux troupes françaises, lesquelles les avaient précisément protégés des razzias des Baoulé.

Brahima Fofana

Brahima Fofana[86], « né à Sinzani (cercle de Ségou) vers 1858 », « réside à Alloko Yébouékro », à une quarantaine de kilomètres au nord de Didiévi. « Né vers 1858 », il « appartient à une famille de cultivateurs et colporteurs à Sinzani ». La fiche le qualifie de « Bambara (Marka) » – mélange paradoxal entre une identité animiste et une identité musulmane. D'après son nom, c'est plus probablement un Marka. Sinzani, ou Sizani, connue aujourd'hui sous le nom de Sansanding, est une ville Marka, réputée comme foyer islamique, à une cinquantaine de kilomètres au nord de Ségou[87].

« Résidence antérieure : Bouaké », « s'occupe de commerce » et possède « trois cases ».

« Intelligent, il se fait bien obéir ». « A été nommé chef [par l'administrateur précédent] après consultation des notables Dioulas de Raviart ».

Raviart, proche de son village de résidence, est situé sur la voie ferrée, à proximité de Molonou cité plus loin, et à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de Bouaké.

Koulouba Doumbia

Koulouba Doumbia[88] est « né à Baranama (cercle de Kankan, Guinée)[89] », vers

85. F.-J. Clozel, 1906: 85.

86. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, Subdivision de Tiébissou, Tribu : Gangoro sud, fiche de renseignements ouverte le 7 juin 1923 au nom de Brahima Fofana, signée par le Chef de subdivision de Tiébissou, D'Auxais, 24 juin 1923.

87. Nous avons déjà trouvé un maître d'école de Bouaké, originaire de ce lieu. Cette identification est probable. Il existe aussi, cependant, un village du nom de Cinzana au sud-est de Ségou.

88. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, Canton de Tiébissou, Tribu des N'Zipris, Sous-Tribu Mangui-Sud, fiche de renseignements ouverte le le 7 juin 1923 au nom de Koulouba Doumbia, signée par le chef de subdivision de Tiébissou, D'Auxais, 24 juin 1923.

89. Baranama est situé à 80 kilomètres à l'est de Kankan.

1873 ». « Il appartient à une famille de cultivateurs ». « Réside à Boli. Résidence antérieure : Mankono ».

Boli est un village situé sur la voie ferrée[90], à une quarantaine de kilomètres au sud de Raviart, autre village situé sur la voie ferrée, cité ci-dessus.

« Sa femme : N'Dri Amoué » porte un nom Baoulé, ou, du moins, Akan.

« Fait du commerce ». « Intelligent. Illetré [*sic*]. Et ne sait parler ni l'arabe ni le français ».

« A été nommé chef par l'autorité française ». « N'a d'autorité que sur les dioulas pendant leur séjour dans leur caravansérail ou dans le village ».

« Successeur éventuel : Famory Doumbia, de Sanakoro [Sanankoro] près de Bamako »

Lamini Haïdara

Le lieu de résidence de Lamine Haïdara[91] n'est pas clairement indiqué. D'après sa fiche, il vit dans une « sous-tribu » du canton de Tiébissou. Comme Brahima Fofana, Lamini Haïdara est « né à Sinzani (cercle de Ségou) ». Comme Brahima Fofana également, il est dit de « race Bamba Marta » [*sic* – pour Bambara Marka].

« Nom de sa femme : Dié Afoué » – peut-être une Baoulé. Il est le frère de « Almamy Haïdara, demeurant à Sinzani » et appartient à « une famille de colporteurs ». Lui-même continue à faire du « colportage ». Il « possède quatre cases ». Il « comprend et parle un peu l'arabe, l'écrit ».

Bien que ce ne soit pas dit clairement, il semble être le chef des Dioula de son groupe : « Est écouté et se fait assez bien obéir ». « A succédé à Samba Diallo du temps de Mr Vendrix [un administrateur précédent] après son départ ». « Successeur éventuel : Mory Sylla, soixante cinq ans environ qui n'a aucun lien de parenté avec le chef actuel ».

Nous retrouvons là des noms cités précédemment. Lamine Haïdara était assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Tiébissou en 1916 et il l'est toujours, sous le titre d'assesseur adjoint du Tribunal de 1er degré en 1924, bien que sa fiche de renseignements n'en fasse pas état. Samba Diallo avait été assesseur suppléant dans ce même tribunal avant 1915, puisqu'il avait été remplacé à cette date. Quant à Mory Sylla, il est assesseur adjoint au Tribunal de 1er degré de Tiébissou en 1924, et il l'est encore en 1930.

Nianikoro Coulibaly

Nianikoro Coulibaly[92], est « né à Sakala, dans le cercle de Ségou », vers 1878 »

Il « réside à Didiébou depuis 15 ans. Résidences antérieures : Sakala, Nioro ».

« Race : Bambara ».

« Sa famille, à Sakala, s'occupe de commerce et d'agriculture ».

90. Boli est à une trentaine de kilomètres au nord-est de Didiévi.

91. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton de Tiébissou, sous-tribu Mamisé Nord, fiche de renseignements ouverte le le 7 juin 1923 au nom de Lamini Haïdara, signée par le Chef de subdivision de Tiébissou, D'Auxais, 24 juin 1923.

92. ANS, 5 G 59, cercle du Baoulé, canton de Tiébissou, Sous-Tribu de Molonou centre, fiche de renseignements ouverte le le 7 juin 1923 au nom de Nianikoro Coulibaly, signée par le Chef de subdivision de Tiébissou, D'Auxais, 24 juin 1923.

« Colporteur. Habite quatre cases »
« Est intelligent, ne parle pas l'arabe et ne l'écrit pas ».
« Vit d'une façon indépendante et n'a d'autorité que sur les Dioulas du village. A de l'influence ».

Nous avons noté qu'il était assesseur adjoint au Tribunal de 1er degré de Tiébissou en 1924, en qualité de « notable bambara », et qu'il l'était encore en 1930.

Grâce à ces fiches nominatives, nous complétons ainsi le tour des notabilités musulmanes de la subdivision de Tiébissou dans les années 1920. Ce rapprochement, finalement assez rare, entre les nominations d'assesseurs aux tribunaux dans le *Journal officiel* et les fiches de renseignements est instructif. Il confirme la qualité de notables locaux des assesseurs des tribunaux et l'utilité de la base nominative fournie par ces listes judiciaires. Les fiches de renseignements viennent préciser l'origine (quatre de ces personnalités musulmanes locales viennent du cercle de Ségou, dont deux de Sansanding, et la cinquième de Guinée) et le métier de ces notables, en y ajoutant des informations sur leur famille, leur standing et leur attitude à l'égard des autorités. Dans ce cas, ces fiches de renseignements ne portent pas, en réalité, sur des « personnages maraboutiques ». Elles ne recensent que des colporteurs et des commerçants, dont certains possèdent des éléments d'arabe, mais dont aucun n'est enseignant.

On peut remarquer que ces cinq notables ne résident pas à Tiébissou, mais qu'ils sont basés sur la voie ferrée (Boli, Raviart) ou à faible distance de celle-ci, et sur des pistes qui remontent vers Bouaké (Didiébou, Molonou). Ils résident dans des villages de moindre importance qui sont, probablement autant d'escales dans la collecte de matières premières (notamment la cola[93] et le caoutchouc). Deux d'entre eux sont localisés à Didiébou, village voisin, comme Didiévi, de Kodiokoffi. Ce dernier, première garnison française en pays Baoulé, a précisément attiré des réfugiés du Nord qui sont restés sur place. Une piste venant de Bouaké passe à Didiébou/Didiévi et la voie ferrée n'est éloignée que d'une quinzaine de kilomètres.

La médiocrité des sources disponibles laisse l'impression que les dioula, dispersés dans l'est de la subdivision de Tiébissou, ne disposaient pas d'un encadrement religieux important. Même si les chiffres officiels ne dévoilent sans doute qu'une partie de la réalité, le fait qu'il n'y ait que 4 marabouts enseignants et 16 élèves dans toute la subdivision, en 1931, signale le faible développement de la communauté musulmane dans cette zone.

Yamoussoukro

Yamoussoukro doit son importance à Félix Houphouët-Boigny (m. 1993), qui en devint le chef traditionnel (groupe Baoulé des Akoué/Akwe) en 1939/1940, et qui l'érigea en capitale politique et administrative en 1983. Antérieurement à ces deux dates, ce fut un poste militaire, puis un chef-lieu de subdivision, et une escale sur la route entre

93. « Une tradition de cueillette de la cola s'est conservée notamment chez les Akpwe de la région de Yamoussoukro […] et des Nanafwe de la région de Tiébissou » (J.-P. Chauveau, 1976 : 579, n. 39, citant des sources du début du XXe siècle).

Bouaké, à 120 kilomètres au nord, et Abidjan, à 245 kilomètres au sud. Yamoussoukro est situé à la limite de la forêt et de la savane du « golfe » Baoulé, dans une position centrale au cœur de la Côte d'Ivoire.

Ici encore, la présence musulmane est modeste. Nous n'avons pas trouvé trace d'écoles coraniques dans les rapports officiels des années 1920. Dans les listes des tribunaux, une première mention apparaît en 1914, avec un assesseur suppléant au Tribunal de subdivision, « Mamadou Diakité, de statut musulman, en remplacement de Dié M'Bra, condamné à 6 mois de prison »[94], mais, au cours des années suivantes, nous n'avons plus relevé d'assesseurs de statut musulman au Tribunal de subdivision de Yamoussoukro, une situation analogue à celle de Sakassou, autre siège d'un pouvoir Baoulé.

Un témoignage personnel vient compléter cette maigre moisson, celui d'El-Hadj Salif Doukouré, déjà mentionné, fils d'un militaire sénégalais, et né à Toumodi. Après un séjour à Daloa et des voyages au Soudan/Mali et au Sénégal, Salif Doukouré avait rejoint un oncle, propriétaire de camions à Yamoussoukro, où il était resté un an, en 1925-1926. Cet oncle était d'ailleurs un Agni catholique du nom de Georges Kouassi. Il y avait alors, dit-il, à Yamoussoukro, beaucoup de musulmans dont la majorité était composée de gens d'Odienné. On avait cependant choisi comme imam le musulman le plus instruit de la ville, un Peul du Macina nommé Amadou Diallo, qui aurait été, dans l'ordre chronologique, le deuxième imam de la ville[95]. Amadou Diallo n'a cependant pas laissé de trace dans les sources administratives consultées.

Compte tenu de la position de Yamoussoukro sur un axe routier, la circulation de commerçants dioula devait y être importante, ce qui peut éclairer le propos d'El-Hadj Salif Doukouré sur une présence musulmane nombreuse au milieu des années 1920, mais pas nécessairement résidente à long terme. Quant à la prépondérance des gens d'Odienné, elle a déjà été notée pour la ville de Bouaké et elle illustre l'intérêt des Odienneka pour cette zone centrale. Comme à à Tiébissou, on rencontre aussi l'empreinte du Macina comme foyer d'origine.

Conclusion

Marabadiassa et Groumania, aux deux extrémités nord, Bouaké et ses satellites au centre, Dimbokro, Toumodi, et Tiassalé en descendant vers le sud : telles sont les principales articulations de ce qu'on peut appeler la « carte islamique » en pays Baoulé. Cette région n'est pas marginale dans la diffusion de l'islam en Côte d'Ivoire. Bouaké, au nord, et Tiassalé, au sud, sont les deux principaux pôles urbains à partir desquels rayonne l'implantation de chaînes de maîtres et d'élèves qui constituent autant de cadres pour la nouvelle communauté en construction et de relais vers le sud du pays. Le « verrou Baoulé » a donc été, au moins partiellement, levé.

Contrairement au Centre-Ouest et aux pays Agni, le monde Baoulé, lui-même devenu source d'émigration de main d'œuvre, s'est montré, par contre, assez largement

94. *JOCI*, 1914. Dié M'Bra porte un nom Baoulé.
95. Entretien avec El-Hadj Salif Doukouré, Toumodi, 6 juin 1969, et Abidjan, 14 juin 1969.

réfractaire à l'immigration de travailleurs ruraux. D'après le recensement de 1975, le département de Bouaké est resté « massivement Baoulé »[96]. « Au centre, le pays Baoulé (5 % d'étrangers seulement) reste un pôle de divergence et non d'immigration, tandis que le Centre-Ouest, le littoral et le Sud-Est ont attiré les immigrants ruraux par dizaines de milliers »[97]. Il y a ainsi un phénomène de longue durée dans cette résistance du monde Baoulé aux pénétrations extérieures.

96. Y. Marguerat, 1981, 306-307.
97. *Op. cit.*, 1981, 308.

22

Le sud-est de la Côte d'Ivoire. L'axe du bassin du Comoé

Le bassin du Comoé et les voies qui le traversent constituent un espace de première importance dans la circulation Nord-Sud. Comme nous l'avons plusieurs fois signalé, c'est là que se faisaient les échanges principaux : « Le trafic qui traversait l'actuelle savane Baoulé était […] beaucoup moins intense que celui qui, de Kong et Bouna, suivait le bassin de la Comoé, en contact avec les circuits de la Gold Coast »[1].

Le Comoé lui-même n'était que partiellement navigable, par tronçons successifs, entre lesquels des transbordements vers les chemins qui longeaient le fleuve étaient nécessaires. En descendant du nord, le fleuve était navigable entre Groumania, Attakrou et Bettié[2]. Pour les commerçants qui venaient du nord, Attakrou, un village de 700 à 800 habitants à la fin du XIXe siècle[3], était la porte d'entrée de l'Indénié[4]. C'était aussi, dans l'autre sens, une base pour les concurrents méridionaux des Dioula, les N'Zima (Apolloniens), dont c'était la limite nord de navigation sur le Comoé[5]. De là,

1. J.-P. Chauveau, (1972) 1979 : 8.

2. F. J. Clozel, 1906 : 233. Cependant, selon le témoignage direct de Binger, en raison des obstacles rocheux et des rapides, la navigation était dangereuse entre Attakrou et Bettié (L.G. Binger, 1892 , t. 2 : 279). D'autre part, les pirogues ne pouvaient remonter de Bettié à Attakrou qu'aux basses eaux.

3. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 259.

4. « Premier village de l'Indénié sur la rive gauche du Comoé » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 252.

5. « Le point terminus de la navigation est Attakrou. Cela ne veut pas dire que la rivière n'est plus navigable, elle l'est encore pendant plus de 300 kilomètres, mais les indigènes du cours supérieur ne l'utilisent pas […]. Ils ont, effet, d'autres occupations que le transport des marchandises : ils se livrent à l'exploitation des terrains aurifères, qui couvrent la presque totalité du cours moyen du Comoë » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 312). L.G. Binger, 1892, t. 2 : 257. Le fleuve a, à cet endroit, environ 80 à 100 mètres de largeur.

ces derniers rayonnaient vers le Baoulé, l'Ano, le Moronou et l'Abron[6]. Quant à Bettié, qui est à la latitude d'Adzopé, c'était, note Clozel, un village de 500 habitants situé sur la rive droite du Comoé, capitale d'un petit État qui s'étendait sur les deux rives, et qui fournissait des pagayeurs tout le long de cette partie inférieure du fleuve[7].

Bettié était alors un point de rupture de charges et cela conférait à ce village une importance stratégique particulière. « Plantée sur la rive droite, au sommet d'une berge escarpée, elle commande complètement le fleuve dont le chenal est, à cet endroit, resserré entre d'énormes bancs de roches. La position est très forte : il est clair que pas une embarcation ne pourrait franchir la passe sans la permission royale »[8]. Le roi de Bettié, Bénié Couamié[9], y exerce un monopole sur tous les échanges. Monnier, en descendant vers la côte en juillet 1892, recueille, le long du fleuve, les plaintes de pouvoirs rivaux, qui se plaignent de ses abus : « On ne peut, disent-ils, envoyer des pirogues à la côte sans s'exposer à voir les embarcations et les marchandises pillées ou, tout au moins, confisquées jusqu'au payement d'une rançon exorbitante. Notre protégé Bénié-Couamié, roi de Bettié, serait, à les entendre, le plus intraitable, interceptant les communications, se réservant le monopole de la traite avec les factoreries du littoral et forçant les gens à venir chez lui s'approvisionner de sel, de poudre et de gin »[10]. Monnier conclut : « Il est le principal, on pourrait dire l'unique traitant du fleuve, en ce sens qu'il centralise tout le trafic, que les marchands de l'intérieur doivent, bon gré, mal gré, passer par son intermédiaire »[11]. Clozel abonde dans le même sens mais, entre temps, l'administration coloniale a fait sentir son autorité : « Il profitait naguère de sa position sur la rivière pour faire payer de gros droits de péage aux caravanes qui traversaient son territoire et, au besoin, pour pirater quelque peu. Nous y avons mis bon ordre […]. Il se console en nous faisant payer ses services le plus cher possible et en commerçant pour son compte avec les gens de l'intérieur »[12].

Lorsqu'un navigateur remonte de la côte, il se heurte, comme sur le Bas Bandama, à des obstacles rocheux et à des rapides, ici ceux de Malamalasso[13] : « pour se rendre dans l'Indénié, on quitte Grand-Bassam en vapeur, mais au bout de six ou huit heures de navigation, il faut s'arrêter au village d'Alépé. Immédiatement en amont, le cours du Comoë est obstrué de roches et de petits rapides. Il faut s'embarquer dans des pirogues que manoeuvrent des pagayeurs presque tous originaires du Bettié »[14]. Les relais sont certes bien organisés, mais les commerçants n'y trouvent pas bien leur compte car,

6. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 259 ; F. J. Clozel, 1906 : 26, qui y est passé en 1896.
7. F. J. Clozel, 1906 : 19-20. Sept villages constituaient le territoire de Bettié, dont Bettié lui-même (C. Bouet, 1977 : 11). La population est Agni.
8. M. Monnier, 1894 : 272. Le village de Bettié « est situé dans une position qui lui permet d'intercepter à son gré la navigation sur le Comoé. Les roches et les îlots en amont et en aval permettent à des tireurs, même armés de fusils à pierre, d'empêcher qui que ce soit de passer » (L.G. Binger, 1892, t. 2 : 286.
9. « Bénié Couamié [Kouamé] » est l'orthographe que l'on trouve chez Monnier et Clozel. C. Bouet (1977) écrit « Bénié Kouamé » (1977 : 13).
10. M. Monnier, 1894 : 271.
11. M. Monnier, 1894 : 272-273.
12. F.J. Clozel, 1906 : 21.
13. « Malamalasso dernier village de ses domaines [ceux du roi de Bettié] sur la frontière du Sanwi », note Monnier (1894 : 272).
14. F. J. Clozel, 1906 : 19

comme Monnier et Clozel l'ont souligné, les chefs locaux, et notamment Bénié Couamié, « prélèvent des taxes énormes sur les marchandises »[15]. La concurrence est vive tout le long du fleuve. Bénié Couamié se plaint, lui-même, devant Binger, que les pouvoirs situés en aval, notamment ceux d'Alépé, de Bonoua et du Sanwi, entravent ses communications[16].

Cette voie du Comoé à travers la forêt a constitué, avant la conquête coloniale, un pôle d'attraction pour les établissements humains, tels Attakrou et Bettié que l'on vient de citer, et plusieurs autres. Ainsi, parlant de l'arrivée des deux premiers groupes migrants constituants du futur Ndenye, C.-H. Perrot note que « Alangwa et Ashüa s'installèrent le long du Comoé, dont les rives, qui allaient pourtant se révéler plus tard écologiquement très défavorables à l'homme, semblent avoir attiré les émigrants »[17].

Enfin, le Comoé a pu aussi représenter, à différents endroits, une frontière. Le fleuve constitue, en effet, une sorte de frontière « naturelle » du « Grand Achanti » vers le nord-ouest, comme l'indiquent Tordoff : « The Comoe River was regarded as the limit of Ashanti jurisdiction to the north-west »[18], et Wilks : « the frontier on the Komoé river »[19]. Tous les deux se fondent sur les données géographiques rassemblées par Bowdich, en 1817, à Kumasi, auprès d'habitants, autochtones et musulmans, de la capitale. Bowdich décrivait l'itinéraire de Kumasi vers le nord en ces termes :

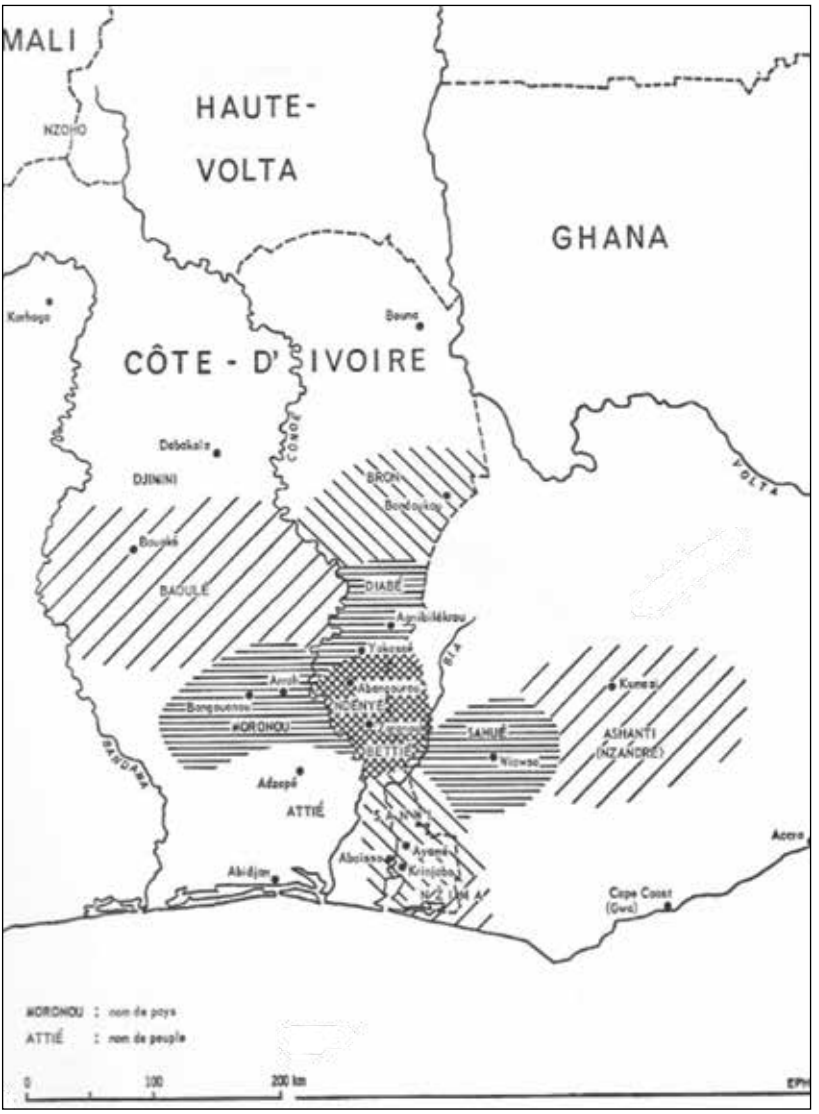
« The first 12 journies are to Buntookoo, seven journies whence is a river called by the natives Coombo, and by the Moors, Zamma ; it is described as Haifa [half a] mile broad, and running westward. I could not find any Ashantee who travelled beyond this river, which is the northern limit of their authority »[20]. Cette route du nord continue ensuite, écrit-il, vers Kong et Djenné.

C.-H. Perrot a recueilli, dans le Ndenye, des traditions concordantes qui, sans mentionner expressément le Comoé, incluent, ce qui revient à peu près au même, ce pays dans la dépendance de l'Achanti. « Le pays, loin d'être indépendant comme le déclarait Delafosse était sous domination ashanti »[21]. Elle a aussi publié une carte historique du bassin du Bas Comoé (voir ci-dessous) qui tend à montrer que, du nord au sud, les Abron, les Diabé d'Assikasso (Juablin), les Ndenye et les Sanwi prenaient appui sur le fleuve comme frontière occidentale, exclusive ou partielle.

On sait également que, selon la tradition, pour échapper aux Achanti, les pionniers Baoulé avaient précisément franchi le Comoé (légende de la reine Pokou), mettant ainsi la « frontière » derrière eux.

15. Ch. Forlacroix, 1969 : 121.
16. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 286.
17. C. H. Perrot, 1982 c : 456.
18. W. Tordoff, 1962 : 402.
19. I. Wilks, 1992 : 183-184.
20. T.E. Bowdich, 1819 : 181-182.
21. C. H. Perrot, 2003 : 105-106, qui renvoie aussi à son ouvrage sur les Anyi-Ndenye, 1982a.

Les pouvoirs politiques dans le bassin du Bas Comoé



L'auteure a dressé ici une carte de l'espace géographique connu des traditionnistes, détenteurs de l'histoire du Ndenye. Autour d'un noyau central quadrillé et très dense, on trouve des régions désignées par des traits de moins en moins serrés pour arriver jusqu'à la couleur blanche qui désigne des régions dont l'histoire est presque totalement ignorée des traditionnistes du Ndenye. Cette carte représente aussi les territoires contrôlés par les principaux pouvoirs de la région. La plupart d'entre eux, du nord au sud, prennent appui sur le Bas Comoé, qui leur sert de limite.

Source : C.-H. Perrot, 1982a : 14.

À la fin du XIXe siècle, un notable de l'Assikasso[22] abondait dans le même sens auprès des Britanniques, sachant, il est vrai, que cela ne pouvait que leur plaire. Ils l'ont d'ailleurs soigneusement noté : « As a Juablin village headman told a British official sent to Assikasso to investigate the 1898 revolt : "We have always considered the Kumoe River to be the boundary, as it is the boundary to Ashanti" »[23].

La discussion sur ce point est devenue un enjeu entre Français et Britanniques. Au nom de cette frontière fluviale, qu'ils considéraient comme celle de l'Achanti, les Britanniques revendiquaient Assikasso et l'Indénié. Une commission mixte franco-britannique réunie en 1892 pour délimiter la frontière (Binger du côté français) échoua pour cette raison et décida les autorités françaises, dès 1893, à prendre les mesures nécessaires pour occuper l'Abron, Assikasso et l'Indénié et à mettre en valeur les pistes reliant directement ces pays à la côte sous leur contrôle[24]. C.-H. Perrot rappelle les termes de ce débat qui a porté aussi bien sur l'Abron que sur les Agni, Binger pour l'Abron et Delafosse pour le Ndenye contestant que ces pays aient été tributaires de l'Achanti[25]. « Il se trouve – indique-t-elle a contrario – que les traditions orales que j'ai récoltées […] dans le Ndenye appuient la version anglaise »[26], et elle en donne plusieurs exemples à l'appui. Les Britanniques renoncèrent finalement à leurs revendications sur cette zone par la convention générale du 14 juin 1898[27]. Mais la question continua à agiter les débats de la commission franco-britannique de délimitation suivante (1901-1902).

Si nous nous tournons vers le nord, le Comoé joue à nouveau un rôle de séparation. À une centaine de kilomètres au nord de Groumania, le Comoé – qui, à ce niveau, selon Binger, a 70 à 80 mètres de large – sert de limite, cette fois, au Gyaman (Abron). Pour aller de Bondoukou à Kong, Binger passe par Nasian (Nassian), et se dirige vers Kong en traversant le Comoé à 10 kilomètres d'un village du nom de Kagoué. « La rivière sert ici – dit-il – de limite entre les États d'Ardjoumani [Abron] et le pays de Kong. C'est là que se termine le territoire des Pakhalla [lire ici « Koulango »] »[28] – ce que confirme Kodjo : « Le Comoé formait la limite est du royaume de Kong »[29].

En poursuivant plus au nord, nous avons le témoignage de Binger, qui quitte Kong le 12 mars 1888 en direction du Mossi et emprunte une route vers le pays Komono, au sud-ouest de l'actuel Burkina. Il franchit le Comoé dans un secteur où le fleuve sert,

22. Assikasso est à 6 kilomètres au sud d'Agnibilékrou, qui est devenue aujourd'hui la ville la plus importante. C'est le roi Agnini Bilé qui, à partir d'Assikasso, a créé « Agninibilékrou » et lui a donné son nom. Celle-ci est devenue, après Assikasso, la capitale des Agni Juablin (K.R. Allou, 2012 : 118). L'occupation de ce lieu par des migrants Akan au milieu du XVIIIe siècle est liée à la découverte d'or. Le nom « assikasso » signifie précisément « le lieu de l'or ».

23. « Sworn statement made by Boidu, Captain to Yow Fum, King of Assikasso District, made at Debisu on the 26th July, 1898 (Enclosure in Gold Coast Confidential, 23 August 1898. Londres, Public Record Office, Colonial office 96-320-5230) »., cité par D.H. Groff, 1989 : 4.

24. D.H. Groff, 1989 :13-14.

25. C.-H. Perrot, 2003 : 104-105.

26. *Op. cit.* : 106.

27. Il y eut des accords successifs : 1893, 1898, 1902. Sur l'histoire de la frontière Côte d'Ivoire-Gold Coast, voir B. Stary, 2003.

28. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 192.

29. N.G. Kodjo, 2006 : 70, n. 99.

encore aujourd'hui, sur une trentaine de kilomètres, de frontière entre la Côte d'Ivoire et le Burkina, et il écrit : « jusqu'au fleuve, ils [les villages] sont habités par des Mandé-Dioula. Passé le fleuve, on entre dans le pays des Komono ; les cases rondes des Mandé font place aux grandes cases rectangulaires des Komono »[30].

Ce ne sont, au demeurant, que des segments, plus ou moins longs, du grand fleuve qui servent de points d'appui à des frontières politiques et ethniques, et non le fleuve tout entier. On ne saurait, à partir de là, généraliser. La frontière linéaire n'est, au demeurant, qu'une forme, plutôt moins fréquente, de limite entre pouvoirs ouest-africains voisins. Nous verrons, par exemple, que celle qui sépare l'Indénié du Sanwi est d'une tout autre nature. Les gens de Bettié ou de l'Alangoua (un petit État au nord de Bettié, intégré dans le Ndenye), pour leur part, « chevauchaient » en réalité le fleuve. Celui-ci n'en reste pas moins, dans la géopolitique locale de cette époque, et selon les lieux et les moments, à la fois une percée à travers la forêt, un obstacle et un support de délimitation.

Comme axe de communication, à la fois fluvial et terrestre, le Comoé fut progressivement concurrencé par une voie commerciale terrestre, située plus à l'est. « La voie naturelle de la Comoé, qui enrichissait Bettié avec ses "péages" ou prélèvements, fut peu à peu délaissée au profit d'une piste terrestre de caravanes passant [du Sud au Nord] par Bianouan[31], Zaranou et Abengourou, qui joignait Assinie et la côte, à Kong et Bondoukou. Cette piste, dite aussi « piste des caravanes », a suscité le peuplement actuel de la région, qui se présente en un chapelet de villages égrenés le long de celle-ci, mais numériquement peu importants »[32].

Rappelons que le vice-amiral Fleuriot de Langle, qui avait signé un traité avec le Sanwi (« royaume de Krinjabo ») en 1843 et y était revenu en 1866, recueillait ses informations sur les pays de l'intérieur auprès d'informateurs descendus par ces différents itinéraires. Il parlait notamment d'un site du nom de « Baouré » [Baoulé ?] – sans doute Attakrou[33] – sur le Comoé où les « Bambaras », qui n'avaient pas le droit d'aller plus au sud, venaient, avec leurs chevaux, participer au commerce de l'or et des pagnes[34]. Il évoquait aussi le rôle des « mollem [*mu'allim*] ou prêtres musulmans », qui jouissaient d'une certaine autorité et fournissaient des talismans et des médicaments aux populations locales.

En 1887-1888, Treich-Laplène, qui avait remplacé Verdier comme résident de France à Assinie et Grand-Bassam, se lança dans une course aux traités vers l'intérieur du pays avec l'aide du roi de Krinjabo, afin d'empêcher une progression des Britanniques. Il signa ainsi des traités avec les autorités de Bettié, de l'Indénié, et d'autres chefs locaux, ainsi qu'avec le roi des Abron, en empruntant ces itinéraires vers le Nord. En 1889, il partit au-devant de Binger, venu de Bamako, qui était passé par Bondoukou et Kong et

30. L.G. Binger, 1892, t. 1 : 336.
31. Bianouan est au sud de Diambarakrou (Diamarakro) sur une piste qui descend, le long de la rivière Bia, affluent du Comoé, vers Aboisso.
32. C. Bouet, 1977 : 7.
33. Binger reprend la description de Fleuriot de Langle sans identifier exactement Baouré avec Attakrou. Il reconnaît en Baouré une forme du nom du Baoulé (soit un lieu précis portant le nom de tout le pays). Il est ensuite trompé par l'affirmation de Fleuriot de Langle, selon laquelle Baouré serait situé au bord d'une grande lagune. À juste titre, il ne croit pas à l'existence de cette lagune à l'intérieur des terres, et admet qu'il puisse s'agir d'une image évoquant l'étendue des eaux d'un fleuve.
34. Vice-amiral Fleuriot de Langle, 1873 : 378.

venait lui aussi signer ou confirmer des traités sur place, et il le conduisit jusqu'à Grand-Bassam. Le bassin du Comoé était donc désormais ouvert au commerce français (la « Compagnie française de Kong » avait été créée par Verdier en 1882 dans ce but), même si les espoirs mis dans les échanges avec le Nord allaient être assez vite déçus.

Dès le début de la conquête, il y eut débat sur la meilleure voie de transit entre le Nord et la côte et sur la meilleure manière d'attirer le commerce dioula. Il y eut concurrence, sur ce point, entre Marchand et Binger. Marchand, qui avait été le premier Européen à avoir traversé tout le pays Baoulé, en 1893-94, pour rejoindre la cité de Kong voulait « remporter une victoire décisive sur les missions Binger : amener les commerçants dioula à fréquenter les comptoirs français de la côte. On sait en effet que la piste orientale soutenue par Binger à travers la vallée du Comoé avait eu peu d'effets sur les commerçants du nord qui fréquentaient les marchés de Kong, de Kintampo, de Salaga, de Bondoukou et les comptoirs anglais. Marchand se proposait de faire découvrir aux dioula la nouvelle voie qui passait par le Baoulé »[35]. Mais les autorités de Kong, inquiètes du rôle exact joué par les Français, lui refusèrent l'accès. La prise de Djenné, en particulier, la grande métropole qui commandait les relations avec les savanes méridionales, avait provoqué un vif mécontentement. D'autre part, la menace de Samori pesait sur toute la zone. Un moment étape stratégique dans la liaison entre le Baoulé et Kong, Satama-Sokoro fut abandonné et le projet de voie centrale vers la côte délaissé[36]. Binger avait momentanément gagné, mais le passage des principaux axes Nord-Sud par le « golfe Baoulé » allait revenir en force au fur et à mesure de l'occupation de la colonie et culminer avec la construction du chemin de fer.

L'occupation française provoqua donc, finalement, le déclin progressif de la piste des caravanes et conféra précisément l'avantage au Baoulé. « L'isolement de Bondoukou se fit sentir à mesure qu'avancèrent les travaux de construction du rail, et que furent abandonnées les pistes reliant Bondoukou à Aboisso. La déconnexion commerciale résulta, d'une part, du renforcement du contrôle douanier sur la frontière des colonies anglaise et française et, d'autre part, de l'ouverture de nouvelles terres de colatières[37] à l'ouest, détournant de ce fait de la route de la Gold Coast beaucoup de marchands de Sikasso, de Bougouni et d'Odienné. Après 1920, le caoutchouc fut par ailleurs moins souvent demandé par les maisons européennes implantées sur la côte. Désormais, l'huile, les palmistes, et le bois constituèrent les principaux produits d'exportation de la colonie. Or, peu d'entre eux pouvaient être fournis par Bondoukou et sa région – excepté la partie forestière du cercle. Cette situation provoqua le désintérêt de plus en plus marqué des dioula venus du Soudan comme du Nord de la Côte d'Ivoire […]. Ville déjà isolée en 1920, Bondoukou supporta mal la concurrence des nouveaux centres de traite. L'ouverture de la route Bondoukou-Satama-Bouaké en 1915 permit certes une réorientation de la vieille route commerciale dans le sens des latitudes, mais elle marqua le début de l'emprise de Bouaké sur Bondoukou. La plupart des échanges de la colonie se

35. N.G. Kodjo, 1991 : 13.
36. N.G. Kodjo, 1991 : 98-110.
37. Plantations de colatiers.

faisant dans le sens Nord-Sud, les marchandises transitèrent par Bouaké avant d'être évacuées sur la côte »[38].

La mise en exploitation de la partie forestière du cercle de Bondoukou par les Abron, suivant en cela le modèle des Agni de l'Indénié et d'Agnibilékrou, ainsi que la production de denrées alimentaires, notamment l'igname, assurèrent à Bondoukou une certaine prospérité commerciale dans les années 1930, mais cela ne lui permit pas de retrouver le lustre de l'époque antérieure[39] et, au moment de l'indépendance, ce n'est pas vers une ville de Bondoukou, désormais excentrée, qu'allèrent les nouveaux investissements.

Quant à Assinie, Grand-Bassam, et Bingerville, qui se trouvaient à l'autre extrémité de cette voie, le déplacement vers l'ouest – vers Abidjan – du pôle économique, administratif et politique contribuait à renforcer le déclin de la vieille piste des caravanes. Elle est restée, cependant, à l'époque coloniale, une voie régionale active, traversant et irriguant les pays Agni.

Ce sont ces unités historiques et politiques du Sud-Est que nous allons maintenant examiner pour comprendre leur place dans les échanges et considérer le rôle qu'ont pu y jouer les commerçants dioula et, par là, les implantations de musulmans. Nous allons commencer par les royaumes Agni, qui couvrent la majeure partie de la région. Populations Akan, venues de l'actuel Ghana, les Agni ont occupé le coin sud-est de la Côte d'Ivoire, dans la zone forestière. Ils constituent, du nord au sud, trois unités politiques principales : le Moronou[40], l'Indénié (Ndenye) et le Sanwi, auxquelles il convient d'ajouter le royaume Agni Juablin (celui d'Assikasso) et de petites entités indépendantes le long du Comoé, comme Bettié et d'autres villages[41]. Ce n'est pas une zone de fort peuplement. Zaranou, qui est pourtant un centre politique ancien, n'avait, semble-t-il, pour sa part, qu'une « trentaine de cases » en 1892[42]. En 1901, l'Indénié était, et de loin, le cercle le moins peuplé de la Côte d'Ivoire et c'était aussi celui où il y avait le moins d'Européens[43]. C.-H. Perrot note, en 1974, que les trois principaux royaumes Agni cités ci-dessus comptent alors moins de 200 000 habitants au total[44].

38. OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000 : 9-10.
39. *Ibid*.
40. Le Moronou, qui correspond à l'actuel département de Bongouanou, relevait, à l'époque coloniale, du cercle du N'Zi-Comoé. Nous en avons parlé dans ce cadre.
41. « Sur la Comoé, l'Indénié commence un peu au nord de Bettié. Mais ce village lui-même est considéré comme indépendant de l'Indénié : au nord de Bettié, après Abradine, petite unité politique autonome, se trouve le pays des Alangoua, autre branche de la famille agni. D'après le chef actuel [1969], l'Alangoua n'avait jamais été soumis aux gens de l'Indénié avant l'arrivée des Français ». Ainsi Treich-Laplène avait signé des traités séparés avec l'Indénié, Bettié et l'Alangoua (C. Forlacroix, 1969 : 94).
42. Monnier, qui y séjourne quelques jours en mars 1892, en donne une description peu engageante : « Sur une trentaine de cases, trois ou quatre à peine constituent de véritables abris ». Il est vrai que le roi du Ndenye [d'ailleurs contesté sur place par une partir du lignage royal] réside alors à « Ammoakonkrou » [il s'agit d'Amelekia], à « trois fortes journées de marche, au nord-ouest » (M. Monnier, 1892 : 131). Nous verrons un peu plus loin pourquoi le roi du Ndenye s'était transporté à Amelekia. Il y a encore une autre raison, qui semble avoir échappé à Monnier : « les villages sont évacués à l'approche de la colonne » (C. Forlacroix, 1969 : 105). Enfin, le terme de « case » est réducteur : certaines de ces habitations sont de grandes maisons construites dans le style Achanti.
43. R. Villamur et L. Richaud, 1903 : 29-30.
44. C.-H. Perrot, 1974 : 199

Le Ndenye et le cercle de l'Indénié[45]

Le Ndenye est situé entre les 6° et 7° de latitude nord. Il est limité à l'ouest par le fleuve Comoé qui le sépare, du Moronou au nord, et de l'Attié (Akye) au sud. Au XIXe siècle, les Ndenye avaient aussi implanté quelques villages sur la rive droite du fleuve, afin de contrôler la navigation fluviale qui, on l'a noté, était, en dépit des ruptures de charges[46], très active à cette époque. La capitale du Ndenye a changé de place selon les périodes et les souverains. On connaît Zaranou, où sera fixé le premier poste français, puis Abengourou qui deviendra capitale du royaume et chef-lieu du cercle au début du XXe siècle. Quand Binger passe à Attakrou, on lui dit que « Ammoacon, le souverain de l'Indénié, a fixé sa résidence à une journée de marche dans l'est d'Attakrou [à Amelekia]», et on lui signale, comme centres importants du royaume, Aniassué [qui est proche d'Attakrou, à une vingtaine de kilomètres] et Abengourou [à une quarantaine de kilomètres à l'est d'Aniassué][47]. Cette multiplicité de centres, qui correspond aussi aux résidences choisies par chaque souverain, ainsi qu'aux affrontements internes au lignage royal, est le signe d'une certaine complexité de la carte politique.

« Les Anyi Ndenye, pendant les deux siècles qui vont de leur implantation à la conquête coloniale, n'ont pas constitué une unité politique homogène, contrairement à leurs voisins Abron et Sanwi, appartenant, comme eux, à l'ensemble Akan. Ils étaient, au contraire, fractionnés en plusieurs royaumes dont aucun ne réussit à étendre son emprise sur les autres »[48]. « Initialement, le territoire actuel du Ndenye était réparti entre cinq petits royaumes, parmi lesquels le Ndenye proprement dit n'occupait alors qu'une position seconde[49]. Au cours des XVIIIe et XIXe siècles, celui-ci connut une forte expansion démographique et politique, si bien que le lignage royal, plus précisément la branche des Aniklè, put faire croire aux colonisateurs que, de tout temps, l'autorité du Ndenye s'était étendue sur les autres unités politiques. C'est ainsi qu'est né l'"Indénié" colonial. Tout se passe comme si les colonisateurs […] avaient entériné, cristallisé en quelque sorte, les effets de l'évolution politique antérieure »[50]. « L'Indénié », comme circonscription administrative[51] qui porte ce nom est donc une création coloniale. Quant

45. Plusieurs orthographes ont été utilisées pour désigner ce pays. L'administration française et, à sa suite, l'administration ivoirienne, ont consacré l'orthographe « Indénié ». Nous l'utiliserons pour désigner la circonscription administrative coloniale, qui inclut le Ndenye, mais aussi d'autres entités politiques comme l'Assikasso et le Bettié. S'agissant du royaume du Ndenye, nous utiliserons la forme « Ndenye », consacrée par l'usage des chercheurs. Le Ndenye, tel que les Français le trouvent à la fin du XIXè siècle, est né lui-même de l'unification de plusieurs micro-états par l'un d'entre eux, le Ndenye proprement dit. Il est donc toujours nécessaire de contextualiser l'usage du terme.

46. « trois ruptures de charges entre Bettié et Grand-Bassam » (Ch. Forlacroix, 1969 : 121).

47. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 274. Sur les raisons du déplacement d'Amoakon 1er à Amelekia, voir ci-après.

48. C.-H. Perrot, 1978 : 101-102.

49. Le terme « ndenye » s'appliquait initialement à un groupe non dominant établi autour de Zaranou (C.-H. Perrot, 1982c : 457).

50. C.-H. Perrot, 2003 : 108. Sur l'histoire de la formation du Ndenye, voir C.-H. Perrot, 1982c.

51. On remarquera que, pendant quelque temps, Bondoukou fut intégré dans le cercle de l'Indénié au titre de chef-lieu de subdivision. C'est l'intitulé que nous trouvons sur trois fiches de personnalités islamiques de Bondoukou, datées respectivement du 30 novembre 1921 (Baba Aly Timité) et du 5 juin 1923 (Karamoko Sandogo et Amadou Wattara) (ANS, 5 G 59).

au Ndenye, l'entité politique Agni, dont la circonscription administrative a repris le nom et intégré le territoire, elle a aussi bénéficié d'une promotion particulière dans cet ensemble.

L'occupation de la région par les Français ne fut pas, pour autant, aisée. La mort au combat de l'administrateur Poulle en mars 1894, près d'Abengourou, et le soulèvement des Juablin[52] d'Assikasso en 1898, qui assiégèrent le poste français pendant 63 jours[53], sont les temps forts de l'opposition rencontrée par les Français dans leur occupation de la région.

Les enjeux des combats étaient, en partie, liés aux stratégies d'enrichissement des principaux acteurs, à la nature des circuits commerciaux et au rôle des agents économiques dans toute la zone. C'est ce que nous allons maintenant analyser. À ce moment là, les commerçants dioula n'occupaient pas le premier rang, mais ils allaient être au nombre des bénéficiaires des processus en cours.

Les affrontements avec les forces françaises

En dépit, ou à cause, de sa montée en puissance (poussée démographique, création de nouveaux villages), le Ndenye fut frappé, dans la seconde moitié du XIXe siècle, par une série de crises dynastiques. La plus spectaculaire fut le procès en sorcellerie intenté, avec le soutien actif des Achanti, vers 1872, par une partie des Ndenye, au roi Boa Koassi I (monté sur le siège royal vers 1870). Il avait été promu par la volonté des Achanti et il était mis en accusation également à leur instigation[54]. Dans le même temps, une rivalité, déjà ancienne, se développa entre les deux branches principales de l'*abusuan* (lignage matrilinéaire) royal Ndenye, celui des Aniklè : « Au moment de la conquête coloniale, les Ndenye […] sont […] en pleine crise dynastique : l'*abuswâ* royal est scindé en deux "partis" antagonistes, dont l'un tient en mains le pouvoir politique et l'autre les ressources financières[55] »[56]. La branche qui se considérait détentrice de la légitimité politique quitta Zaranou et vint s'installer à Amelekia (à une quinzaine de kilomètres au nord-ouest d'Abengourou), pour mettre de la distance avec ses rivaux et pour y chercher de l'or. Elle y resta lorsque son chef de file, Amoakon Dihye I, devint roi du Ndenye[57]. Parallèlement, un membre de l'autre lignée, Miâ Koadio, lui aussi pour mettre de la distance avec les luttes de factions et pour chercher de l'or, avait créé, de son côté, Abengourou, « vrai-

52. Les Juablin (ou Djuablen, Juablen, Djuablin) sont un groupe Agni dans l'orbite du royaume Abron (cf. K.R. Allou, 2012 : 111-119). Ils ont pris le nom de leur pays d'origine (le Juaben est un des États de la confédération Achanti) (K.R. Allou, 2012 : 117). Juablin et Juaben sont les transcriptions les plus usuelles, d'où sont également dérivées Duabe et Diabe. Pour éviter toute confusion avec l'État de la confédération Achanti, nous avons retenu la forme Juablin.

53. F. J. Amon d'Aby, 1951 : 27 ; G. Cangah, S.-P. Ekanza, 1978 : 85.

54. C.-H. Perrot, 1982a : 271. Boa Koassi fut finalement reconnu innocent. C'était un échec pour la puissance Achanti, mais, compte tenu du caractère néfaste de ce procès, le nom de Boa Koassi fut quand même retiré de la liste dynastique officielle (*op. cit.* : 276). C.-H. Perrot rappelle par ailleurs que le pouvoir Achanti a constamment fait peser ses extorsions (or et, parfois, hommes) et ses menaces sur les Ndenye.

55. Grâce au commerce et à l'exploitation de l'or.

56. C.-H. Perrot, 1982a : 283.

57. Amoakon Dihye I, 1889-1892 (C.-H. Perrot, 1982a : 279).

semblablement au début de la seconde moitié du XIXe siècle », démontrant, à cette occasion, des qualités d'entrepreneur, d'homme d'affaire et de pouvoir[58].

Cette branche alors exclue du pouvoir légitime allait profiter de l'arrivée des Français pour reprendre l'avantage. C.-H. Perrot souligne le rôle joué alors par Tano Ama, sœur de Miâ Koadio, auprès des Français pour accréditer la légitimité de son fils, Amoakon Dihye, au détriment du détenteur du pouvoir, Koassi Dihye[59], membre de l'autre branche, neveu et successeur d" « Amoakon Dihye I », à Amelekia. Koassi Dihye avait d'ailleurs manifesté son opposition aux Français[60]. Tout un travail de persuasion fut donc effectué auprès des interlocuteurs français[61] pour défendre, avec succès, ces prétentions dynastiques.

Un incident grave allait créer la brèche dans laquelle Tano Ama et ses partisans allaient s'engouffrer. En 1893, Binger, nommé gouverneur de la nouvelle colonie de Côte d'Ivoire, désireux d'établir et développer les liens avec Kong qu'il avait lui-même visitée, se préoccupait du contrôle du Comoé et des pays au nord du Sanwi. Il désigna, en mars 1893, l'administrateur Poulle pour organiser une présence française dans la zone en recherchant l'accord avec les chefs locaux[62]. Poulle, qui installa le poste français à Zaranou, fit preuve, semble-t-il, de maladresse. Se heurtant à l'hostilité d'un certain nombre de chefs, il revint à Bassam chercher des secours, puis se livra à une démonstration de force. « Le 3 mars 1894, tout ce groupe est reparti de Bettié pour l'Indénié. Mais ce n'était plus une mission pacifique. Le groupe remonta la Comoé jusqu'à Aniassué, puis, pour faire un exemple, il rasa le village de Kassi [Koassi] Dihyé, Amelekia. Il pensait même avoir tué Kassi Dihyé »[63]. En représailles, des forces rassemblées par Kassi Dihyé blessèrent mortellement l'administrateur Poulle entre Abengourou et Zaranou[64]. Désormais, la branche d'Amelekia était condamnée par l'Administration et les arguments de l'autre branche tout à fait bienvenus[65]. Koassi Dihyé, d'abord réfugié en pays Achanti, fut convaincu de se rendre et fut déporté au Gabon (1896). Amoakon Dihyé (1899-1910), le fils de Tano Ama[66] et neveu de Miâ Koadio, fut placé sur le siège

58. C.-H. Perrot, 1982a : 282-283. Forlacroix rapporte que, selon « une tradition orale recueillie par les administrateurs », Mya Kouadio » aurait régné sur l'Indénié de 1887 à 1891 (Ch. Forlacroix, 1969 : 95). Les administrateurs en question sont Delafosse et Clozel qui ont précisément introduit Miâ Koadio dans la liste dynastique sur la suggestion de leurs informateurs intéressés de la même branche (voir C.-H. Perrot, 1982a, 285-290, qui confronte les listes établies par les administrateurs).

59. Koassi Dihye I (1892-1895). C.-H. Perrot, 1982a : 277.

60. C.-H. Perrot, 2003 : 107-108.

61. Clozel relate ces démarches insistantes de Tano-Ama, « la plus forte tête politique de l'Indénié ». « Mon interprète ne jure que par elle », ajoute-t-il (F. J. Clozel, 2006 : 30).

62. Ch. Forlacroix, 1969 : 107-108.

63. *Op. cit.*, 1969 : 109.

64. Ch. Forlacroix,1969 : 109. En fait, les responsables du meurtre, et aussi du partage du corps qui s'ensuivit, furent ensuite connus. Plusieurs d'entre eux étaient de Zaranou. Le chef de Zaranou fut aussi personnellement désigné par l'Administration comme l'un des responsables de la préparation de l'attaque, mais il fut, pour des raisons politiques, épargné (C. Forlacroix, 1969 : 114-115).

65. Les écrits de Delafosse et Clozel, qui avaient recueilli et accrédité les prétentions de Tano Ama, firent ensuite autorité et consacrèrent la thèse officielle, celle de la branche victorieuse, laquelle a dominé jusqu'à nos jours (C.-H. Perrot, 1982a : 285-291).

66. C.-H. Perrot note qu'Amoakon Dihye II « ne semble pas être le propre fils de Tano Ama, mais celui de Tiumassua, sœur utérine de Tano Ama » (1982a : 278, n. 9).

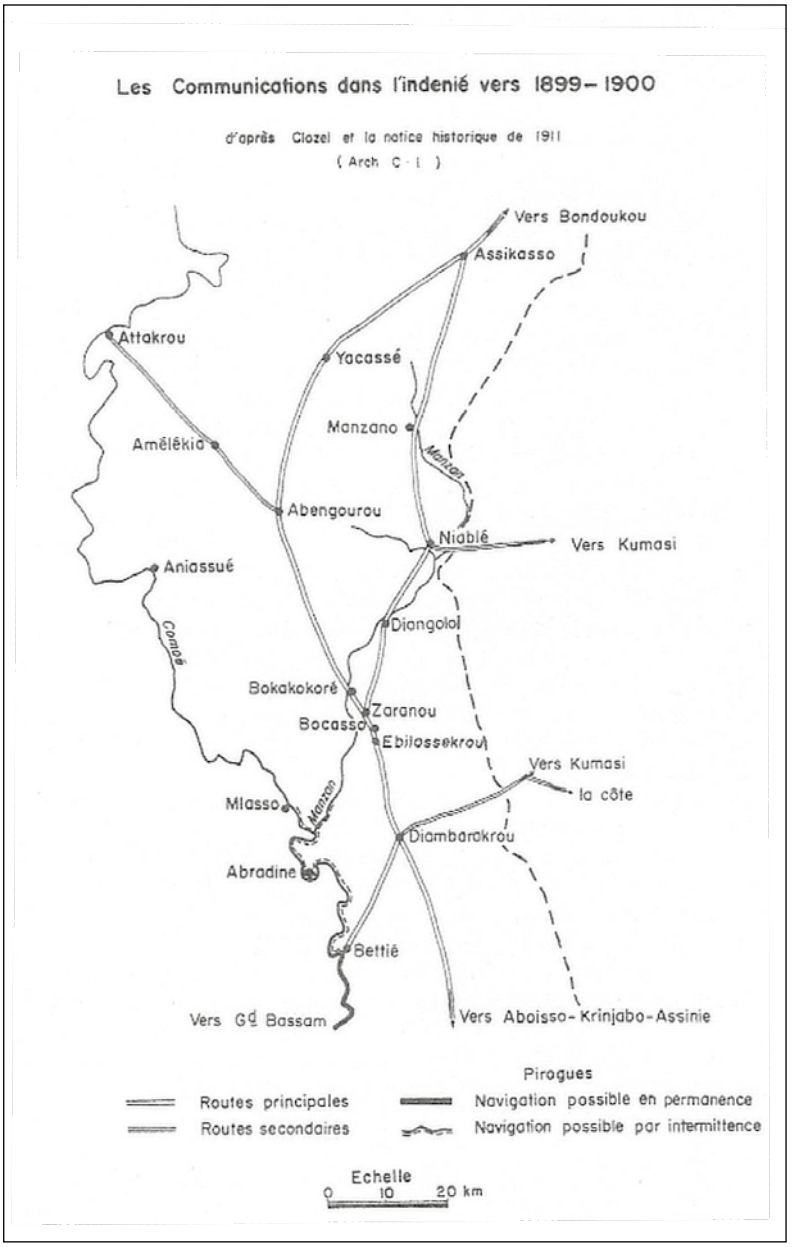
royal. C'est le deuxième régnant de ce nom si l'on tient compte de l'homonyme de la branche adverse, celle d'Amelekia, mais le premier pour ceux de Zaranou, qui veulent effacer ce règne de la branche adverse[67].

Parallèlement à la répression des oppositions, l'administrateur Bricard, selon les instructions de Binger, qui était devenu gouverneur de la colonie (1893-1895), entreprend l'amélioration du réseau routier, une condition nécessaire pour l'accroissement du commerce, objectif principal du pouvoir colonial. Un explorateur et publiciste, Pierre d'Espagnat, commente ainsi l'entreprise : « L'expérience tentée à cet égard par M. l'administrateur Bricard, mort aujourd'hui, est des plus intéressantes et encourageantes. À force de diplomatie, de ténacité, de bonnes paroles, il est arrivé à faire élargir, par les indigènes et pour un prix dérisoire, de cinquante centimètres à six mètres, la route qui conduit d'Aboiso à Assikasso avec embranchement sur Attakrou, c'est-à-dire d'un développement total d'environ 250 kilomètres. Sans doute, il reste beaucoup à faire pour qu'elle devienne carrossable : telle quelle, pourtant, elle active et facilite considérablement le commerce indigène et elle constitue un précieux enseignement pour l'avenir »[68]. D'Espagnat montre aussi comment ce programme, voulu par Binger, alimente la compétition avec Marchand, favorable à une pénétrante ferroviaire à travers la savane Baoulé. C'est ainsi que de grands travaux d'aménagement des pistes traversant l'Indénié sont entrepris, et cela au prix du travail forcé imposé aux populations riveraines vaincues[69]. C'est le cas, entre autres, de la piste entre Krinjabo et Zaranou, qui est un segment de la route entre Aboisso et Assikasso décrite ci-dessus[70].

Bricard pouvait tirer parti d'un réseau de pistes déjà existant, dont Forlacroix souligne la densité. « Á l'intérieur de l'Indénié, de multiples chemins étaient utilisables, reliant les villages les uns aux autres […]. Le principal axe nord-sud passait par Zaranou, Bokakokoré, Abengourou, Yacassé ; ensuite on sortait de l'Indénié pour rejoindre Assikasso et Bondoukou. C'est la route qu'ont suivie Treich et Binger »[71]. Mais il y avait encore, à la fin du XIXe siècle, une autre piste, presque parallèle, plus à l'est, passant par Diangobo, Niablé, Manzano (ou Manzanouan) – longeant la frontière de Gold Coast – et joignant aussi Zaranou à Assikasso de façon plus directe sans passer par Abengourou. Elle avait l'inconvénient d'être à la merci des groupes armés Achanti, nombreux lors du soulèvement de l'Assikasso, en 1898.

La piste principale, dite « piste des caravanes », était promue et aménagée de façon à servir de couloir commercial vers les comptoirs français de la côte atlantique, Grand-Bassam et Assinie. Les marchandises négociées étaient « la cola, le sel, le caoutchouc récolté dans la forêt du Sud, les bovins acheminés en pays ashanti. Au centre de ces

67. La numérotation pose problème et est source de confusion. Comme il a été indiqué ci-dessus, la branche de Zaranou, qui ne reconnait pas la succession d'Amoakon Dihye d'Amelekia, désigne le sien comme Amoakon Dihye I. C.-H. Perrot, tenant compte des dates de règnes, désigne celui d'Amelekia, comme « Amoakon Dihye I (1889-1892) » et celui de Zaranou comme « Amoakon Dihye II » (1982a : 277).
68. P. d'Espagnat, 1896 : 190. D'Espagnat devait mourir de la fièvre jaune à Grand-Bassam en 1902.
69. C. Forlacroix, 1969 : 122-123.
70. « En 1895, Indénié et Sanwi ouvrent la route de caravanes de Zaranou-Krindjabo » (F. J. Amon d'Aby, 1951 : 27).
71. Ch. Forlacroix, 1969 : 122.



On reconnaît les itinéraires cités : Attakrou-Zaranou-Bettié vers Grand-Bassam ; celui venant de Bondoukou : Assikasso-Abengourou-Bokakokoré -Zaranou, vers Aboisso, Krinjabo et Assinie ; et celui longeant la frontière de Gold Coast : Assikasso – Manzano –Niablé – Diongolo [*sic* : lire Diangobo] – Zaranou.

Source : Ch. Forlacroix, 1969 : 93.

échanges, les dioula de Bondoukou furent les véritables pivots »[72]. Il y avait aussi, à Bondoukou, l'importante colonie Haoussa – donc musulmane – installée à Bondoukou, composée de teinturiers et tisserands, qui approvisionnaient l'Indénié et le pays Attié. Les agents économiques musulmans prenaient ainsi une place plus importante dans le réseau de communication réaménagé par l'administration coloniale à travers les pays Agni.

Le soulèvement de l'Assikasso

D'autres acteurs économiques étaient aussi à l'oeuvre dans toute cette zone à cette époque, en l'occurrence des exploitants de caoutchouc, les *poyofwe* (« les gens du caoutchouc »)[73], venus de Gold Coast. Ces derniers allaient jouer un rôle majeur dans le soulèvement de l'Assikasso. Le chef des *poyofwe* du Ndenye avait déjà résisté à l'occupation française et il avait fait sa reddition en même temps que Koassi Dihyé[74]. Ces exploitants faisaient partie de ces intermédiaires multiples qui reliaient alors les Agni aux gens de Gold Coast. Comme le note Forlacroix, par suite de l'immixtion des Français, « toute l'organisation commerciale était menacée, car le commerce n'était pas aux mains des gens de l'Indénié […] mais entre celles des gens de la côte sous domination anglaise, N'Zima et Fanti ». Les Agni étaient très habitués aux produits anglais (étoffes, gin, poudre, fusils) et à leurs correspondants de Gold Coast qui les fournissaient[75]. Les stratégies françaises venaient délibérément porter atteinte à un marché régional structuré et organisé. Les traitants venus de Gold Coast apportèrent donc tout leur soutien aux actions contre la pénétration française. Le soulèvement de l'Assikasso, quatre ans après la mort de l'administrateur Poulle, en est l'exemple le plus manifeste. Le royaume Juablin faisait alors partie du cercle de l'Indénié – mais non du Ndenye.

L'affaire de l'Assikasso, présentée comme une simple révolte par l'administration coloniale, illustre, en effet, les conflits d'intérêts qui opposaient les principaux opérateurs économiques de la région aux nouvelles autorités françaises à peine arrivées. Au début des années 1890, de nombreux collecteurs de caoutchouc étaient venus de Gold Coast, à une époque où la demande américaine et européenne ne cessait de croître[76]. Ces *poyofwe*, convertirent à cette activité les Agni, et notamment les Juablin, qui délaissèrent alors l'extraction d'or pour celle du latex, plus rentable. L'exploitation du caoutchouc sauvage[77] devint la base de l'économie d'exportation dans tout le sud-est de la Côte d'Ivoire jusqu'à ce que, autour de 1912-1913, l'émergence du caoutchouc des plantations malaises entraîne l'effondrement de ce marché.

72. OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000 : 9.
73. Voir M. Delafosse, 1908 : 59-60. Celui-ci indique que les *poyofwe* représentent un groupe disparate composé surtout de Fanti, ainsi que d'Akim, d'Achanti et de Nzima. Ces *poyofwe* ont parfois créé des villages dans la zone frontière, mais ils habitent le plus souvent des campements temporaires, faciles à déplacer.
74. Ch. Forlacroix, 1969 : 114.
75. Ch. Forlacroix, 1969 : 106-107.
76. D.H. Groff, 1989 : 6. Voir aussi K. Arhin, 1980, qui mentionne les noms de commerçants de Gold Coast opérant à Assikasso et dans l'est de la Côte d'Ivoire.
77. Le latex est extrait de deux lianes : *Funtumia elastica* et *Landolphia owariensis*. La première est la plus commune à Assikasso. Voir A. Chevallier, « Les lianes à caoutchouc de l'Afrique tropicale », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 1948, n° 311-312 : 390-421.

Tout un réseau s'était constitué, fondé sur la communauté d'intérêts entre les *poyofwe,* les Juablin impliqués dans la collecte, le roi et les chefs des Maisons familiales (*aulo*)[78], lesquels étaient devenus entrepreneurs et organisaient les caravanes vers la côte. Celles-ci transportaient des charges de caoutchouc venues des quatre coins de la forêt jusqu'à Cape Coast, où les compagnies britanniques offraient de meilleurs prix que les maisons de commerce françaises. Dans un rapport au gouverneur, Bricard, à peine nommé administrateur du cercle de l'Indénié (11 octobre 1895), écrivait que Cape Coast était en communication permanente avec le Baoulé, l'Abron, l'Assikasso et l'Indénié, et il ajoutait que « si la terre nous appartient, la vie sur cette terre appartient aux Anglais »[79].

La pression française n'a plus, dès lors, cessé de s'exercer. Successeur de Bricard, Clozel, futur gouverneur de Côte d'Ivoire, arriva à Agnibilékrou en août 1896. Il voulait y installer un poste et ouvrir la route vers Grand-Bassam afin de détourner celle de Cape Coast. « Assikasso – écrit-il – est un assez gros village qui doit compter un millier d'âmes sans parler de la population flottante. Cette dernière est assez nombreuse, car Annibilékrou est un centre commercial important[80]. C'est la principale étape des caravanes venant de Bondoukou, et même de Kong, pour aller commercer […] dans la colonie anglaise de Cape-Coast […]. C'est aussi par Annibilekrou que passe la presque totalité du commerce de l'Anno et de l'Abron »[81]. Les vendeurs et vendeuses de détail sur le marché, ajoutait-il, sont pour la plupart des Mandé-Dioula « exilés du Djimini à la suite des conquêtes de Samory ». Il y a aussi des sofas de Samori qui viennent régulièrement s'y approvisionner[82]. Binger avait déjà caractérisé « Annibilékrou » comme « la clé des communications de la région »[83].

Après de longues discussions, notamment sur l'ouverture d'un poste français et le commerce avec Grand-Bassam[84], les notables d'Agnibilékrou finirent par donner leur accord, pensant que ces nouveaux étrangers respecteraient, comme les autres, leur indépendance. Mais les Français constituèrent alors une police auxiliaire dirigée par deux *poyofwe* pour contrôler la frontière et frapper d'amendes ceux qui portaient leur caoutchouc à Cape Coast. Cette force se comporta brutalement. Des saisies de caoutchouc et de marchandises eurent lieu. Des gens furent battus et emprisonnés. Le roi Yaw Fum (ou Yao Foun, ou Foum)[85] et les *poyofwe* tentèrent de faire arrêter les deux chefs de cette

78. D.H. Groff, 1989 : 10-11.

79. ANOM, série ANSOM, Côte d'Ivoire, IV, 46, rapport de l'administrateur Bricard au Gouverneur, 12 octobre 1895, cité par H.D. Groff, 1989 : 12.

80. Sous sa plume, Assikasso, le pays, se confond avec sa capitale Agnibilékrou (ici Annibilékrou).

81. F.J. Clozel, 1906 : 36-37.

82. F.J. Clozel, 1906 : 37-38.

83. L.G. Binger, 1892, t. 2 : 177.

84. Clozel parle de ces négociations, en donnant quelques précisions sur ses interlocuteurs et les questions évoquées (F.J. Clozel, 1906 : 36-40).

85. On notera que Yao Foum n'avait pas accédé au pouvoir par la voie de l'élection. Selon S. Koffi, « il arrive […] qu'en cas de désaccord profond et durable sur le choix du nouveau roi, il soit fait appel à la branche de l'ancienne famille royale restée à Dadiesso pour trouver un héritier. […] La préoccupation constante de la famille Djuablin installée à Dadiesso, aidée en cela par le roi Sahié de Dadiesso, a été la volonté de faire admettre son droit de regard sur le fonctionnement du royaume de 1'Assikasso. C'est par rapport à cette situation que Yao Foum, fondateur du village de Tenguelan, venu de Dadiesso s'est emparé du trône Djuablin à la mort de Agnini-Bilé II vers 1892, malgré la désignation de Ahua Kouao (Ahua Famien) » (S.

police par les Britanniques, mais la tentative échoua. Les Français attaquèrent et tuèrent les trois *constables* Haoussa dépêchés par le Résident de Kumasi pour arrêter les deux agents français (juin 1897), provoquant ainsi un incident de frontière[86].

Le 29 avril 1898, après que les tensions se soient aggravées, les Juablin se soulevèrent. L'administrateur du cercle, Le Filliâtre, fit ouvrir le feu sur les manifestants qui se présentaient devant le poste. Ceux-ci ripostèrent. Le poste qui comptait 14 miliciens africains, fut rapidement encerclé par des forces qui convergeaient de partout. Commença alors un siège de 63 jours, qu'une troupe de tirailleurs sénégalais envoyée de Dakar vint lever, non sans difficultés, le 2 juillet suivant[87]. Ni le royaume du Ndenye, ni les Britanniques n'avaient bougé[88]. Bien plus, les Britanniques renvoyèrent aux Français Yaw Fum et deux autres leaders de l'insurrection qui s'étaient réfugiés en Gold Coast, et qui furent exécutés. La répression fut accompagnée de nombreuses destructions, de villages brûlés, d'amendes.

« The Juablin suffered a psychological shock of considerable magnitude. The memory of these events is so painful that even today many Juablin elders find it difficult to discuss them openly. The execution of the three Juablin leaders left an especially painful legacy »[89]. Ce fut, pour les Juablin, un véritable traumatisme collectif.

Le fait que Kouao Bilé, le roi des Juablin, se soit, comme nous le verrons, converti à l'islam au début des années 1930, n'est pas en relation directe avec ces évènements de 1898, mais ceux-ci ont créé de tels bouleversements que l'on ne peut, non plus, écarter tout lien, même indirect, entre la crise du pouvoir Juablin en 1898 et cette rupture de la tradition par Kouao Bilé moins d'un demi-siècle plus tard, comme s'il y avait un enchaînement de ruptures. Nous reviendrons sur cette affaire. Il n'y a pas eu, en tous cas, de conversion analogue, pendant la période coloniale, dans d'autres lignages royaux de l'Indénié, à l'exception du cas tardif d'Amoakon Dihyé III (1945-1949), du Ndenye, que nous examinerons plus loin, et qui comporte d'autres particularités.

L'objectif de l'administration coloniale était théoriquement atteint. Le réseau en direction de Cape Coast avait été désorganisé, la frontière avec la Gold Coast mise en place et le commerce détourné en conséquence vers Bassam.

Les circuits commerciaux est-ouest, entre Gold Coast et pays Agni de l'Indénié, étaient fortement compromis, laissant désormais place à un nouveau système économique privilégiant l'axe Nord-Sud, Kong-Assinie, en territoire exclusivement français. Les commerçants dioula, déjà présents de longue date, mais en petit nombre, allaient tirer parti de cette nouvelle conjoncture.

Koffi, 1985 :7). Dadiesso est situé au Sefwi (Ghana), à quelques kilomètres de l'actuelle frontière ivoirienne, au niveau de Bianouan (60 kilomètres au sud de Zaranou). C'est un village d'origine pour plusieurs groupes de migrants, notamment les Juablin.

86. D.H. Groff, 1989 : 19-20.

87. Ces évènements sont décrits par Clozel, qui fut légèrement blessé lors des premiers engagements pour la reconquête de la ville (1906 : 65-72). Sié Koffi utilise des récits locaux, le journal-rapport de l'administrateur Le Filliâtre et celui du commis des Affaires indigènes Chabret du Rieu, chef du poste de l'Assikasso au moment des faits, pour présenter le déroulement de « la guerre de l'Assikasso » (Sié Koffi, 1976 : 138-165).

88. Cependant des groupes armés Achanti sont venus à l'appui des insurgés (« des bandes d'Achantis parfaitement armées et organisées ont franchi la frontière venant du territoire anglais », F.J. Clozel, 1906 : 67). Sié Koffi nomme un chef de guerre Achanti réputé qui coordonnait les opérations du siège, au point que « les assiégés crurent avoir affaire à une armée dirigée par un instructeur anglais » (Sié Koffi, 1976 : 146).

89. D.H. Groff, 1989 : 21-22.

Toutefois, ce n'est pas de leur côté qu'il faut chercher la responsabilité des modifications qui s'opèrent dans les équilibres locaux. Comme en d'autres régions, c'est l'afflux d'une importante immigration de travail venue du Nord ivoirien et, encore plus, des pays voisins (Mali, Burkina) qui a eu des effets à long terme. Cette immigration était directement liée à l'essor, en pays Agni, des plantations de café et cacao.

« À partir de 1907, l'administration coloniale, tente d'imposer de manière autoritaire la culture de cacao dans le Sud-Est agni, en particulier dans le cercle de l'Indénié […]. Cette politique agricole volontariste donne lieu à une valorisation récurrente des étrangers au cercle concerné, jugés plus aptes à mettre en valeur les terres que les autochtones »[90]. Les étrangers évoqués ici sont surtout des originaires du Nord dont le travail est « régulièrement mis en exergue [par les autorités]. Au milieu de la décennie [années 1910], « une tentative est faite pour amener les villages à s'entendre avec les Soudanais [Maliens et autres originaires du Nord] qui habitent la région pour l'exploitation en commun des colatiers, [afin que] les Agni [apprennent] rapidement les soins qu'il est indispensable de donner aux colas pour assurer leur bonne conservation »[91] – une tentative qui n'est s'ailleurs guère suivie d'effet[92].

Même s'ils constituent un groupe plutôt privilégié dans le système de classement et de hiérarchisation des ethnies par l'administration coloniale, les Agni, écrit Bonnecase, « n'en sont pas moins régulièrement stigmatisés par les administrateurs pour insuffisance supposée au travail. Au début des années 1930, le commandant de cercle de l'Indénié, mentionnant le départ de manœuvres soudanais après la chute des cours du cacao […] conclut ainsi que "les Agni, lorsqu'ils affirment ne pouvoir entretenir leurs plantations sans le secours de la main d'œuvre étrangère, cherchent à favoriser leur tendance à fainéanter et palabrer"[93]. Les étrangers à la région, et plus particulièrement les populations du Nord, constituent a contrario aux yeux des administrateurs une main-d'œuvre laborieuse et malléable, celle dont le Sud-Est a précisément besoin »[94].

En 1969, C.-H. Perrot souligne les effets à long terme créés par cette main-d'œuvre étrangère qui n'a cessé de se déployer dans la région. Sa description peut être mise en parallèle, à une douzaine d'années de distance, avec les observations convergentes que nous avons notées de Nguessan-Zoukou (1982) sur les dioulabougou en pays Gban, dans la subdivision d'Oumé (voir au chapitre 17 ci-dessus). C.-H. Perrot décrit ainsi la situation nouvelle créée en pays Agni par « l'afflux d'immigrants volontaires, ou du moins poussés par des mobiles purement économiques, qui s'implantent de plus en plus massivement dans le pays, venant du Baoulé, du pays Lobi, et, hors des frontières de la Côte d'Ivoire, du Mali et de la Haute-Volta. […] L'économie agricole moderne ouverte, fondée sur l'exportation vers de lointains marchés des « produits », café et cacao, s'est substituée à l'économie de subsistance, où seules les marchandises précieuses, de faible

90. V. Bonnecase, 2001 : 9.
91. ANCI, 1RR 35, cercle d'Assinie, poste d'Aboisso, rapport agricole (3e trimestre 1915), cité par V. Bonnecase.
92. V. Bonnecase, 2001 : 10.
93. ANCI, 1RR 38, cercle de l'Indénié, rapport agricole (2e trimestre 1932), cité par V. Bonnecase, 2001 : 19.
94. V. Bonnecase, 2001 : 19.

encombrement par rapport à leur valeur, telles que l'or, les peaux et la poudre à fusil, alimentaient le commerce à longue distance et étaient à l'origine de l'accumulation de richesses.

La présence de ces immigrants qui, ainsi que l'a montré la récente [1963] étude de la SEDES[95], représente dans les villages 20 % de la population totale et dans les centres urbains comme Abengourou 70 %, n'est pas sans poser des problèmes sociaux […].

Les travailleurs agricoles, métayers – selon le contrat *abusâ* qui leur laisse un tiers de la récolte –, contractuels, et plus rarement, salariés, sont d'une extrême frugalité, et réduisent au maximum leurs dépenses, ce qui leur permet, soit de rapatrier leurs gains, soit de créer leurs propres plantations, accaparant alors des portions de forêt de plus en plus étendues.

Ils vivent en groupes compacts dans les campements de leurs employeurs, ou bien forment des quartiers distincts dans les gros villages. Ils se mêlent rarement aux Agni dont les séparent la langue, la religion et le mode de vie. Ils conservent leur organisation sociale et politique propre, et leurs contacts avec les Agni s'effectuent par l'intermédiaire de leurs chefs temporels et, s'ils sont musulmans, comme c'est le cas général, de leurs chefs spirituels. Ces dissemblances jointes au fait que la plupart d'entre eux ne sont là que pour un temps limité, font obstacle à toute assimilation.

[…]. Quant aux Agni, s'ils les traitent avec leur politesse coutumière, leur permettant de s'exprimer à loisir dans les jugements et marquant des égards à leurs chefs[96], ils laissent cependant transparaître à leur endroit le sentiment inné de leur supériorité, comme s'il s'agissait de dépendants. Et cependant, ils ne sont pas insensibles à la menace que représentent pour eux-mêmes et pour l'équilibre social l'accaparement des terres par les plus actifs et les plus habiles de ces nouveaux venus ».

C.-H. Perrot conclut en parlant de groupes qui « se comportent comme des corps étrangers dotés de cohésion et de compacité dans un organisme incapable de les absorber »[97]. Á la différence de l'analyse de Nguessan-Zoukou, la question de la différence de religion n'est cependant évoquée ici qu'en passant.

Pour la décennie suivante, dans une analyse du recensement de 1975, Y. Marguerat montre la présence de plus de 60 % d'étrangers, dans les campagnes, tout le long de la frontière ghanéenne (dans les régions de Bondoukou, Abengourou et Aboisso) : « Trois départements – Aboisso, Abengourou, Daloa […] comptent ainsi plus de 60 % d'"étrangers" (à la région ou au pays) dans leurs campagnes »[98].

Ces différentes études signalent une tendance lourde. Le Sud-Est n'est pas la seule région concernée. Elle est cependant l'une des plus exposées à ces mouvements de population. L'axe du Comoé, la route des caravanes, puis l'équipement routier colonial ont donc, pour satisfaire les besoins de l'économie coloniale, puis post-coloniale, facilité cette descente massive de ressortissants venus du Nord (Côte d'Ivoire et pays voisins) ou

95. « *Le Sud-Est frontalier,* enquête de la SEDES, Abidjan [1963] : sur une population totale de 51 000 habitants, l'Indénié compte 18 000 non-Agni » (note de l'auteure).

96. « L'intronisation d'un chef Agni se déroule en présence des chefs des différentes communautés d'immigrants » (note de l'auteure).

97. C.-H. Perrot, 1969 : 499-501.

98. Y. Marguerat, 1981-1982 : 306-307.

de Guinée. Il convient maintenant, à partir de nos sources, de préciser la place et le poids des musulmans dans ce mouvement au début du XXe siècle jusqu'à l'indépendance, l'appartenance à l'islam ne coïncidant pas toujours avec la position de migrant économique.

Commerce, Dioula et musulmans dans l'indénié

Le long de la route des caravanes, qui passait à Abengourou et à Zaranou, deux des capitales historiques du Ndenye, avant de rejoindre le Sanwi et la côte atlantique, la présence de Dioula musulmans est antérieure à l'occupation coloniale. À la différence du Baoulé, l'Indénié est, en effet, une région où les Dioula ont pu pénétrer avant l'arrivée des Français[99]. Il s'agissait cependant d'une population flottante réduite allant et venant pour les besoins de son commerce. Elle trouvait bon accueil auprès des pouvoirs locaux auxquels elle fournissait talismans et amulettes, fort recherchés dans les pays Akan de l'Est, où ces objets étaient considérés comme des auxiliaires indispensables de protection par les souverains.

Depuis longtemps, le Ndenye attirait, en effet, les migrants pour ses richesses en or. De nombreux puits dans les zones aurifères portaient témoignage de cette activité[100]. Comme pour les terres de culture, l'accès aux placers était ouvert aux étrangers, sous réserve de l'accord des chefs de villages. « L'or permettait d'acquérir les marchandises vendues par les Dyula et les Nzima qui passaient ou séjournaient dans le Ndenye, aussi bien que celles que les Ndenye allaient eux-mêmes acheter aux Anglais de Cape Coast »[101] – notamment les fusils et la poudre. La poudre d'or était devenue la seule monnaie dans le Ndenye au XIXe siècle. La possession d'or et son accumulation étaient des gages de puissance politique. « Plus un homme est riche [en or], plus il a d'autorité »[102]. D'après les rapports de l'époque, les étrangers étaient devenus nombreux à chercher l'or alluvionnaire ou éluvionnaire et à creuser des puits au début du XXe siècle[103].

À côté de l'orpaillage, le commerce restait aussi un facteur de migration régulière. Sur la présence dioula dans l'Indénié, Marcel Monnier, photographe, membre de la mission Binger de passage à Abengourou (1892), donne le témoignage suivant :

> « Abengourou est le village le plus habitable que nous ayons vu depuis notre entrée dans l'Indénié. Pour la première fois, nous y rencontrons un personnage dont les allures tranchent singulièrement avec celles de la population environnante. C'est le musulman, le Mandé Dioula de Bondoukou, qui parcourt les territoires fétichistes, non dans un but de propagande, mais pour trafiquer, colporter et vendre des amulettes, des cotonnades indigènes. Cependant, il prêche d'exemple, fait salâm le front incliné vers l'Orient, à

99. À la fin du XIXe siècle, « à Assinie et Krinjabo, on voyait arriver des caravanes de marchands mandé-dioula venus du nord ; ils pouvaient donc traverser le pays intermédiaire » (C. Forlacroix, 1969 : 92).
100. C.-H. Perrot, 1978 : 103. Les gisements y étaient plus pauvres que du côté de la Gold Coast, mais ils ont suscité en Europe, au début du XXe siècle, une petite fièvre de l'or, qui s'est traduite par la naissance de plusieurs sociétés, dont les espoirs furent rapidement déçus
101. *Op. cit.* : 121.
102. M. Delafosse, 1900 : 208.
103. *Op. cit.* : 119.

l'ébahissement des naturels et, parfois, laissera derrière lui des prosélytes. C'est par lui que l'islamisme gagne de proche en proche et atteindra bientôt les rivages du golfe de Guinée ».

Monnier parle le langage de l'époque sur la progression, attendue et crainte, de l'"islamisme". Il croit pouvoir discerner, à l'appui de son exposé, des influences architecturales arabes dans la maison de Kofi, le chef d'Abengourou, « simple bâtisse en torchis, couverte en chaume comme les maisons voisines », mais où l'on trouve « deux colonnes torses qui supportent l'avant-toit, la porte en plein cintre, une fenêtre à croisillons »[104]. On rapprochera plutôt ces signes extérieurs de richesse et de distinction sociale de l'architecture Achanti voisine. C.-H. Perrot parle, à ce propos, d'un modèle palatial Akan[105] attesté par les voyageurs et géographes du XIXe siècle, notamment Bowdich. Elle note qu'à Kumasi, la capitale Achanti, « les visiteurs européens sont unanimes à exprimer leur admiration devant l'aménagement de ces amples espaces intérieurs entourés de galeries à colonnes…»[106]. M.-J. Bonnat, le commerçant français retenu en résidence surveillée à Kumasi (1869-1874), fait, dans son Journal, de multiples remarques sur cette architecture palatiale[107]. Il signale les colonnes[108], dont une qui supporte une corniche[109]. Il parle aussi des fenêtres[110].

Monnier, conformément à l'esprit du temps, qui fait remonter le moindre trait de « civilisation » trouvé en Afrique à des influences extérieures issues, notamment, du Proche Orient, va chercher bien loin des modèles qui étaient beaucoup plus proches et qui ressortissaient de l'aire culturelle Akan, tout particulièrement ceux du suzerain Achanti[111]. Ces indices d'influences islamiques sont donc discutables.

L'occupation française entraîne des enquêtes progressivement plus précises sur les musulmans présents dans la région. En 1897, répondant au ministre qui lui demandait où l'on pouvait trouver, dans le sud de la Côte d'Ivoire, des personnalités musulmanes susceptibles d'être désignées comme destinataires du bulletin en langue arabe édité par le Comité de l'Afrique française, le gouverneur de Côte d'Ivoire répondait : « Des renseignements qui me sont fournis par les administrateurs de Lahou, d'Assinie, du Baoulé et

104. M. Monnier, 1894 : 139. La rencontre avec le chef d'Abengourou a eu lieu le 23 mars 1892.
105. C.-H. Perrot, 1999 : 149.
106. *Op. cit.*, 1999 : 148.
107. Voir C.-H. Perrot et A. Van Dantzig, 1994 : 300-302.
108. *Op. cit.*, 1994 : 302, 316, 547.
109. *Op. cit.* : 316.
110. *Op. cit.* : 98, 136.
111. Dans une étude sur l'architecture Achanti, Labelle Prussin montre l'influence de modèles culturels issus des pays de savane voisins, véhiculés, notamment au XVIIIe siècle, par les commerçants musulmans, les nombreux et influents personnages islamiques, fournisseurs de talismans et d'amulettes, secrétaires, médecins et comptables, tous étroitement associés au pouvoir Achanti, ainsi que par la main d'œuvre, libre ou servile, venue du Nord, engagée dans la construction des palais et monuments. Ainsi se sont diffusés, dans l'architecture comme dans l'habillement et d'autres productions, des motifs et des décors venus du Nord et des arabesques influencées par l'écriture arabe. Les exemples cités restent cependant limités. On ne saurait donc faire de ces transferts culturels des facteurs décisifs et exclusifs dans la création artistique et architecturale Achanti, et encore moins parler d'une véritable influence « islamique ». Voir L. Prussin, 1980.

de l'Indénié, il résulte que, dans ce dernier cercle seul, il se trouve des musulmans pouvant recevoir utilement le Bulletin dont il s'agit ». Le Gouverneur désigne en conséquence « Slimany, chef des dioulas d'Adienkrou[112], Samory, chef des dioulas de Zaranou »[113]. Les noms de ces deux chefs de villages Dioula, sur lesquels nous n'avons pas d'autres informations, ont donc été transmis, sans que l'on en sache davantage sur leur niveau de culture arabo-islamique. L'avantage ainsi conféré à l'Indénié par rapport aux autres cercles du sud a aussi de quoi surprendre. Comme nous le verrons plus loin, l'Indénié est, au contraire, loin de se distinguer par une présence musulmane significative.

On trouve ensuite, dans une monographie de Chéruy, administrateur de l'Indénié, qui date de 1911-1912, quelques commentaires sur les marabouts itinérants :

> « Les marabouts dyoula du Nord, venus dans le pays pour commercer, ont vite compris la somme des bénéfices que représente la crédulité des Agnis et l'ont mise à profit par le moyen des paroles divines du Koran tout en conservant l'usage des sacrifices chers à nos fétichistes. Aux danses, aux contorsions des féticheurs, ils opposent la dignité du musulman. Consulté, le marabout prend son Koran, lit avec gravité quelques quelques versets d'une sourate et explique ensuite sa signification aux assistants. Cette signification est généralement la suivante : "Allah, le Maître tout puissant, dit dans Son Livre que, pour obtenir ce que vous demandez, il faut d'abord me faire un cadeau. Afin que ma prière soit entendue, il faut égorger un mouton, dont vous répandrez le sang pour remercier Dieu, le Clément, le Miséricordieux !". Notre marabout confectionne ensuite une amulette (en inscrivant quelques phrases du Koran sur un morceau de papier) et la remet, contre versement d'une somme allant de 50 à 300 francs, au solliciteur qui doit la porter sur lui pour que la protection divine soit efficace.
> Boa Kouassi II, roi de l'Indénié, porte en diadème six amulettes en forme de triangle placées dans des étuis d'or et d'argent alternés, que son oncle maternel Amoakon paya 500 francs à un marabout (ce furent les papiers eux-mêmes qui furent payés 500 francs, non les étuis d'or et d'argent que fit confectionner Amoakon lui-même)[114]. Boa Kouassi a la plus grande foi en ces amulettes quoiqu'il ne soit pas musulman. Avec leurs croyances animistes, fétichistes et

112. La carte de Bourdariat (1902) mentionne un village d''Adrienkrou", au nord d'Abengourou, sur la route de Bondoukou.

113. ANOM, Fonds ministériel, Côte d'Ivoire, carton I, Correspondance générale, dossier 15, gouverneur de Côte d'Ivoire au ministre des Colonies, 17 juillet 1897.

114. Tout ce qui, dans la monographie de Chéruy, concerne le diadème de Boa Kouassi, allégé des considérations sur le mode de fabrication et le prix, est repris à l'identique par Marty (1922 : 52), qui ne cite pas sa source, ni ne désigne Chéruy dans ses remerciements en bibliographie finale. On peut rapprocher ces observations de celles de C.-H. Perrot : « Dès le XVIIIe siècle, les rois anyi, comme tous les rois akan, ont fait appel à la magie de marabouts venus du Sahel, tout en restant fidèles à la religion ancestrale » (C.-H. Perrot, 2005 : 5). L'article, illustré de photos de Marc Garanger, montre la couronne du roi du Ndenye Bonzou II, « parsemée de sachets de cuir recouverts d'une feuille d'or et contenant des versets du Coran (palais d'Abengourou) » (*ibid*. fig. 3). Article en ligne http://crcv.revues.org/359, consulté le 3 avril 2012. Cette photographie est reproduite ci-dessous.

> polythéistes, les Agnis considèrent le marabout musulman, l'homme qui connaît les paroles sacrées du Koran comme un puissant possesseur de secrets magiques »[115].

On retrouve dans ce passage la terminologie coloniale habituelle (« crédulité », « contorsions »). Pour le reste, la description recoupe d'autres du même genre que nous avons déjà analysées, par exemple en pays Gouro. Nous avons parlé, à ce propos, de « restricted islam », c'est-à-dire d'un islam réduit à certaines pratiques « utilitaires », notamment, et surtout, les protections de type magique. C'est, de la part des populations locales, on l'a dit, un phénomène d'appropriation d'"objets", et non d'islamisation ou de conversion.

En dehors des « marabouts itinérants » signalés par Chéruy, et dont les noms n'ont pas été mentionnés, la présence musulmane dans le cercle est assurément faible. En 1913, il n'existe pas, selon l'administrateur de l'Indénié, de personnalités musulmanes dignes d'intérêt. Commentant la circulaire du Gouverneur général sur la surveillance de l'islam[116], il écrit au Gouverneur : « J'ai fait procéder à des recherches en vue de découvrir les personnalités musulmanes susceptibles de propager dans l'Indénié le culte de l'islamisme et capables d'exercer une influence sur les indigènes du pays. Ces recherches m'ont amené à constater qu'il n'existait aucun marabout fixé dans la région. […] L'élément musulman n'est représenté que par les colporteurs dioulas qui circulent sur les territoires, mais ne s'y fixent pas ». Il conclut en assurant le Gouverneur de sa vigilance en la matière[117]. Les « états néant » des Statistiques des écoles coraniques entre 1911 et 1918[118] témoignent, d'une autre manière, de cette faiblesse de l'islam local.

Marty fait le même diagnostic. « L'islam dans l'Indénié, écrit-il, n'a aucune influence : on peut même dire qu'il n'est pas connu »[119], et il conclut : « On voit en résumé que la question islamique ne se pose pas chez les populations animistes de l'Indénié »[120]. Marty consacre d'ailleurs deux pages à la faiblesse économique et politique des chefs de l'Indénié, ce qui n'est guère dans ses habitudes. C'est même le seul cas où, à défaut d'une présence musulmane, il se préoccupe de décrire la situation d'un pouvoir local entièrement animiste.

115. Monographie inédite de l'administrateur Chéruy, citée par L. Tauxier, qui la date de 1911 (1932 : 125). Cette monographie de Chéruy est signalée dans les Archives nationales de Côte d'Ivoire, à Abidjan, d'abord dans un dossier de « Monographies », au titre d'Abengourou (C. Forlacroix, 1969 : 135), puis sous une cote ANCI, 3 Mi 1 (D.H. Groff, 1989 : 14). Elle est aussi signalée aux Archives [de la Préfecture] d'Abengourou (C.-H. Perrot, 1982a : 327). Les premières références la datent de 1911, la dernière de 1912 (probablement une copie). Cette monographie est l'un des textes fondateurs de l'historiographie coloniale des Agni de l'Indénié.

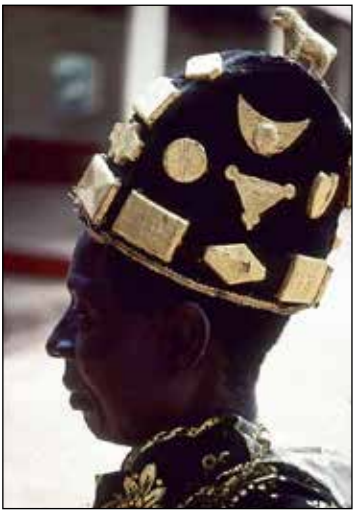
116. Gouverneur général de l'AOF, circulaire n° 6 c, 15 janvier 1913.

117. ANCI, XIII-45-2/30, Administrateur du cercle de l'Indénié au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 25 avril 1913.

118. ANCI, XIII-45-2/30.

119. P. Marty, 1922 : 52.

120. Op. cit : 55.



Couronne de Bonzou II, « roi des Anyi-Ndényé » (1950-1994).
Les sachets de cuir contiennent des versets du Coran.
Source : C.-H. Perrot, 2005 : 5. Photographie de Marc Garanger.

Les membres musulmans des tribunaux

Entre 1911 et 1924, le *Journal officiel* de la colonie[121] donne les noms[122] des membres « de statut musulman » des tribunaux du cercle de l'Indénié.

En 1911, Samba Coulibaly cumule les fonctions d'assesseur titulaire au Tribunal de cercle et d'assesseur titulaire au Tribunal de province de Zaranou. C'est un cumul assez rare, plutôt signe d'un manque de personnes ressources en même temps que d'une certaine notoriété locale de ce personnage aux yeux de l'Administration.

La même année, Yoro est assesseur suppléant au Tribunal de province d'Assikasso.

Le 16 août 1911, « le sieur Baoulé, de statut musulman[123], est nommé assesseur suppléant près le Tribunal de province de Zaranou ».

En 1914, « sont nommés membres du Tribunal de cercle de l'Indénié en qualité de notables suppléants Gombo et Aldiouma, de statut musulman, en remplacement de Ali Ndiaye et de Samba Coulibaly ayant tous deux quitté le cercle ».

En 1915, deux « notables suppléants » sont nommés « membres du Tribunal de subdivision de Zaranou » : Mustapha Seck, en remplacement de Sekou, et Sirima Koné, en remplacement de Bléané Camara.

La même année, le siège des Tribunaux de cercle et de subdivision est transféré de Zaranou à Abengourou, qui est devenu le chef-lieu du cercle. À cette occasion, la composition des tribunaux est notifiée comme suit : « Aldiouma, boucher » et « Mustapha Seck, commerçant » – cités plus haut – sont confirmés en qualité d'assesseurs suppléants

121. Nous n'avons pas relevé la pagination.
122. Ici comme ailleurs, nous reprenons ces noms dans leur orthographe coloniale.
123. Ce nom surprend pour un musulman.

au Tribunal de cercle. En ce qui concerne le Tribunal de subdivision, deux assesseurs suppléants musulmans sont nommés : Fa Mala, habitant Abengourou, et Fa Orama.

En janvier 1917, Arama Kouma est nommé assesseur suppléant au Tribunal de cercle en remplacement de Mustapha Seck qui a quitté le cercle.

Ce n'est, ensuite, qu'en 1924 que nous retrouvons, dans le *JOCI,* des mentions concernant les tribunaux de l'Indénié. Au Tribunal du 1er degré (subdivision) d'Abengourou, figurent comme assesseurs adjoints musulmans Baoulé et Amadou Bamba, désignés comme « notables d'Abengourou (dioula) ». On ne sait si le premier est le même ou un homonyme de celui de 1911 à Zaranou. Au Tribunal du 2e degré (Tribunal de cercle), figurent 3 assesseurs adjoints musulmans sur 7 : Konan, Ouamara[124] et Moussa Dirra, tous les trois désignés comme « notables d'Abengourou (dioula) ».

On remarquera qu'à l'exception de l'année 1911, en la personne de Samba Coulibaly qui a quitté le cercle avant 1914, il n'existe aucun titulaire dans ces listes, signe d'un poids limité des musulmans du cercle. On trouve aussi, entre 1911 et 1916, plusieurs noms sénégalais : Ali Ndiaye, Mustapha Seck, et peut-être Samba Coulibaly. Nous avons appris au passage que Aldiouma (1914-1915) était boucher, un des métiers caractéristiques des Dioula, et que Mustapha Seck, nommé en 1915, qui avait quitté le cercle en 1916, était commerçant. Le transfert des juridictions de Zaranou à Abengourou en 1915, qui a suivi celle du siège du cercle, fait désormais de cette dernière ville le principal foyer dioula. Ainsi, en 1924, on compte 3 assesseurs adjoints musulmans sur 7, un petit indice de cette progression.

Les livres et textes en langue arabe

Deux cas concernant l'Indénié sont mentionnés et donnent lieu à des échanges de correspondance. D'autres signalements, très brefs, suivront.

Comme nous l'avons déjà indiqué, les livres en langue arabe sont souvent envoyés par le service des Douanes de la colonie au Service des Affaires musulmanes à Dakar, dont les réponses éclairent parfois le contenu. Les noms des destinataires sont également signalés dans ces échanges administratifs. Il en est de même pour les textes manuscrits en arabe saisis par l'Administration, aux fins de s'assurer qu'ils ne contiennent pas de propos subversifs.

Au mois d'avril 1925, Bingerville soumet un document à Dakar, décrit comme « une lettre de propagande écrite en caractères arabes destinée au Sénégalais Mandoye N'Doye, boutiquier de la CFAO à Abengourou et qui, il y a quelques mois, aurait fait le pèlerinage de La Mecque »[125]. Dakar répond, en août, qu'il s'agit d'« une admonestation morale sans aucun caractère politique, intitulée "Songe d'Ahmed Chérif" et qui circule dans tous les milieux musulmans avec des variantes nombreuses dues à la fantaisie des copistes. C'est un morceau religieux très connu des fidèles »[126]. On retrouve ici ce que l'on appelle, de façon générique, une « Lettre de La Mecque », c'est-à-dire une circulaire

124. Il est possible que les noms de Fa Orama, Arama Kouma et Ouamara, tous assesseurs suppléants à Abengourou (Tribunal de cercle ou de subdivision), respectivement en 1915, 1917 et 1924, désignent tous les trois, ou deux d'entre eux, la même personne.

125. ANS 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 22 juillet 1925.

126. ANS 19 G 25, Gouverneur général au Gouverneur de Côte d'Ivoire, 12 août 1925.

édifiante, anonyme, qui s'appuie sur des faits souvent imaginaires pour rappeler leurs devoirs aux croyants. Nous en avons fait l'analyse dans le chapitre consacré à la diffusion des écrits en langue arabe, à partir d'autres exemples à Touba, en 1913 et 1917, et à Daloa en 1925[127].

Le bilan est donc très limité. Le seul nom mentionné est celui d'un boutiquier sénégalais influent d'Abengourou, El-Hadj Mandoye N'Doye, déjà signalé à Dimbokro en 1915, et que nous retrouverons plus tard à Aboisso. Il fait l'objet d'une notice particulière ci-dessous.

Pour les années 1928 et 1929, il est question de livres, donc d'imprimés, en arabe. Le contrôle douanier nous donne plusieurs noms de destinataires de ces livres dans le cercle de l'Indénié :

12 avril 1928 : 1 paquet adressé à Mandoye, à Abengourou – le même que le destinataire de la Lettre de La Mecque en 1925. Ce paquet provient de la librairie Micheleau à Casablanca.

23 août 1929 : 1 paquet adressé à Famaré Koné, à Agnibilékrou.

23 août 1929 : 1 paquet adressé à Mamadou Keita, également à Agnibilékrou[128].

Le 20 juillet 1929, Bingerville a communiqué à Dakar « deux livres en langue arabe adressés au nommé Samba Amadou, agent de commerce à Abengourou »[129] – un autre Sénégalais probablement (Samba est un nom haal pulaar/toucouleur).

Nous ne savons pas ce que fut la réponse du Service des Affaires musulmanes. Ces paquets contenaient, sans doute, comme ailleurs et au moins en partie, des Corans. Ces commandes de livres en arabe représentent, en tous cas, un bon indicateur de l'activité d'une communauté musulmane, surtout à Abengourou, ainsi qu'à Agnibilékrou, à la fin des années 1920. S'agissant des destinataires, ce sont, d'après les noms cités, des Dioula (Famara Koné, Mamadou Keïta) et des Sénégalais (Mandoye N'Doye et Samba Amadou, tous les deux agents de commerce). Nous verrons plus loin que l'un ou l'autre a pu jouer un rôle dans la conversion à l'islam du roi d'Agnibilékrou, ou, à défaut, un Sénégalais d'Abengourou ayant le même profil.

Un rapport trimestriel de 1931 signale des activités d'enseignement islamique à Abengourou : « Pas d'école coranique. Deux musulmans originaires, l'un de Bobo Dioulasso, l'autre de Bakel, ont, à eux deux, 5 talibés, jeunes enfants auxquels ils apprennent à lire et écrire l'arabe. Cet enseignement est des plus rudimentaire : les élèves, à part le fils d'un des marabouts, sont originaires du N'Zi-Comoé »[130]. On note la contradiction entre la première affirmation sur l'absence d'école coranique et le signalement de ces deux petits lieux d'enseignement.

127. Des « Lettres de La Mecque » ont été interceptées, en 1913 et 1917, dans le cercle de Touba (voir au chapitre 8 ci-dessus, d'après ANS, 5 G 63, échange de courriers entre Bingerville et Dakar, 1913-1914 et 1917), et, en 1926, à Daloa (voir au chapitre 16, d'après ANCI, X-31-32, rapport trimestriel, 4e trimestre 1926).

128. ANCI, XIII-45 –2/30.

129. ANS, 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 20 juillet 1929.

130. ANCI, X-9-187, cercle de l'Indénié, Rapport trimestriel, 3e trimestre 1931.

En 1932, le Gouverneur de la Côte d'Ivoire informe son collègue britannique de Gold Coast qu'il refoule dans son territoire deux marabouts mendiants : « … Je prescris à l'administrateur d'Abengourou de faire reconduire à la frontière de votre colonie les nommés Mama Mafoni et Moussa Yerva, originaires de Bornou (Nigeria), venant de Koumassie. Ces "marabouts" se trouvent actuellement sans ressources et se livrent à la mendicité »[131].

Trois personnalités musulmanes d'Abengourou : El-Hadj Mandoye N'Doye, Amady Racine Sow, El-Hadj Dramane Konaté

Il s'agit de deux grands commerçants sénégalais et d'un « Soudanais », chef du village Dioula. L'histoire de leurs carrières nous renseigne moins sur la dimension islamique de leur personnalité que sur leur réussite sociale et économique. Mais leur présence donne aussi du poids à la présence musulmane dans la ville. C'est à ce titre que nous serons attentifs à leur parcours professionnel.

El-Hadj Mandoye N'Doye

Ce nom nous est connu. Nous avons déjà relevé sa présence à Dimbokro (voir le chapitre 19). Il figure aussi parmi les destinataires de livres arabes que nous avons recensés dans les années 1920 à Abengourou (voir au chapitre 16).

Nous n'avons pas de fiche de renseignements établie à son nom, mais Gnato Zié et Vrih Gbazah ont eu un entretien avec l'un de ses fils, Lamine N'Doye, en 1987[132], ce qui leur permet d'éclairer la carrière, notamment commerciale, de celui qui fut un acteur majeur dans le Centre-Est et le Sud-Est de la colonie. Nous reprenons ici longuement ce témoignage dans la mesure où il porte sur un immigrant sénégalais, devenu une personnalité régionale de premier plan. Cet exemple a, en effet, valeur plus générale pour illustrer l'esprit d'entreprise des Sénégalais implantés en Côte d'Ivoire et les méthodes utilisés par eux pour construire une puissance économique. D'autre part, grâce aux sources administratives disponibles, nous allons doubler cette biographie professionnelle significative, d'une reconstitution de ce que nous pourrions appeler son « profil islamique », qui, lui, est plutôt absent du témoignage du fils.

Selon Lamine N'Doye, son père était ressortissant des Quatres communes, donc citoyen français, avant de venir en Côte d'Ivoire[133]. Il « était venu en Côte d'Ivoire en 1890 pour des raisons professionnelles. Gérant de magasin FAO à Dakar, il a été muté à Aboisso en 1890, ensuite il a servi à ce titre dans plusieurs autres villes (M'Batto, Agboville, entre autres) avant d'être chargé de l'installation des magasins FAO de l'Est (Abengourou, Bocanda, Koun Pao). Il s'est enfin établi à Abengourou vers 1930 comme gérant de magasin au titre de la CFAO avant de lancer ses affaires personnelles de transport »[134].

131. ANCI, X-27-10. Minute de la lettre du Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur de Gold Coast, 1932, sans autre précision.
132. Entretien avec Lamine N'Doye, fils de Mandoye N'Doye, Abengourou, 24 juillet 1987, dans Gnato Zié et Vrih Gbazah, 1992 : 248 pass.
133. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 257, n. 45.
134. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 240.

Cette chronologie n'est pas absolument certaine. Comme nous aurons l'occasion d'y revenir au chapitre 23, H. Berron indique que la CFAO avait obtenu une concession en Côte d'Ivoire en 1904 et que Louis Barthe, nommé à sa tête, avait amené avec lui, depuis Dakar, pour installer le nouvel établissement, « de jeunes employés métropolitains et auxiliaires sénégalais », parmi lesquels « Mendoye »[135].

La date de son installation à Abengourou doit, elle, être remontée avant 1930. Selon une source administrative, datée de 1925, il était déjà « boutiquier CFAO à Abengourou »[136]. La date du pèlerinage à La Mecque d'El Hadj Mandoye N'Doye, mentionnée par ailleurs, peut aussi donner lieu à hésitation. Selon la même source administrative, il aurait effectué le pèlerinage quelques mois avant avril 1925, alors que, selon Massogui Diagne[137], l'imam d'Aboisso, que nous avons rencontré en 1969, il aurait été Hadji dès 1906.

Même si ces différents repères chronologiques sont flottants, le rôle d'entrepreneur joué par El-Hadj Mandoye N'Doye, d'abord au service de la CFAO, puis pour son propre compte, est incontesté : « Aladji Mandoye N'Doye – écrivent Zié et Gbazah – fut de ces intermédiaires qui bénéficièrent de la confiance de la CFAO. En effet, Mandoye, après avoir été agent de la CFAO de 1890 [1904 ?] à 1933, fut un intermédiaire de la succursale de cette maison à Abengourou. […] Dès sa retraite en 1933, et avec son expérience et ses économies il se lança dans l'achat du café et de cacao. Ayant passé plusieurs années dans la région, il connaissait parfaitement la mentalité et beaucoup d'éléments de la population. Il n'eut donc pas assez de problèmes pour que les planteurs autochtones lui vendent leurs productions. Ainsi, dès les premières années qui suivirent sa retraite, il ne manqua pas de vendre des quantités importantes de café et de cacao à ses anciens employeurs. Ceux-ci finirent par lui renouveler leur confiance en lui avançant un certain montant correspondant à une quantité de produits de café et de cacao »[138].

[…] « Parallèlement à cette activité d'acheteur de produits (cette activité était limitée dans le temps : cinq à six mois dans l'année), Mandoye N'Doye avait créé une boutique où il vendait des produits manufacturés qu'il achetait en gros soit chez son ancien employeur, soit chez les autres maisons (CICA-SCOA). Outre ces deux activités, le vieux N'Doye menait, avec la collaboration de ses fils, des activités de transport de passagers entre Abengourou-Agnibilekrou et Bondoukou. Cette troisième activité, initiée depuis 1930[139], était très intense pendant les périodes creuses qui séparent généralement deux traites. Parfois les maisons de commerce, et particulièrement la CFAO, louaient ses services pour leurs ravitaillements en produits manufacturés à partir d'Abidjan, ou parfois pour le transport des produits de rente vers le port d'Abidjan. Il était rémunéré au kilométrage et au tonnage. Il profita aussi de ce transport des passagers vers Bondoukou pour mettre sur pied un système d'achat et de vente de produits agricoles vivriers.

135. H. Berron, 1980 : 134. Une de ses sources est F. J. Amon d'Aby, 1951 : 133.
136. « …Sénégalais Mandoye N'Doye, boutiquier de la CFAO à Abengourou et qui, il y a quelques mois, aurait fait le pèlerinage de La Mecque » (ANS 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 22 juillet 1925).
137. Entretien avec Massogui Diagne, Aboisso, 25 mai 1969.
138. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 248.
139. En 1930, il « acheta trois camions à gazogène dont il confia la gestion à ses six fils » (*ibid.*)

Bondoukou étant une grande région productrice d'ignames, Mandoye faisait partir à Bondoukou des sacs de sel de six à dix kilogrammes qu'il échangeait contre de l'igname dans une proportion d'un sac de sel de six kilogrammes pour dix ignames. La quantité d'ignames recueillie par ce système était revendue en gros sur le marché d'Abengourou[140]. Ainsi profite-t-il du transport des passagers pour vendre des produits vivriers. De simple agent de la CFAO qu'il était en arrivant à Aboisso vers la fin du XIXe siècle, Aladji Mandoye N'Doye est devenu d'abord traitant plus ou moins attaché à cette même maison de commerce[141] […].

Comme la plupart des entreprises familiales, celle de Aladji Mandoye N'Doye s'est constituée par auto-financement, même si, dans la pratique, cet employé de la CFAO a bénéficié d'une avance d'argent à court terme de la part de la CFAO pour l'achat de ses produits. Malgré cet apport de son employeur, l'entreprise familiale de Aladji Mandoye N'Doye, à l'instar de toutes les entreprises indépendantes, avait une autonomie certaine vis-à-vis des maisons européennes »[142], et elle ne cessa de prospérer jusqu'à sa mort en 1943.

Il avait cependant connu un échec. Comme d'autres, il avait tenté d'être un commerçant-planteur, et de combiner ainsi deux grandes sources de profits dans l'économie de l'époque : « Mandoye N'Doye…s'essaya également à la plantation sans succès à cause de la malchance puisque "sa plantation prit feu", ce qui l'amena à y renoncer »[143].

Comme souvent, dans ce type d'enquêtes, et sans remettre en question la qualité et l'intérêt de cette reconstitution biographique, la sociologie religieuse n'y a guère de place. Ce que nous avons appelé le « profil islamique » du personnage n'a donc pas été exploré. Ce n'était pas l'objet. Nous pouvons cependant penser que le pèlerinage d'Aladji Mandoye N'Doye constituait l'un des signes de son statut social de grand commerçant musulman, et que la réception de livres en arabe était aussi une preuve de son investissement dans la culture arabo-islamique – que ces livres aient été destinés à son seul usage (lisait-il l'arabe ?), ou aussi à celui de lettrés de la région. Fort, en outre, de la prospérité de ses affaires, un tel personnage a assurément exercé différentes formes de patronage sur les communautés musulmanes locales. Zié et Gbazah insistent plus particulièrement sur l'importance de ses charges familiales et sociales. Mandoye N'Doye entretenait ainsi les membres de sa nombreuse famille qui, eux-mêmes, travaillaient pour son compte : « c'est environ de trente à quarante personnes que Aladji Mandoye N'Doye doit s'occuper directement », sans parler des banquets, « mariages fastueux », « funérailles grandioses ou baptêmes pompeux », voyages des parents venus du Sénégal, et hospitalité due à tous les Sénégalais de passage[144]. Le prestige social était à ce prix, et

140. Les auteurs détaillent un peu plus loin ce système d'après ce qui leur a été dit par Lamine N'Doye : Aladji Mandoye N'Doye « achetait le sel au magasin CFAO d'Abengourou, il allait le troquer dans les petites villes de l'est (Agnibilékrou, Koun-Fao, Tanda, Bocanda) contre de l'igname qu'il revendait à son retour sur les marchés d'Abengourou » (*Op. cit.* : 254).

141. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 249.

142. Il était devenu un acheteur de produits à son propre compte (*ibid.*).

143. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 256. Information donnée aux auteurs par Lamine N'Doye.

144. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 264-265. « À Abengourou, Aladji Mandoye N'Doye et Racine Sow, qui sont les doyens de la communauté sénégalaise, hébergent gratuitement, à ce titre, bon nombre de leurs compatriotes qui restent chez eux, de longs mois durant, entièrement à leur charge » (*Op. cit.* : 265).

le mécénat religieux, en faisait, lui aussi, nécessairement partie, même s'il reste dans l'ombre[145].

Une trace de ce rôle est cependant évoquée par Massogui Diagne, l'imam d'Aboisso, que nous avions consulté en 1969[146]. Ce dernier, en arrivant à Aboisso (en 1906, selon son témoignage, ou en 1909, selon sa fiche de renseignements[147]), trouva « un enclos en palissade réservé à la prière. Il avait été édifié par El-Hadj Mandoye, un agent de la CFAO, qui faisait le commerce dans toute la Basse Côte. Mandoye était déjà Hadj en 1906 »[148]. Est-ce que ce souvenir est sûr ? Nous avons déjà noté que cette chronologie haute peut être mise en doute à propos de la date du pèlerinage. Quoi qu'il en soit, El-Hadj Mandoye fut sans doute, effectivement, un pionnier et un fondateur de la communauté musulmane locale.

Contrairement à d'autres grandes familles dont le patrimoine s'est disloqué au moment de la succession, « tous les frères se sont mis d'accord pour confier la gestion de l'entreprise au cadet de la famille Ousseny N'Doye, en 1943, parce qu'il était le seul instruit »[149].

Telle est cette histoire de la constitution d'un grand patrimoine par un agent sénégalais de la CFAO dans le Centre-Est ivoirien, et d'une famille qui y a fait souche. Bien qu'elle soit distincte de sa carrière professionnelle, son appartenance à l'islam constitue également l'un des éléments de son équation personnelle.

Racine Amady Sow

L'autre personnalité sénégalaise en vue d'Abengourou se nommait Ali Amadi (ou Amady) Racine Sow (ou Racine Amady Sow). Il deviendra le beau-père d'Houphouët-Boigny, et nous en reparlerons à ce titre ci-dessous, dans ce même chapitre. Racine Sow était arrivé à Abengourou sans doute au début du XXe siècle. Zié et Gbazah, qui lui consacrent quelques lignes, notent qu'il fut d'abord gérant d'un magasin de la CFCI [Compagnie française de Côte d'Ivoire], et que, ensuite, « il a créé de petits magasins à Dioukro [Dioulakro] et Agnikro, deux quartiers de la ville [Abengourou]». Il avait « de gros intérêts au Sénégal où il possède des immeubles ». Il était devenu « un très gros commerçant en 1936 », engagé dans l'import-export. « La valeur de ses marchandises alors en magasin est de 250 000 francs pendant la période 1920-1945 » [150].

Mais Racine Amady Sow fait, lui aussi, partie de ces grands commerçants sénégalais dont le rôle religieux est à analyser en parallèle avec leur rôle économique et commercial. Racine Amady Sow est, en effet, un destinataire remarqué d'ouvrages en langue arabe. C'est, avec N'Dongo Diagne, un des gros importateurs de livres arabes dans le

145. Il est seulement question des griots, présents dans les fêtes, « rivalisant dans les hymnes dithyrambiques à la famille », qui « sont grassement récompensés » (*Op. cit.* : 264). Ces griots célèbrent sans doute plus le personnage social que le musulman.

146. Sur le témoignage de Massogui Diagne et sa biographie, voir ci-après, au chapitre 23.

147. ANS, 5 G 59, cercle : Assinie, Canton : Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Diagne Massogui.

148. Entretien, Aboisso, 25 mai 1969.

149. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 266.

150. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 253, qui tirent leur information de la « Liste des commerçants et sociétés commerciales de la Côte d'Ivoire » (ANS, 6 Q 164 (77).

Sud-Est dans les années 1920, comme nous l'avons observé au chapitre 16. Sorte de grossiste, il avait reçu, en janvier 1924, 55 livres, à Aboisso[151], où il avait probablement une boutique, puis, en 1928, 9 paquets, à Abengourou[152].

D'après l'analyse des contenus effectuée sur le second envoi par le service des Affaires musulmanes, à Dakar, présentée dans le chapitre 16, il apparaît que Racine Amady Sow était un importateur d'ouvrages en langue arabe couvrant l'ensemble du champ des connaissances arabo-islamiques. Nous avons noté aussi que Le *Dalā'il al-Khayrāt* était en très bonne place parmi les ouvrages qu'il avait reçus.

Racine Amady Sow est donc l'un de ces notables musulmans qui mettent leurs moyens, au service de leur communauté. L'importation et la diffusion d'ouvrages arabo-islamiques représentait l'une de ces fonctions. Nous évoquerons la suite de sa carrière plus loin. Il devint, en effet, le père du roi du Ndenye Amoakon Dihye II (ou « III ») et le beau-père de Félix Houphouët-Boigny.

El-Hadj Dramane Konaté

La troisième personnalité musulmane d'Abengourou que nous allons retenir pour cette période est celle d'El-Hadj Dramane Konaté, qui fut chef du Dioulakro. Nous disposons sur lui d'une longue notice nécrologique, publiée dans le quotidien national *Fraternité Matin* à l'occasion de son décès en février 1969 :

> « Dramane Konaté est né en 1885 à Bamako, au Mali, où déjà soufflait depuis des siècles le vent de l'islam. À l'âge de 38 ans [soit vers 1923], il vint dans l'Indénié, au milieu d'animistes, peut-être pour faire fortune, peut-être aussi pour convertir des âmes en accomplissement d'une mission d'Allah.
> Vite il se distingue de ses compagnons établis ici avant lui par son intelligence, son éloquence, son courage, sa ferveur. En 1934, par décision administrative, il fut nommé chef du deuxième quartier d'Abengourou, dit "Dioulakro", où vivaient des centaines d'originaires de Côte d'Ivoire et des milliers de ressortissants d'autres pays voisins. Il assumait sa tâche de chef avec dynamisme, honnêteté malgré les calomnies dont il fut victime, inspirées par la jalousie.
> Il fut un moment, en effet, où le quartier Dioulakro, sous l'autorité de Dramane Konaté, était mieux dirigé, plus discipliné et plus organisé. Il fut un moment où, en effet, les commandants de cercle successifs plaçaient toute leur confiance en El-Hadj[153] Dramane Konaté qui savait servir l'administration avec promptitude, avec dévouement »[154].

El-Hadj Dramane Konaté, comme nombre d'autres commerçants dioula, fut aussi un militant de l'indépendance. Le journal signale qu'il rejoignit la lutte du PDCI-RDA.

151. ANS, 19 G 20, Contrôle des livres par le service des Douanes, Gouverneur de Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Bingerville, 2 février 1924. Désigné comme « Ahmady Racine Sow ».
152. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes au Gouverneur de Côte d'Ivoire, Grand-Bassam, 18 avril 1928. Désigné comme Amady Racine.
153. Il est précisé par ailleurs qu'il avait accompli le pèlerinage en 1946.
154. *Fraternité-Matin* (alors quotidien national unique et organe du PDCI-RDA), 5 mars 1969.

On remarque, de façon allusive, l'existence de conflits internes au Dioulakro, sans autre précision.

On ajoutera donc cette figure de « grand Dioula » (dont les activités professionnelles ne sont d'ailleurs pas détaillées) à celles des Sénégalais Mandoye N'Doye et Racine Amady Sow. Sa biographie complète reste à faire. Tous les trois ont été des figures de proue de la communauté musulmane d'Abengourou, dans les années 1920 et 1930 et, pour le dernier, jusqu'après la Seconde Guerre mondiale.

L'absence de toute fiche de renseignements dans les années 1920 et le silence inhabituel de Marty[155] font de l'Indénié une terre où l'Administration ne signale aucun musulman représentatif. C'est le seul cas de ce genre dans toute la colonie. Seule la lettre hâtive et visiblement mal informée du Gouverneur au ministre en 1897 que nous avons citée plus haut, et selon laquelle, de tout le sud de la colonie, le cercle de l'Indénié était le seul où il y avait des personnalités musulmanes susceptibles d'être destinataires du bulletin en langue arabe du Comité de l'Afrique française, pouvait faire un moment illusion[156]. La présence d'une ligne commerciale active entretenait cependant une présence musulmane discrète, mais réelle, dont les trois noms retenus ci-dessus ont valeur emblématique.

Les sources et les informations que nous avons recueillies permettent donc une évaluation plus équilibrée de la place des musulmans dans cette partie du Sud-Est ivoirien, notamment à Abengourou, devenu chef-lieu du cercle, qui est à la fois une ville Agni, résidence du roi du Ndenye, et un gros marché à forte composante Dioula sur la route du Nord.

Plusieurs phénomènes de conversions

Dans les décennies suivantes, l'existence de cette communauté musulmane, concentrée surtout à Abengourou, va commencer à produire des effets. Dans une « Monographie du cercle d'Abengourou », un mémoire du CHEAM daté de 1957, Jean Barthélémy, chef de bataillon de l'Infanterie coloniale, consacre des lignes significatives à ce qu'il considère comme une progression de l'islam.

> « L'islam est la religion des Dioula. Importé du Soudan et de Haute Guinée, l'islam a fait pendant longtemps figure de religion d'étrangers. Il n'en est plus de même aujourd'hui, alors qu'un certain nombre d'Agni, dont plusieurs notabilités, se sont converties au Coran. […] Le prosélytisme musulman des Dioula agit dans trois directions.
> – auprès des femmes Agni. Le nombre des mariages mixtes est en progression constante. Les enfants sont automatiquement musulmans.
> – auprès des étrangers […] (Mossi par exemple).

155. Rappelons ce qu'écrivait Marty à propos d'Abengourou : « L'islam n'est représenté dans l'Indénié que par les quelques dioula, qui, du nord, suivent la grand'route caravanière qui, de Bondoukou par Abengourou, descend vers Aboisso et Assinie. Il n'a aucune influence ; on peut même dire qu'il n'est pas connu » (1922 : 52).

156. ANOM, Fonds ministériel, Côte d'Ivoire, carton I, Correspondance générale, dossier 15, gouverneur de Côte d'Ivoire au ministre des Colonies, 17 juillet 1897. Suivaient les noms des chefs dioula de Zaranou et d'Adienkrou, sans doute choisis plus comme « chefs dioulas » que comme arabisants avérés.

– auprès des notabilités. C'est ainsi que M. Kouao Bilé, chef de canton d'Agnibilékrou et "Roi" des Diabè[157] est passé à l'islam en 1941, bientôt suivi de toute sa famille, de ses proches et d'une partie de ses subordonnés.

L'un d'eux, le chef de village de Damé[158], après s'être fait musulman, a entraîné à son tour vers l'islam près du tiers de la population de ce gros village. […] Par ce triple procédé, l'islam s'infiltre peu à peu en pays Agni, faisant mentir une fois de plus le sophisme qui prétend que les peuples de la Forêt sont imperméables au Coran »[159].

La conversion du souverain d'Agnibilekrou

Cette conversion du souverain d'Agnibilekrou est le fait le plus saillant. On doit, à cet égard, à Sié Koffi des remarques fines préalables sur les rapports des Juablin avec l'islam, qui peuvent s'appliquer aussi à d'autres populations de la région :

« Son apparition [celle de l'islam] dans le monde Diabè était antérieure à la colonisation mais son entrée dans les mœurs date de la période coloniale. Les premiers contacts entre les Diabè et l'Islam eurent lieu […] par l'intermédiaire du commerce avec les populations islamisées du Sahel, haoussas entre autres. Le monde Diabè était resté cependant rigoureusement fermé à l'idéal musulman. Les adeptes de Mahomet furent tolérés sans plus. C'est que l'Islam était considéré par les Agni-Diabè comme une pratique de commerçants-colporteurs, autrement dit la religion des voleurs, des gens sans loi. Plus tard, au moment des guerres de Samory, l'Islam fut perçu comme la religion des esclaves ; toutes ces raisons firent que, pendant très longtemps, l'Islam a été exécré par les Diabè.
[…] Tout individu qui se faisait musulman était automatiquement écarté de l'héritage auquel il pourrait prétendre. Le signe extérieur de l'appartenance à l'islam étant la circoncision, tout Diabè circoncis tombait sous les rigueurs de ces dispositions ; une visite obligatoire avait lieu avant la prise en possession de l'héritage[160]. Là-dessus arrivèrent les Français qui privilégièrent le monothéisme musulman pour combattre l'apparente anarchie religieuse des populations locales, sans grand succès »[161].

157. « Le nom Diabe n'est autre que Juaben » (K.R. Allou, 2012 : 117).
158. Village situé à 16 kilomètres au sud d'Agnibilékrou, créé par les gens d'Agnibilékrou (cf. K.R. Allou, 2012 : 118).
159. J. Barthélémy, 1957 : 15, 17-18. Marty est, implicitement, l'un de ceux qui est visé par la critique de Barthélémy. Il écrivait, en effet, « Est-il besoin d'ajouter que l'islam s'est arrêté net devant cet écran de la forêt et que son influence civilisatrice, à qui il y a tant de choses à reprocher dans les sociétés mélaniennes, mais qu'on aurait aimé voir s'exercer ici, où elle pouvait être utile, n'a pu percer ce rideau opaque, ni atteindre ces populations privées d'air et de lumière, étouffées par la forêt sous sa verdure souveraine » (P. Marty, 1922 : 4). On connaît le malaise éprouvé par Marty face aux sociétés forestières et animistes.
160. C.-H. Perrot nous fait remarquer que ces dispositions n'ont pas été créées spécialement pour les musulmans. Le corps du roi, avant toute intronisation, doit être indemne de toute infirmité ou atteinte à son intégrité. La circoncision est considérée comme une mutilation (conversation, 21 décembre 2012).
161. Sié Koffi, 1976, thèse de doctorat de 3e cycle : 195-196. L'auteur surestime sans doute l'engagement des Français en faveur du « monothéisme musulman ». Nous en avons observé, en effet, quelques exemples. Cependant, les attitudes de l'administration coloniale furent très variables dans toute la zone et,

C'est pourtant dans un tel milieu que se produisit une conversion, et non des moindres, celle du roi en personne. La conversion de Kouao Bilé ne laisse pas d'étonner et a donné lieu, jusqu'à nos jours, à de nombreuses hypothèses ou interprétations, voire à quelques légendes. Que Kouao Bilé, dans une période de grands changements politiques et économiques et de bouleversements des rapports sociaux, ait adhéré à une religion mondiale, cela n'est pas absolument surprenant. C'est une des conséquences de la « mondialisation coloniale ». Ce qui l'est un peu plus, c'est le choix qu'il fit, seul dans ce cas chez les Juablin, entre le christianisme, religion liée, aux yeux des populations, au pouvoir colonial, et l'islam, lié à ces marchands du Nord plus ou moins méprisés. Il opta pour la seconde solution.

On sait, du moins, qu'il hésita. Selon D. Groff, « according to some of my informants, Kouao Bile flirted with catholicism during the 1930's »[162]. La chose a été confirmée concrètement grâce aux archives personnelles du Frère Gwénolé Jeusset, que cite Marie Miran : Kouao Bilé s'était converti au catholicisme en 1931, sous le nom de baptême de Michel[163]. L'ambiance générale était d'ailleurs à la conversion au catholicisme. « The initial Juablin response to Catholic proselytisation, which began in 1928, was quite favorable. Between 1930 and 1940, some 1 208 out of a population of 6 200 were baptized into the church »[164].

Pourquoi donc ce passage ultérieur à l'islam, qui a dû survenir au cours des années 1930 ? Il est toujours difficile d'éclairer des choix aussi intimes. Sié Koffi parle du rôle décisif de deux séjours du prince à Dakar[165]. Cette connexion sénégalaise est confirmée par D. Groff, qui en donne une explication plus substantielle.

Comme enfant de famille royale et héritier possible, Kouao Bilé avait été envoyé à l'école française à Abengourou, à 70 kilomètres de là. La famille lui chercha un logeur pour l'accueillir et l'héberger et son choix se porta sur un Sénégalais, employé dans une maison de commerce de la place, qui avait été en relations d'affaires avec Nana N'Da Kouassi, oncle maternel et prédécesseur de Kouao Bilé, et était devenu un de ses amis[166]. Kouao Bilé y resta trois ans et fut exposé aux idées et aux pratiques islamiques de son hôte sénégalais, qui était un musulman fervent. Il l'accompagna ensuite à deux reprises à Dakar. C'était alors la première fois qu'il quittait son pays.

> « Dakar in the 1920's – écrit Groff – was an arena in which the forces of European modernity and Islam interacted in a particularly intense fashion.

s'il y eut des administrateurs « islamophiles » et des périodes où le discours officiel semblait favoriser les Dioula (pour le commerce) et les musulmans (pour leur plus grande proximité avec la « civilisation »), la méfiance et la surveillance étaient de mise. La doctrine coloniale officielle a toujours été de ne pas favoriser de nouvelles implantations musulmanes en terres animistes.

162. D. Groff, 1978 : 16.

163. Archives personnelles de Gwénolé Jeusset : diocèse d'Abidjan, paroisse d'Agboville, certificat de baptême de Michel Kouao Bilé, registre n° 3784, 4 avril 1931, signé P. Ernest Compagnon. Voir M. Miran, 2006 : 53. On notera que cet acte de conversion aurait eu lieu à Agboville, à plus de 200 kilomètres d'Agnibilekrou.

164. D. Groff, 1978 : 14, qui cite à l'appui le registre des baptêmes de l'Église catholique d'Agnibilékrou, 1930-1961.

165. « Kouao Bilé converti… à l'issue de ses deux séjours à Dakar » (Sié Koffi, 1976 : 196).

166. D. Groff, 1978 : 17.

> The young Kouao Bile could not have avoided being affected by this interaction and, in all likelihood, impressed by the degree to which it was creating a new cultural synthesis. His experiences in Dakar may have suggested the possibility of making such a synthesis in his own homeland »[167].

Quoi qu'il en soit des espérances supposées du jeune prince, ce lien personnel avec un agent de commerce sénégalais dont le nom n'est pas cité, paraît bien avoir été à l'origine du passage à l'islam de celui qui allait devenir « Abdoulaye » Kouao Bilé.

Si nous ignorons le nom de ce Sénégalais, nous pouvons formuler des hypothèses plausibles, dans les limites des sources disponibles. Il y a, en effet, plusieurs « candidats » possibles à ce rôle. Le premier est El-Hadj Mandoye N'Doye, agent de la CFAO à Abengourou, qui aurait accompli le pèlerinage de La Mecque quelques mois avant avril 1925. Nous avons longuement retracé sa biographie. Le second est Racine Amady Sow, un des principaux commerçants de la place au milieu des années 1930, engagé dans l'import-export, gros importateur de livres arabes dans le Sud-Est dans les années 1920, et qui devint, de surcroît, le père du roi du Ndenye Amoakon Dihye II (1945-1949) (selon la numérotation de Zaranou) et le beau-père d'Houphouët-Boigny. Il avait ainsi ses entrées dans les grandes familles Agni.

Un troisième nom peut être cité, celui de Samba Amadou, agent de commerce à Abengourou, signalé en juillet 1929, pour les deux livres en langue arabe qui lui étaient adressés.

Nous ne trancherons pas, notamment entre les deux premiers, dont l'entregent et l'influence ont pu emporter l'adhésion du prince après le bref passage de ce dernier chez les catholiques.

Kouao Bilé devint *famien* (roi) en 1934, accédant à un pouvoir très diminué, entièrement sous la coupe de l'administration coloniale. Si l'on replace sa conversion dans le contexte social et politique du moment, on peut s'interroger sur le rôle de la conjoncture et sur l'avantage éventuel qu'il y avait pour le roi à se convertir à l'islam et à adopter la religion des Dioula. Aux yeux de Kouao Bilé, les évènements de 1898 et l'occupation française avaient sans doute prouvé que les forces surnaturelles honorées par les Juablin n'avaient plus joué leur rôle de protecteurs et que le recours à des forces supérieures devenait nécessaire. La recherche de protection surnaturelle, qui est l'une des principales fonctions royales, devenait d'autant plus urgente que les changements sociaux et le développement de l'agriculture commerciale avaient entraîné des tensions, souvent exprimées sous la forme d'accusations de sorcellerie. Les talismans et amulettes islamiques, unanimement appréciés et craints dans la région, pouvaient se révéler singulièrement utiles à cet effet : « Conversion to Islam may well have seemed to Kouao Bile to represent an excellent way of revitalizing the kingship's anti-witchcraft function by providing greater access to supernatural powers »[168]. C'est une interprétation plausible parmi les autres facteurs.

167. D. Groff, 1978 : 18.
168. D. Groff, 1978 : 19.

Groff évoque encore la recherche d'une idéologie unificatrice dans un pays Juablin exposé à de forts courants d'immigration :

> « the final factor which conditioned Kouao Bile's conversion was Islam's potential role as unifying ideology for the new multi-ethnic society that had begun emerging in Assikaso during the 1920's and the 1930's. By this time the Juablin homeland, like the other cocoa and coffee producing regions of the Ivory Coast, had become a major center of economic growth. People came there from all over West Africa seeking employment as laborers on Juablin cocoa and coffeee plantations and as employees of the European commercial houses established in Agnibilekrou. By 1939, fully 29 percent of Agnibilekrou's population consisted of non-Juablin »[169].

Comme une forte proportion des nouveaux venus étaient musulmans, Kouao Bilé aurait considéré l'islam comme « the most suitable ideological cement for the new social order he was trying to establish »[170]. L'argument est séduisant mais il n'est pas entièrement convaincant. Kouao Bilé commença, en effet, par tenir sa conversion secrète (nous allons y revenir) et son annonce publique, en 1941, fut davantage, sur le moment, un facteur de division que d'unité. Devenu religion de la majorité des membres de la famille royale, l'islam ne se transforma pas pour autant en religion d'État[171] dans le royaume. Il s'agissait donc, d'abord, d'un geste personnel[172].

Kouao Bilé était un personnage moderniste. Il convient probablement de considérer cette adhésion à une nouvelle religion comme une expression de ce désir de changement, de rupture, au moins partielle, avec le passé. Comme le rappelle Sié Koffi, il avait été le premier souverain des Juablin à avoir été alphabétisé et, ajoute Groff, « from the earliest days of his reign, this man had demonstrated a strong desire to shore up the kingship and use it as an instrument for modernizing his region. He greatly expanded the royal plantations, becoming in the process one of the largest African planters in the Ivory Coast. At the same time, he helped found a primary school at Agnibilekrou and encouraged the further agricultural and commercial development of his region. His goal seems to have been to make Agnibilekrou one of the leading towns in the Ivory Coast. To this end he welcomed and encouraged the influx of non-Juablin »[173].

Dans l'examen des causalités de la conversion de Nana Kouao Bilé, nous ne pouvons enfin exclure les effets à plus long terme de la guerre de 1898 avec les Français, qui vit l'exécution de Yao Fum, le roi des Juablin, par les nouveaux maîtres et la perte de l'indépendance du pays. Le traumatisme subi par l'institution royale et la population et la crise de confiance qui en résulta ont été tels que l'on ne peut écarter toute relation,

169. D. Groff, 1978 : 19. Le pourcentage d'immigrés est donné d'après le Rapport politique du 1 semestre 1939 du cercle d'Abengourou (ANCI, VI-14/2).
170. D. Groff, 1986 : 21.
171. Le roi avait un remplaçant pour l'accomplissement des rituels royaux, selon ce qui fut rapporté à C.-H. Perrot (conversation personnelle, 21 décembre 2012).
172. On pense à la conversion contemporaine d'El-Hadj Omar Bongo au Gabon, bien qu'il n'y ait pas ici de contexte pétrolier.
173. I D. Groff, 1986: 21.

plus ou moins consciente, plus ou moins directe, entre la crise de 1898 et cette rupture de la tradition par l'héritier de la dynastie moins d'un demi-siècle plus tard. Le choc provoqué par cette conversion fut à la mesure du choc issu de l'affaire de 1898, comme s'il y avait un enchaînement de ruptures, en la personne de ce roi se tournant vers un autre Dieu, qui n'était d'ailleurs pas celui des Français.

C'est en 1941, donc sept ans après son accession au trône, que Nana Kouao Bilé, 12e *famien* des Juablin, révéla publiquement que lui et la plupart des membres de la famille royale s'étaient convertis à l'islam[174]. Damé, le village proche d'Agnibilekrou, à 10 kilomètres au sud-est de la ville, fut également touché par ce mouvement, comme cela a été signalé par Barthélémy. La conversion d'un roi à l'islam était un événement retentissant et inhabituel en pays Akan. La population locale fut mécontente de voir son roi, garant des cultes, de l'ordre social et de l'identité de la société, adopter cette voie. « Ainsi la tradition interdisait au roi toute prière [musulmane]. Lui qui voulait devenir musulman se cachait pour prier. Pendant cinq ans, mécontentant les vieux. Puis il a fini par obtenir gain de cause[175]. Depuis, il ne manque plus une seule prière à la Mosquée. Il en a fait construire deux à Agnibilékrou, la Grande mosquée pas tout à fait terminée, une autre, plus modeste, en face du cimetière royal »[176].

Bien que le nombre de musulmans se soit régulièrement accru parmi les Juablin, ceux-ci sont restés, écrit Groff, une minorité, la majorité des Juablin ayant, en effet, embrassé le catholicisme[177]. Sié Koffi offre cependant, un point de vue un peu différent : « Pendant de longues années, l'exemple de Abdoulaye Kouao Bilé, roi des Diabè, ne fut pas suivi par la masse des Diabè ni même par ses dignitaires. Toutefois, depuis ces quinze dernières années [1960-1975], un mouvement d'engouement pour l'islam a fait son apparition dans l'Assikasso, favorisé par la présence d'une importante communauté musulmane d'origine étrangère »[178]. À Agnibilékrou comme à Damé, la présence de l'islam s'est donc consolidée[179].

Cependant, lorsque Nana Kouao Bilé décède le 4 mars 1982, une période de transition s'ouvre, qui va durer plus de deux ans jusqu'à l'intronisation, en décembre 1984, de son successeur, Nana Agnini Bilé II. Celui qui a été choisi par le collège électoral parmi les candidats possibles est un haut fonctionnaire de l'État, porteur d'un prénom chré-

174. D. Groff, 1976 : 1.

175. On ignore à quelle date Kouao Bilé s'était converti, ni si c'était avant ou après son accession au trône. Ces cinq ans de discussion pourraient renvoyer à l'année 1936, mais nous n'avons aucune certitude. On imagine plus volontiers qu'il avait fait ses deux voyages à Dakar avant 1934, quand il était plus libre de ses mouvements.

176. Citation empruntée à Micheline Domancich, « Être roi en 1975 », *Ivoire Dimanche,* n° 210, 16 février 1975, dans Sié Koffi, 1976 : 195-197.

177. D. Groff, 1978 : 19.

178. Sié Koffi, 1976 : 195-197.

179. L'avis de décès (7 avril 2012) d'un membre de la famille royale, placé sous les auspices de « Sa Majesté Nanan Agnini Bilé II, Roi du Djuablin », comporte la mention « œcuménique » suivante : « La communauté musulmane d'Adjamé, d'Agnibilékrou, de Damé et la population du Djuablin, la communauté paroissiale de St Luc des 220 logements [quartier de résidence du défunt], les amis et connaissances, ont la profonde douleur d'annoncer le décès de leur Fils, Neveux, époux, oncle, père, frère et ami Kouao Bilé Yaya, comptable à la mairie de Treichville survenu le 07 avrl 2012 ». Voir http://www.necrologie.ci/communique.asp?id=23391 (consulté le 30 juillet 2012 et le 7 février 2017).

tien, Agnini-Bilé Malan Jean-Marie, alors ambassadeur en République Centrafricaine. Sié Koffi a assisté aux cérémonies et en a fait un compte rendu. Il est remarquable de constater que, dans sa relation, il n'est plus fait aucune mention de l'appartenance à l'islam du défunt. La « tradition » royale a repris ses droits.

Le cas de la conversion du roi de l'Assikasso, dans les années 1930, prend place, au côté de la conversion de plusieurs familles d'Ahua et d'Aoussoukro vers le début des années 1910, parmi les exemples pionniers et singuliers de premières conversions spectaculaires à l'islam dans le sud Akan de la Côte d'Ivoire.

Un souverain musulman au Ndenye

Un autre cas de souverain musulman parvenu au pouvoir traditionnel, mais dans des conditions et avec des conséquences bien différentes de celles du royaume Juablin, peut être signalé, cette fois au royaume du Ndenye. Ici, le fait que le candidat porté sur le siège royal ait été musulman a précisément entraîné son éviction.

Il s'agit de Amoakon Dihye II (ou III selon la numérotation). Celui-ci était, par sa mère, un des neveux du roi du Ndenye, Boa Kouassi. Quand ce dernier mourut, en 1942, après avoir régné pendant plus de trente ans, Amoakon était l'un des candidats à la succession[180]. Le conseil coutumier désigna d'abord Essey Bonzou, puis, quand ce dernier fut déposé pour mauvaise conduite et malversations[181], ce fut alors le tour d'Amoakon Dihye, avec le soutien de son beau-frère Félix Houphouët-Boigny, qui avait épousé une de ses sœurs, Cady Sow[182], une musulmane comme lui.

Le père de Cady et d'Amoakon Dihyé, était, en effet, ce riche marchand sénégalais du nom de Racine Amady Sow, que nous avons déjà présenté ci-dessus. En dépit du soutien d'Houphouët-Boigny et de l'administration française, Amoakon Dihyé, en raison de son appartenance religieuse, ne fut pas intronisé selon les rites du royaume et ne

180. Cependant, le tour de sa lignée n'était pas venu. Il avait certes été désigné par Boa Koassi II dans son testament, mais cette pratique n'était pas conforme à la coutume du Ndenye (C.-H. Perrot, conversation personnelle, 21 décembre 2012).

181. Il est présenté en ces termes sur le site du royaume de l'Indénié. « Il fut le 1er roi très contesté. Taxé de paresseux,de joueur d'awalé, des Notables N'Denian le jugèrent indigne d'être roi. Quinze (15) notables, et non des moindres, vont soutenir AMOAKON Dihyé pour détrôner ESSEY Bonzou 1er. Un mandat d'arrêt colonial étant lancé contre lui pour abus de confiance, il s'exila au Ghana ». http://web.archive.org/web/20130624014507/http:/www.royaumeindenie.org/indexeaee2.html. (consulté le 8 août 2018)

182. Félix Houphouët-Boigny a eu pour première épouse Cady (ou Cadi, Kady) Racine Ali Amadi Sow. *Le Nouveau Réveil* cite des sources familiales qui indiquent que ce mariage fut célébré à Abengourou le 25 mai 1933 par le commandant de cercle, puis à l'église catholique le même jour. Cadi Racine Ali Amadi Sow était, comme son nom l'indique, la fille de Racine Ali Amadi Sow (ou Racine Amady Sow). Voir *Le Nouveau Réveil*, 4 mai 2010. http://news.abidjan.net/h/363352.html (consulté le 5 décembre 2012). Amoakon Dihyé, neveu par sa mère de Boa Kouassi, roi du Ndenye, était le fils de Racine Sow et le frère « consanguin » de Cady. Il était devenu à ce titre beau-frère d'Houphouët Boigny. El-Hadj Racine Sow, le père, était, on l'a dit, un commerçant sénégalais prospère qui avait donc lui-même pris une épouse – la mère d'Amoakon – dans la famille royale du Ndenye, et, peut-être, une autre, princesse Baoulé, mère de Cady, selon d'autres sources. Selon la loi islamique, un homme peut épouser une non-musulmane, mais non l'inverse. Le mariage de Cady posa donc problème. « La famille de la mariée s'était opposée à ce mariage avec un infidèle et la famille d'Houphouët à ce mariage avec une étrangère. Mais la persévérance du couple eut le dessus et le mariage fut béni en 1930 […]. Les époux restèrent fidèles à leur religion ; Kady Sow accomplit même ultérieurement le pèlerinage à La Mecque. Cinq enfants naquirent de cette union (un mourut en bas âge). Tous furent élevés dans la tradition catholique » (M. Miran, 2006 : 155).

resta pas longtemps en position de chef. Le « site officiel du royaume du Ndenye » contient la notice significative suivante à son sujet :

> « Après l'exil de Essey Bonzou 1er, Amoakon Dihyé accéda au trône grâce au soutien inconditionnel de Kouakou Banga, Adou Kpangni, Kouadio Amboffo, Kabran Eby. Il fut un roi dynamique et travailleur comme ces compagnons sus-cités. Il n'a jamais été intronisé Roi mais a régné. Après deux ans de règne, il céda le trône à Bonzou II [en 1950] pour être le premier député[183] du royaume »[184]. Le site officiel passe sous silence les raisons pour lesquelles il ne fut pas intronisé et dut partir.

Le rôle du futur président Houphouët-Boigny dans cette affaire est motivé par des raisons personnelles autant que politiques. Houphouët avait passé cinq années (1929-1934) à Abengourou en qualité de « médecin auxiliaire ». C'est là qu'il rencontra Cady Sow, qui fut sa première épouse et qui était donc apparentée à la famille royale. Houphouët-Boigny, lui-même chef des Baoulé Akoué, eut des visées, pour lui et sa famille, sur le siège royal de l'Indénié. Si Amoakon Dihyé, le frère « consanguin » de Cady, avait été effectivement intronisé, les enfants d'Houphouët, neveux utérins d'Amoakon, auraient donc pu prétendre un jour à la succession. Devalois Biaka (le fils du sénateur Biaka Boda, disparu dans des conditions suspectes en 1950) relate ainsi les faits :

> « Survient la mort de Boa Kouassi, roi de l'Indénié. Parmi ses quatre héritiers immédiats, son neveu Amoakon Dihyé, beau-frère d'Houphouët, arrive au quatrième rang. Essey Bonzou est désigné par le conseil coutumier pour hériter du roi défunt. Houphouët, dont les enfants sont les héritiers directs d'Amoakon Dihyé, joue pour que ce dernier succède à Boa Kouassi. Ainsi, lui, pendant qu'il sera sur la « chaise » du Baoulé[185], sa descendance aura un trône assuré au riche pays Indénié »[186].

Y. Person fait allusion à l'intervention d'Houphouët :

> « On sait que son beau-frère, Amoakon Dihye, fils d'un Sénégalais […], était le seul membre musulman de la famille royale. Il s'était en conséquence étroitement lié à la colonie juula locale et se heurtait à une vive hostilité de ses

183. Lors d'une tournée à Abengourou en 2009, Henri Konan Bédié rend hommage aux figures passées du PDCI-RDA d'Abengourou : « …Je pense à Amoakon Dihyé Aboulaye, ancien député et Secrétaire général de Section… » (*Le Nouveau Réveil,* 27 avril 2009 (http://www.lenouveaureveil.com/a.asp?n=328893&p=2204 consulté le 5 décembre 2012, vérifié le 8 février 2017). Voir aussi http://news.abidjan.net/h/328893.html. Dans la presse de l'époque, l'orthographe indiquée du prénom est 'Aboulaye.

184. http://www.royaumeindenie.org/indexeaee2.html (consulté le 5 décembre 2012). Repris par http://web.archive.org/web/20130624014507/http:/www.royaumeindenie.org/indexeaee2.html et http://nzebenou.unblog.fr/ndenian/ (consulté le 7 février 2017).

185. Houphouët-Boigny n'était pas, en fait, « sur la chaise du Baoulé », mais seulement sur celle des Akoué.

186. Devalois Biaka, 1993 :137.

parents. Or c'est lui qu'Houphouët réussit à imposer, en 1945, grâce au soutien du gouverneur Latrille »[187].

Mais Person omet de parler du grave incident qui en est résulté. Deux ans plus tard, en effet, l'opposition à Amoakon Dihyé prit la forme d'un soulèvement populaire. Le gouverneur Latrille, qui était alors fortement attaqué par les milieux colonialistes, devait partir à Paris pour défendre sa politique :

> « Prévenu de la situation en pays Agni, il retarde son départ pour Paris et arrive le 7 février [1947] à Abengourou. Il trouve la cité royale en effervescence. Le palais d'Amoikon Diyé est assiégé. Sur la véranda de la Résidence, le gouverneur est cerné par une foule excitée qui le bombarde de projectiles divers. Les chefs de la conjuration le désignent du doigt à leurs hommes comme la cible à abattre. L'administrateur Lambert, qui veut s'interposer, reçoit un coup de bâton. Au moment où les conjurés font irruption sur la terrasse, les gendarmes ouvrent le feu. Il y a quatre morts. La foule s'enfuit »[188].

Il y a désormais une dette de sang.

Amoakon dut « céder le trône » et le conseil des notables désigna Bonzou II, lequel fut un grand « roi planteur »[189] et eut un long règne (1950-1993). Cette crise laissa aussi une trace durable et nourrit une opposition locale à Houphouët-Boigny lors des échéances électorales suivantes. « Le RDA va désormais s'appuyer sur la minorité musulmane contre les riches planteurs anyi, qui avaient d'abord soutenu le Syndicat agricole africain »[190]. Et ces derniers apportèrent désormais leur soutien, contre le PDCI-RDA, au parti progressiste de Côte d'Ivoire, fondé par l'avocat Kouamé Benzème. Abengourou devint ainsi un foyer durable d'opposition au PDCI.

Le cas d'Amoakon Dihyé souligne aussi le caractère exceptionnel du maintien sur le siège royal des Juablin de Nana Kouao Bilé, lui aussi devenu musulman sous l'influence d'un Sénégalais. La population Agni était devenue, entre temps, majoritairement catholique et ces adhésions à l'islam n'en étaient que plus inaccoutumées autant que spectaculaires.

Cependant, une partie de la famille royale de l'Indénié est restée musulmane. Voici, à titre d'exemple, la notice nécrologique d'un descendant d'Amoakon Dihye (ce dernier devenu El-Hadj) :

> « SEM Henri Konan Bédié, Président du PDCI-RDA et Mme,
> Sa majesté Nanan Boa Kouassi III, roi de l'Indenié,
> la famille royale de l'Indenié,

187. Y. Person, 1982 : 25.
188. G. Chaffard, 1970 : 55.
189. « il passa le plus clair de son temps dans ses plantations », est-il indiqué sur le site officiel du royaume de l'Indénié.
190. Y. Person, *ibid*.

veuve Amoakon Beatrice née Loucou et enfants,
les enfants, petits-enfants de feu El Hadj Amoakon Dihyé, etc.[…]
Ont la profonde douleur d'annoncer le décès de :
AMOAKON DIHYE MOHAMED,
Exploitant Agricole, Ex-Président du Conseil d'Administration de l'Union des Aviculteurs de Côte d'Ivoire,
Ex-Président de la Chambre d'Agriculture d'Abengourou, etc. […]
Survenu à Paris le 28 avril 2015.
[…] Les cérémonies du 7e jour et du 40e jour auront lieu à la grande mosquée [d'Abengourou] le même jour après l'inhumation »[191].

Dans les deux cas, celui de l'Assikasso et celui du Ndenye, des formes d'interpénétration entre les élites sénégalaises locales et les familles royales peuvent être observées, lesquelles ont favorisé une certaine perméabilité sur le plan religieux. Il s'agit cependant d'exemples limités qui n'ont pas débouché sur des conversions de masse dans la population.

191. http://www.necrologie.ci/communique.asp?id=32804. On note que les « cérémonies du « 7e et du 40e jour » ont lieu le jour de l'inhumation, ce qui indique une influence fondamentaliste, ces cérémonies successives et échelonnées étant considérées comme des « innovations », notamment par les sunnites/wahhabites.

23

Le Sanwi et le cercle d'Assinie

Nous quittons l'espace de l'ancien cercle de l'Indénié pour aborder un autre pays Agni, situé plus au sud, le Sanwi. Nous avons retenu, en tête de chapitre, les deux noms de Sanwi et Assinie.

Le premier est celui du royaume Agni qui occupait une partie du coin sud-est de la Côte d'Ivoire, et dont la capitale était Krijnjabo, le second fait référence à un vieux comptoir français sur la côte, celui d'Assinie, qui a servi, ensuite, à l'administration coloniale, pour désigner le cercle qui couvrait, pour l'essentiel, le domaine du Sanwi.

Le royaume du Sanwi aux prises avec le pouvoir colonial

Le Sanwi[1], dont la capitale est Krinjabo, située à un kilomètre de la rivière Bia[2] qui descend du nord et se jette dans la lagune Aby, est, comme le Ndenye, un royaume Agni issu de migrations venues de l'actuel Ghana, à la suite des guerres entre Achanti et Denkyira. Mais, en dépit de leur proximité géographique et culturelle, le fonctionnement des deux systèmes politiques n'est pas identique.

Dans un article où elle compare les héritages Akan et les structures sociales et politiques de ces deux royaumes voisins, C.-H. Perrot note des différences importantes dans les conditions d'installation des deux ensembles de migrations Akan qui ont donné nais-

1. « Sanwi » est l'orthographe le plus souvent en usage. Mme Henriette Dagri Diabaté, spécialiste de l'histoire du royaume, a choisi la forme « Sannvi », puis « Sanvi », plus conforme à la prononciation : Le *Sannvi,* un *royaume* Akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901), sources orales et histoire (Thèse de doctorat d'État, 1984, *6 vol.)*. Publication imprimée sous le titre *Le Sanvi, un royaume Akan (1701-1901),* Paris, Karthala, tome 1, 2013.

2. F.J. Clozel, 1906: 43.

sance à ces deux États. Alors que les Ndenye avaient trouvé un pays pratiquement vide et sans voisins dangereux immédiats, les Sanwi ont dû conquérir le terrain, assujettir les populations locales et faire face à des ennemis extérieurs (N'Zima et Abouré), d'où leur réputation guerrière et le caractère nettement centralisé de leur État. Les rois de Krinjabo ont construit un État unitaire et guerrier doté d'une forte hiérarchie. Le Sanwi n'était pas exempt de conflits internes, mais il n'y avait pas place ici pour les compétitions entre micro-États et les mouvements de fission qui ont agité périodiquement l'espace politique de l'Indénié. D'autre part, à la différence du Ndenye, soumis aux agressions périodiques de l'Achanti, un résident Achanti était présent à Krinjabo, ce qui donnait aux relations entre le Sanwi et l'Achanti, un caractère officiel et plus diplomatique[3].

À la différence du Ndenye, le Sanwi était, d'autre part, au contact direct du monde lagunaire et des comptoirs européens. Krinjabo et ses voisins méridionaux de Grand-Bassam, de l'Akapless[4] et du pays N'Zima, eux-mêmes rivaux, se posaient en intermédiaires obligés entre le commerce européen et les terres de l'intérieur et ils entendaient sauvegarder cette position[5]. Les marchands dioula qui descendaient du nord devaient donc tenir compte des intérêts des pouvoirs courtiers de la région.

Fleuriot de Langle avait signé, au nom du roi des Français, un traité avec le Sanwi, en 1843. C'était la base « légale » de la pénétration française sur cette côte. Plus tard, en 1896, lorsque la colonie de Côte d'Ivoire eût été créée et organisée, le cercle d'Assinie fut constitué. Albert Nebout y arriva, en 1901, en qualité d'administrateur. Il avait été en poste à Kouadiokofikro en 1894, à Tiassalé en 1895, à Toumodi en 1899, et il avait donc déjà une longue expérience de la Côte d'Ivoire à ses débuts, plus précisément en pays Baoulé. Le premier contact avec cette nouvelle terre fut rugueux. Nebout décrit ainsi, en avril 1901, ses premières impressions dans une lettre à sa famille :

> « Assinie est ancien […] puisqu'un fortin existait déjà du temps de Louis XIV. Alors le roi de Krinjabo avait une certaine renommée […]. Je me renseignais rapidement sur ce pays et je compris que ce prétendu royaume n'était qu'une ombre[6]. Mes prédécesseurs, pour se rehausser eux-mêmes, peut-être, entretenaient avec soin le prestige du Roi etc. »[7].

Après une absence de plusieurs mois[8], Nebout revint à la charge et entreprit de mettre fin à l'usage de tous les titres royaux et princiers, dans le but de réduire le Sanwi

3. C.-H. Perrot, 2005a. La partie consacrée au Sanwi dans son article s'appuie sur la thèse de doctorat d'État de H. Diabaté (1984). Outre cette thèse, on peut consulter, sur le Sanwi, H. Diabaté, 1979 (thèse de 3e cycle) et H. Dagri Diabaté, 1986 et 2013. Sur le caractère centralisé et guerrier du Sanwi, voir notamment H. Diabaté, 1984, vol. 4 : 528-536.

4. Akapless vient de l'appellation anglaise *Aka place* (itt. « l'endroit d'Aka », « chez Aka » – du nom d'un roi du pays). L'Akapless est le pays Abouré, dont la capitale est Bonoua, en arrière de Grand-Bassam.

5. Voir L.G. Binger, 1892, t. 2 : 317-318.

6. Clozel n'est pas du même avis puisqu'il considère Akasimadou, le roi du Sanwi, comme « le chef le plus connu, le plus influent et probablement le plus puissant de la colonie » (F.J. Clozel, 1906 : 44).

7. A. Nebout, 1995 : 242.

8. « Malade, Nebout quitte le cercle en mai 1901 pour un congé de longue durée ». Il reprend son poste en décembre (P. Kipré, 1985, t. 1 : 109).

à une simple chefferie locale. La période « héroïque » de Fleuriot de Langle et des relations diplomatiques avec Krinjabo était révolue. Le cercle d'Assinie entrait désormais dans l'ordre colonial.

Nebout donna le signal d'un long affrontement entre le Sanwi et l'administration coloniale. Celle-ci ne pouvait admettre qu'un traitement particulier du pays et une attitude d'autonomie de la part de celui-ci pussent être pris en compte au nom du traité de 1843. Nebout vint en personne à Krinjabo vers la fin de 1905 pour annoncer, au cours d'une réunion publique, la caducité de la coutume Sanwi[9]. En 1908, l'administrateur Thomann fit arrêter et destituer le roi Somian Boleba, qui s'était opposé à cette abolition de la coutume Sanwi. Le roi déchu fut remplacé par Amon Assémian, fils d'Amon Ndoufou II, bien qu'il ne fût pas l'héritier légitime[10]. Amon Assémian ne donna pas, lui non plus, satisfaction et il fut impliqué, sans guère de preuves, dans un trafic d'armes qui aurait bénéficié à des résistances armées dans le N'Zi-Comoé et à Séguéla[11]. Il fut arrêté. Vingt jours plus tard, le 11 octobre 1908, l'administrateur annonça qu'il était mort pendu en prison et invoqua un suicide[12]. Le chef du village d'Aboisso, Anohi, dénonça un assassinat, ameuta la population et projetait de s'emparer de la poudrière du poste. Samba Gueye et Youssoufa Wattara, deux notables locaux musulmans, que nous allons retrouver plus loin, prévinrent les autorités[13]. Anohi fut arrêté et envoyé à Bingerville[14].

Un nouveau roi, Jean Amon Adingra, fut alors installé. Parmi les instructions qu'il reçut figurait celle de « lancer partout où cela sera possible la culture du cacao et du maïs » et de donner l'exemple lui-même. Quelques mois plus tard, il fut arrêté à son tour et condamné, en octobre 1910, à cinq ans d'emprisonnement[15].

Les tensions ne vont plus, dès lors, cesser. En 1914, le village Agni d'Aboisso fut rasé pour des raisons sanitaires[16] ; en 1916 et 1917, 12 000 à 17 000 Agni du Sanwi émigrèrent en Gold Coast pour fuir le recrutement militaire, mené, comme dans toute la colonie, d'une façon très brutale[17].

9. L. Koffi Koffi, 2011 : 114. Lazare Koffi Koffi, dont nous citons ici à plusieurs reprises le travail historique, fut ministre de l'enseignement technique et de la formation profesionnelle de Côte d'Ivoire (2001-2002).

10. L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 114-115.

11. L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 118-119. Depuis 1905, le commerce des armes et de la poudre à canon avait cours sur le marché d'Aboisso : « Les armes et la poudre étaient donc des produits très recherchés et occupaient par conséquent la première place dans les importations ». La crainte de l'Administration était de voir ces armes partir au nord alimenter les résistances armées. Il y aurait eu des indices en ce sens (L. Koffi Koffi, 2011 : 118).

12. C'est une « tradition » coloniale en ces années là. Un autre exemple est celui du sultan déchu d'Agadès, Tagama, emprisonné à Zinder (Niger) : « Le 30 avril 1920, Tagama fut trouvé mort dans sa cellule : il avait été étranglé pendant la nuit ». On conclut aussi sur le moment au suicide. Quelques semaines plus tard, le commandant de cercle reconnaissait que c'est lui qui l'avait fait étrangler. Ce commandant fut simplement mis à la retraite à l'âge de 46 ans, sans jugement, plusieurs années plus tard (voir J.-L. Triaud, 1995, t. 2 : 941-942).

13. ANCI, 2 EE12 (3), 3 juillet 1917, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 121. Plus tard, en 1937, Samba Gueye devait se retrouver aux côtés des Sanwi contre la décision du Gouverneur général de rattacher le cercle d'Assinie au cercle de Grand-Bassam (L. Koffi Koffi, 2011 : 218). Nous en reparlerons.

14. L. Koffi Koffi, 2011 :120-122.

15. L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 124-126.

16. P. Kipré, 1985, t. 1 : 137-138. :

17. R.P. Anouma, 2005, vol. 1 : 70.

Une crise de succession interminable, ouverte en 1929 par le décès du roi Kodjo Adou, déboucha successivement sur la désignation d'Aka Amon Koutoua en 1931, immédiatement contesté par l'ancien roi Adingra, puis sur la suppression, par décision administrative, du royaume de Krinjabo en 1934, et enfin par l'arrestation du même Amon Koutoua. Finalement, l'Administration rétablit la monarchie Sanwi et récupéra Amon Adingra, qui fut intronisé en 1938, mais mourut en 1940[18]. Toute l'histoire du royaume Sanwi à l'époque coloniale est ainsi jalonnée de crises. C'est une longue histoire difficile qui explique mieux à quel point l'administration coloniale avait besoin de chercher appui auprès des Sénégalais du cercle, ainsi que des Dioula, sujets alors plus accommodants et pionniers des cultures commerciales, pour faire contrepoids à ces résistances sourdes ou ouvertes dans la famille royale et parmi les notables Sanwi.

La crise ultime eut lieu en 1959, à la veille de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, lorsque la monarchie Sanwi, invoquant le traité de 1843 (voir ci-après), revendiqua ses droits propres et réclama l'indépendance au nom d'un État du Sanwi distinct de la Côte d'Ivoire. La tentative de sécession, soutenue en sous-main par le Ghana voisin de Kwame Nkrumah, fut condamnée et violemment réprimée par la nouvelle République de Côte d'Ivoire.

Le cercle d'Assinie

Contrairement à l'Indénié, le nom choisi par l'administration coloniale pour désigner le territoire fait référence au comptoir français, et non au royaume Agni. Assinie (autrefois Issiny) avait été le premier comptoir français, dès la fin du XVIIe siècle, sur cette côte. Il commandait, par sa position, l'accès à la lagune Aby et au royaume du Sanwi. Un fortin (Fort Saint-Louis) y avait été construit au début du XVIIIe, puis un second (Fort Joinville) au milieu du XIXe siècle.

En 1843, le lieutenant de vaisseau Fleuriot de Langle avait signé avec « le roi Aigiri de la plage » [Assinie] et le prince Amatifou (Amon Ndoufou, futur Amon Ndoufou II), alors neveu et prince héritier du roi du Sanwi, le roi « de l'intérieur » dont il était le représentant, un traité de protectorat en bonne et due forme cédant, en échange d'une promesse de protection, « en toute propriété aux Français toute la langue de terre qui existe entre la mer et la rivière » et leur accordant « la navigation libre et paisible de la rivière d'Assinie et de tous les affluents », ainsi que « la traite libre de tous les produits […] dans les pays arrosés par ladite rivière ». Ce traité était assorti d'une exclusivité au bénéfice de la France, qui visait implicitement à interdire toutes relations avec les Anglais : « ils [les chefs signataires] ne pourront nouer de relations avec les puissances étrangères, ce droit restant dévolu à Sa Majesté le Roi des Français ou aux agents qu'il lui plaira de nommer ». Le Sanwi cherchait alors aide et soutien contre les attaques N'Zima et, parmi les présents immédiats et les coutumes annuelles promises par les Français au roi du Sanwi, figuraient en bonne place, outre les cadeaux coutumiers (tabac, alcools), des barils de poudre et des fusils[19].

18. Voir L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 219-227.
19. Le texte du traité est reproduit dans L. Koffi Koffi, 2011 : 237-239.

Arthur Verdier, marin au long cours, armateur et négociant rochelais, fut, entre 1871 et 1889, le résident français à Assinie et Grand-Bassam et l'organisateur du commerce français dans cette zone. Il avait créé, en 1863, la factorerie Verdier, implantée à Assinie et à Grand-Bassam. On y pratiquait la traite de l'or, de l'ivoire, des peaux, du bois, en échange de marchandises françaises. Son entreprise était en butte à l'hostilité des Britanniques qui auraient souhaité récupérer cette côte, zone de contact et de compétition entre Agni et N'Zima.

Verdier obtint, en 1880, du même Amon Ndoufou (II), devenu roi entre temps, les droits exclusifs de la culture du café à Elima, sur la rive orientale de la lagune Aby, face à Adiaké. Il y créa la première plantation de café du pays, y exploitant aussi de l'acajou[20]. En 1882, il fonda la Compagnie française de Kong dont le programme était ambitieux, mais qui fut pratiquement décevant.

Jusqu'en 1893, date de création de la colonie, la présence administrative et militaire à Assinie fut limitée[21]. C'est le gouverneur Louis Mouttet[22] qui érigea le Sanwi en circonscription administrative sous l'appellation de « Cercle d'Assinie » en 1896. Le développement du port de Grand-Bassam, devenu capitale de la colonie de 1893 à 1899, allait entraîner le déclin progressif d'Assinie. « Les nouveaux centres d'intérêt, ce sont les ports ou wharfs : Assinie jusqu'en 1900, Grand-Bassam de 1901 à 1937, Port-Bouët de 1932 à 1949, Abidjan à partir de 1950 »[23].

En 1902, le chef-lieu du cercle fut transféré à Aboisso[24], à une dizaine de kilomètres au nord de Krinjabo, la capitale royale, un lieu choisi, à la fois en raison de cette proximité et de sa position géographique. C'était le « point terminus de la navigation des vapeurs sur la rivière Bia qui se jette dans la lagune Aby derrière Assinie », écrit Clozel[25]. Le cercle, lui, conserva, pour un temps[26], son nom initial, qui commémorait ainsi le premier poste français, désormais dépourvu de toute réalité politique et, progressivement, économique.

En 1937, dans le cadre des « remaniements territoriaux de la Côte d'Ivoire », c'est l'existence même du cercle d'Assinie qui fut remise en cause. Compte tenu de la faible étendue du cercle voisin de Grand-Bassam, qui pouvait se justifier à l'époque où le port accaparait une bonne partie de l'activité de l'administrateur, mais qui avait perdu sa raison d'être « depuis l'ouverture du wharf de Port-Bouët et le transfert de la capitale à Abidjan »[27], le cercle d'Assinie fut supprimé par arrêté du 23 juillet 1937 et incorporé au

20. R.P. Anouma, 2005, vol. 1 : 49. C'est à Elima que fut ouverte la première école française en 1887.

21. Sur cette présence française autour d'Assinie et Grand-Bassam, voir R.P. H. Mouezy, 1953 et P. Atger, 1962.

22. Louis Mouttet était gouverneur de la Martinique en 1902 au moment de l'éruption de la montagne Pelée. Il périt avec son épouse dans la catastrophe.

23. T. Carnot, 1992 : 134.

24. L. Koffi Koffi, 2011 : 107.

25. F.J. Clozel, 1906 : 41. « un peu en amont d'Aboisso, elle [la Bia] est barrée par de forts rapides, à travers lesquels ses eaux roulent avec un bruit terrible » (*Op. cit.* : 43).

26. Le nom de « Cercle d'Aboisso » remplace celui de « Cercle d'Assinie » au début des années 1950.

27. ANCI, 2 DD 112, Rapport signé Jacquier, dossier relatif à l'organisation et à la réorganisation des circonscriptions administratives de Côte d'Ivoire (cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 217).

cercle de Grand-Bassam[28]. Cette suppression du cercle[29] faisait d'ailleurs suite à la suppression administrative parallèle du royaume Sanwi en 1934. Cependant, ce rattachement à Grand-Bassam ne fut pas durable, puisque l'ancien cercle ressurgit sous le nom de « Cercle d'Aboisso » après la Seconde Guerre mondiale.

Krinjabo et Aboisso, la ville royale et la ville coloniale

Reichenbach, qui avait exploré la zone et était passé à Krinjabo en 1887-1888, évaluait alors sa population à environ 3 500 habitants[30]. Selon Binger, en 1892, les Européens l'estimaient alors entre 2 000 et 6 000 habitants[31]. Le journaliste et photographe Marcel Monnier, qui accompagna la mission Binger-Braulot de délimitation de la frontière de la Côte d'Ivoire et de Gold Coast de janvier à septembre 1892[32], l'évalue, pour sa part, entre 5 000 à 6 000 habitants[33]. Ces variations ne nous permettent pas d'enregistrer un chiffre indiscutable. Du moins avons-nous affaire à une agglomération qui, pour la région et l'époque, constitue un centre important. À titre de comparaison, nous avons relevé que le même Monnier prêtait 3 000 à 4 000 âmes à Bondoukou[34], une estimation confirmée ensuite.

Monnier remarque que les noms de Bondoukou et Kong sont familiers aux habitants de Krinjabo et que ceux-ci « apprécient les lourdes cotonnades apportées de loin en loin du Soudan méridional par les Dioulas musulmans »[35]. Ces dioula séjournent dans les villages et font leurs prières en public, « inclinés le front contre terre du côté où le soleil se lève »[36]. Mais il note aussi que le commerce se fait principalement par le fleuve Tanoé[37] et par la Gold Coast, laissant ainsi Krinjabo à l'écart[38]. En d'autres termes, une partie des dioula, davantage attirés par les marchandises anglaises, suivaient la piste des caravanes que nous avons décrite et qui descendait d'Abengourou par Zaranou et

28. L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 217.
29. À cette occasion, Samba Gueye, le porte parole de la communauté sénégalaise, dont nous allons retrouver la biographie, et qui avait longtemps été proche de l'Administration (cf. les évènements de 1908, où il prévint les autorités de la tentative de soulèvement du chef d'Aboisso à la suite de la mort en prison du roi), prit position aux côtés des Sanwi : « les Sanwi protestèrent…, fortement soutenus par des étrangers (les fonctionnaires et commerçants européens et des planteurs africains comme Samba Gueye) depuis longtemps fixés dans la région » (L. Koffi Koffi, *op. cit.* : 218).
30. J.C. Reichenbach, 1890a : 178. Reichenbach a été résident de France (par délégation) à Assinie en 1887.
31. L. G. Binger, 1892, t. 2 : 315
32. Monnier prit, à cette occasion, près d'un millier de clichés sur plaque de verre. Voir Stéphane Richemond, « Hommage à Marcel Monnier, premier photographe de la Côte d'Ivoire », *Images et mémoires,* n° 20, printemps 2009 : 3-9, avec la reproduction de plusieurs clichés, parmi lesquels des vues des mosquées de Bondoukou et de Kong. C'est un site en ligne : http://www.imagesetmemoires.com/doc/Articles/B20_Hommage_Monnier.pdf
33. M. Monnier, 1894 : 67.
34. *Op. cit.*, 1894 : 172.
35. *Op. cit.*, 1894 : 60-61.
36. *Op. cit.*, 1894 : 61.
37. Le fleuve Tanoé, ou Tano, long de 400 kilomètres descend du nord pour se jeter dans la lagune Ehi, qui communique avec la lagune Aby, à l'arrière d'Assinie. Dans son tronçon le plus méridional, celui que rejoignaient précisément les commerçants du Nord, il va servir de frontière entre la Côte d'Ivoire et la Gold Coast.
38. M. Monnier, 1894: 68.

Bianouan en longeant la Gold Coast, rejoignant ensuite directement les ports sous contrôle britannique.

L'une des principales préoccupations de l'administration coloniale, au début du XXe siècle, était donc précisément de détourner vers un parcours nord-sud passant par l'Indénié les lignes de commerce orientées vers la Gold Coast. En 1895 avait été ouverte la route entre Zaranou et Krinjabo[39]. Elle fut inaugurée par Clozel quelques mois plus tard. Rappelant la tournée qu'il avait faite en 1896 dans la région, celui-ci écrivait dix ans plus tard : « En quittant Zaranou pour redescendre à la côte, je pris la route d'Aboisso […] j'avais […] 140 kilomètres à faire à pied avant d'arriver à Aboisso […]. Cette route d'Aboisso était précisément une des pistes que nous venions de faire ouvrir dans la forêt, et je tenais à me rendre compte moi-même des travaux exécutés et des résultats que nous pouvions en attendre ». Le groupe dut traverser deux fois la Bia et passer dans des zones où le relief était assez accusé, avec des pentes fortes, avant d'arriver à Aboisso[40]. Une piste entre Zaranou et Aboisso existait antérieurement mais les travaux d'élargissement et d'aménagement en faisaient désormais une route carossable, qui facilitait la descente vers le sud des personnes et des marchandises.

Des transformations s'ensuivirent. Le P. Antoine Chalus écrit en 1907 : « Aboisso n'est plus le petit village de 700 à 800 Noirs que j'ai vu en arrivant dans la colonie en 1901. C'est aujourd'hui […] une belle ville de sept à huit mille âmes avec ses avenues, ses rues ouvertes », et il ajoute qu'elle « attire une foule d'étrangers venus de tous côtés, même du Maroc et de Syrie »[41]. En 1914, le village Agni fut rasé pour matérialiser, au nom de raisons sanitaires, la séparation entre quartier « indigène » et lotissement européen[42].

Pour mieux comprendre les transformations en cours, nous avons retenu l'analyse d'un journaliste ivoirien, qui situe précisément au cours de cette période, soit à la veille de la Première Guerre mondiale, un tournant dans l'évolution d'Aboisso, d'abord prospère, puis frappée par un déclin brutal :

> « Le royaume "Sanwi" fut économiquement prospère : le caoutchouc et les marchandises venaient de Bobo-Dioulasso, Kong et Bondoukou. Aboisso devenait trop petit. […] ce fut l'âge d'or du pays[43]. Malheureusement, cette euphorie ne devait pas durer ; elle se maintint jusque vers 1913. La quantité considérable de caoutchouc jetée à bas prix sur le marché européen par la Hollande et l'Angleterre devait alors faire [chuter] le prix[44]. La route des caravanes arrivant à Aboisso ne pouvait lutter contre le chemin de fer Abidjan-

39. F. J. Amon d'Aby, 1951 : 27.
40. F.-J. Clozel, 1906 : 41.
41. R.P. A. Chalus, *L'Echo des Missions africaines,* mai-juin 1907, p. 25, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 113.
42. P. Kipré, 1985, t. 1 : 137.
43. Cf. le R.P. Hamard, Préfet apostolique de la Côte d'Ivoire, qui écrit en 1908 : « La ville d'Aboisso est de création récente mais sous la poussée énergique du commerce du caoutchouc, sa population s'est tellement accrue en quelques années etc. » (R.P. Hamard, *L'Écho des Missions africaines,* juillet-août 1908 : 114., cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 113).
44. Sur la crise du caoutchouc à Aboisso, voir L. Koffi Koffi, 1911 : 140-143, 163-164. La crise avait commencé dès 1908 et, en 1915, elle se poursuivait encore (*Op. cit.* : 146).

> Bouaké qui fit de cette ville un grand centre commercial. Beaucoup d'Agni-Sanwi avaient su profiter de l'époque de prospérité pour faire fortune. Attirés par le commerce, de nombreux étrangers sénégalais, apolloniens [N'Zima], bambaras etc. venaient s'installer à Aboisso, lui donner ce caractère cosmopolite que conserve aujourd'hui Aboisso »[45].

Le début du XXe siècle a donc offert un terrain favorable à ce développement des échanges dans une ville située au carrefour de la route du Nord et des liaisons avec les ports de la côte, sous contrôle français ou britannique. Des commerçants musulmans y ont fait escale dont nous allons retrouver la trace dans les sources administratives de l'époque. On constate aussi que, comme c'est le cas tout le long de la route des caravanes descendant de Bondoukou, les effets perturbateurs de la mise en place du chemin de fer à travers l'espace central de la colonie aux dépens de l'axe du Comoé, se sont fait sentir jusqu'à Aboisso. Ce tournant de 1913 suit d'ailleurs immédiatement l'inauguration de la gare de Bouaké en 1912. En fait, comme nous l'observerons plus loin, la crise du caoutchouc avait commencé à se manifester à Aboisso dès 1908. L'ouverture du chemin de fer de Bouaké consacra le dépérissement de cette première phase de l'économie locale. Très vite, la culture du cacaoyer allait prendre la relève et offrir de nouvelles opportunités.

Les personnalités musulmanes dans le cercle d'Assinie d'après les sources coloniales

On pourrait penser que, comme dans l'Indénié, nous n'aurions que quelques traces de présence musulmane. Il n'en est rien. Nous disposons, sur notre sujet, pour le cercle d'Assinie, d'une documentation d'archives sans doute unique pour un cercle de Côte d'Ivoire méridionale. Cette abondance inhabituelle tient surtout à une forte concentration de Sénégalais à Aboisso. Ce sont eux qui ont retenu l'attention principale de l'Administration.

Concernant l'islam et les musulmans dans cette région, les premiers observateurs français, dans la dernière décennie du XIXe siècle, ont laissé des témoignages contradictoires, où la part d'interprétation personnelle pèse autant, sinon plus, que l'information concrète. Ils sont à considérer comme l'une des expressions de ce discours colonial sur l'islam perpétuellement remodelé et modulé par les acteurs, lequel comporte un certain nombre de variantes autour de deux pôles opposés, dont l'un défend l'idée qu'il n'y a pas de danger islamique, et l'autre prétend que l'islam s'infiltre partout.

J.C. Reichenbach, qui a exploré certaines parties du pays N'Zima et du Sanwi en 1887-1888, et qui est présenté comme « ex-résident délégué de France au royaume d'Assinie »[46], un titre de circonstance, se montre plutôt alarmiste : « L'islamisme, cette tache d'huile qui s'étend petit à petit sur le continent africain, a pénétré dans le royaume d'As-

45. P. Mognon Abialy, « De la tradition au tourisme II – L'histoire des Agni "Sanwi" », *Fraternité Matin,* [1973] (htttp://76.163.36.14/tourisme/2561.pdf (consulté le 5 août 2012, disparu en 2017). Cet article a été mis en ligne par la Bibliothèque nationale de Côte d'Ivoire dans le cadre d'une série consacrée à l'histoire de plusieurs lieux touristiques du pays.

46. J.C. Reichenbach, 1890a : 177. Il a quitté Krinjabo en février 1888.

sinie, et, dans la famille même du roi, on en rencontre déjà des adeptes. De nombreuses caravanes qui descendent du Soudan arrivent jusqu'à Krinjabo, accompagnées chacune de plusieurs imams et marabouts qui, chaque jour, font leurs incantations et récitent leurs prières. L'indigène vient les voir d'abord par curiosité ; puis, son esprit étant facilement impressionnable, il suit plus régulièrement les pratiques du Coran et finit par devenir un fervent serviteur de l'islamisme, dont il accepte toutes les obligations […]. Aujourd'hui, le mal s'étend peu à peu, sans qu'on ait songé jusqu'à présent à opposer aucune barrière à son envahissement, mais il n'est pas nécessaire d'être un observateur bien profond pour juger des résultats produits ; on s'en rend compte sur les lieux mêmes et l'on revient effrayé de l'avenir »[47]. Reichenbach est bien le seul à parler de conversions dans la famille royale à cette époque. On retiendra plutôt ce qu'il dit des nombreuses caravanes descendant du Nord, dont les membres n'avaient d'ailleurs pas besoin d'imams ni de marabouts attitrés pour réciter leurs prières (les imams s'improvisent sur place en pareil cas).

Maurice Delafosse, en 1893, dans la toute première publication de sa carrière, qui porte précisément sur les Agni en général, et donc pas spécialement sur ceux du Sanwi, adopte un point de vue exactement inverse.

> « L'islam n'a eu jusqu'à présent aucune prise sur eux : il les presse cependant par le Nord et l'Ouest, avec les Mandingues de Kong et du Ouorodougou, et par l'Est avec les musulmans de Salaga, d'Accra et du Dahomé. Des tirailleurs et des laptots sénégalais ont essayé, mais sans aucun succès, de faire de la propagande sur la côte. Les missions catholiques et protestantes n'ont pas eu jusqu'à présent beaucoup plus de succès »[48].

Ces généralités contradictoires nous apprennent finalement peu de choses. Plus précis, l'administrateur, en 1907, note simplement qu'il n'y a aucune école coranique dans le cercle d'Assinie[49].

Les personnalités musulmanes d'Aboisso d'après les fiches de renseignements (1913, 1915 et 1923)

Les fiches de renseignements de 1913 et 1915

Il faut attendre les années 1910 pour trouver une matière plus substantielle.

Nous avons d'abord une liasse de 5 fiches datées de 1913 et 1915. Sur les 5 personnages enregistrés, 4 sont sénégalais. Tous sont basés à Aboisso. Plusieurs font des voyages vers Bondoukou ou Grand-Bassam. Aboisso est donc une étape et un point de ralliement sur la route qui descend de Bondoukou vers Grand Bassam. 3 sur ces 4 Sénégalais parlent le français, voire l'écrivent, ce qui était jusqu'à présent exceptionnel. Tous sont commerçants, boutiquiers ou artisans, mais aussi planteurs. 2 sont réputés

47. J.C. Reichenbach, 1890b : 323.
48. M. Delafosse : 1893 : 433.
49. ANS 5 G 63. Aboisso, 14 juin 1907, transmis par Bingerville à Dakar, Inspection de l'Enseignement, le 27 novembre 1907. Cette lettre contient les statistiques des écoles coraniques des cercles de la colonie.

tijani, les fiches des trois autres ne comportant pas d'indication sur leur affiliation. À l'exception d'un seul, qui a enseigné, et dont nous verrons plus tard qu'il devint l'une des grandes personnalités musulmanes de Basse Côte, ce ne sont pas des personnages religieux. Voici la liste de ces 5 personnes par ordre d'ancienneté.

Demba Samba

Demba Samba[50] est né à Matam, Sénégal), en 1862. Qualifié de « toucouleur », c'est donc un Futanké, ou Haal-Pulaar, de la vallée du fleuve Sénégal. Il est dit « tidjani par son père Abdoulaye Gueyne[51] ». « Arrivé en Côte d'Ivoire en 1893 », c'est un « ex-mécanicien de 1re classe à bord de l'aviso "L'Ardent" »[52]. Il « parle le français ». « Voyage entre Aboisso et Bondoukou pour son commerce ». Il est jugé « peu sociable », mais « honnête » et son « attitude vis-à-vis de l'autorité » est considérée comme « déférente ».

El-Hadj Abdoulaye Demba [El-Hadj Abdoulaye Dieng]

El-Hadj Abdoulaye Demba[53] est le plus important du lot. Lui aussi est qualifié de « toucouleur » et de « tidjane ». Il est né à Diaba[54], au Fouta Toro, « vers 1864 ». Il a fait « deux fois » le pèlerinage à La Mecque.

Il est « parti jeune du pays il y a plus de trente ans, il n'y est jamais revenu ».

« A une cacaoyère dans les environs d'Aboisso ». « A été traitant. N'est pas riche ». Il « possède une maison à Bassam ».

« Ne semble pas faire de prosélytisme, est écouté de ses coreligionnaires qui le respectent. A des relations à Grand-Bassam et à Dimbokro avec ses coreligionnaires ». « Parle et écrit l'arabe. Ne connaît pas le français ». Il a enseigné auparavant (« n'a plus d'élèves »).

« Va souvent à Grand-Bassam où il est actuellement. Se rend aussi à Dimbokro où résidait son frère El-Hadj Amedhin, décédé il y a trois ans ».

L'administrateur a une bonne opinion de lui. « N'a jamais eu à Aboisso de difficultés avec l'administration » ; « attitude… : correcte » ; « valeur morale : respecté de ses coreligionnaires ».

« Paraît être imbu de respect et pénétré d'attachement pour notre pays ; des membres de sa famille se seraient engagés dans nos corps de troupes depuis le commencement de la guerre ».

50. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Demba Samba.

51. Marty, qui reprend cette fiche, le désigne, lui, comme « élève et disciple d'Abdoullaye Gueyane, cheikh tidiani » (1922 : 34).

52. Un aviso est un navire de guerre de faible tonnage qui assure la liaison entre différents bâtiments et avec la terre. *L'Ardent* était un des avisos de la Division navale qui faisait la tournée des postes de la côte d'Afrique et opérait les relèves de personnels.

53. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, deux fiches de renseignements ouvertes le 15 janvier 1915 au nom d'Abdoulaye Demba. Ces deux fiches ouvertes à la même date sont pratiquement identiques mais comportent quelques variantes. Nous retrouverons ce personnage sous le nom d'Abdoulaye Dieng, à Grand-Bassam.

54. Diaba dans le Fouta, est le lieu de naissance de l'historien Siré Abbâs Soh, auteur des *Chroniques du Fouta sénégalais,* traduites par Maurice Delafosse et Henri Gaden (Paris, Leroux, 1913).

On constate qu'il aurait effectué le pèlerinage deux fois, sans doute bien avant 1915. Il se partage entre Aboisso et Grand-Bassam, où nous le retrouverons, sous le nom d'El-Hadj Abdoulaye Dieng, avec une nouvelle fiche de renseignements ouverte à ce nom en 1923, où sont également notés ses liens avec Dimbokro.

Marty, qui a eu accès à cette fiche de 1915, en reprend le contenu, et ajoute quelques informations supplémentaires : « Il fait l'école à ses propres enfants ; quelques enfants voisins, fils de ses compatriotes, se joignent quelquefois aux siens. C'est un homme simple et cultivé, parfaitement irréprochable. Il a fait le pèlerinage par la mer avec son frère, il y a plus de 20 ans [soit au tout début du xxe siècle], et n'en a conservé aucun souvenir »[55]. Au moment de préparer son livre, Marty avait envoyé un questionnaire à l'administrateur du cercle d'Assinie. L'une de ses questions portait précisément sur Demba : « Qu'est devenu Al-Hadji Abdoullaye Demba […] installé depuis plusieurs années à Aboisso ? ». « Inconnu dans le cercle », lui fut-il répondu par l'administrateur[56]. Effectivement, il n'y a pas de fiche de renseignements à son nom dans la série de 1923. El-Hadj Adoulaye Demba était passé entre temps à Grand-Bassam, où il était connu sous le nom d'El-Hadj Abdoulaye Dieng. C'est une fiche à ce nom que nous allons trouver en 1923.

Marty n'a pas vraiment tenu pas compte de cette réponse, et il a dédoublé le personnage, le décrivant, à partir de la fiche de 1915 du cercle d'Assinie, comme « Al-Hadji Abdoullaye Demba » résidant à Aboisso[57], où il n'était plus présent, et comme « Al-Hadji Abdoulaye Dieng », résidant à Grand-Bassam, à partir d'informations provenant du cercle de Grand-Bassam[58], créant ainsi deux personnes à partir d'une seule, sans faire le lien entre « Demba » et « Dieng ». Nous le suivrons donc plus loin à Grand-Bassam.

Samba Gueye

Samba Gueye[59] est « né à Matam en 1874 ». Lui aussi est « toucouleur ». Sa « secte » n'est pas indiquée[60]. Il « est arrivé à la Colonie le 15 mai 1895, amené par M. le Gouverneur Moutet[61] ». Il avait été « maître d'hôtel du Gouvernement du Sénégal ». Il « possède boutique à Aboisso et Bondoukou. A créé dans les environs à Aboisso une cacaoyère assez bien aménagée »[62]. L'administrateur lui sait gré d'avoir sauvé un

55. P. Marty, 1922 : 34-35.

56. ANS 5 G 64, Demande de renseignements manuscrite adressée par P. Marty à l'administrateur du cercle d'Assinie (feuillet sur deux colonnes : les questions à gauche, les réponses de l'administrateur à droite). Marty est, à cette date, à Grand-Bassam, puisqu'il date et signe sa lettre de « Bassam, 18 avril 1920 ». Il est certainement en attente d'un bateau pour Dakar car il demande que la réponse lui soit envoyée au service des Affaires musulmanes à Dakar.

57. P. Marty, 1922 : 34.

58. P. Marty, 1922 : 28.

59. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Samba Gueye.

60. Marty qui s'appuie entièrement sur cette fiche ajoute, pour sa part : « comme tout Toucouleur relève du tidianisme omari » (1922 : 34) – ce qui sera confirmé par la fiche de renseignements de 1923.

61. Louis Mouttet (parfois écrit Moutet) fut gouverneur du Sénégal de 1895 à 1902, tout en faisant fonction de gouverneur de Côte d'Ivoire entre 1895 et 1898. Il périt, en 1902, comme on l'a dit plus haut, lors de l'éruption de la montagne Pelée en Martinique, où il était devenu gouverneur.

62. Dans un rapport de tournée de 1932, l'administrateur du cercle indique qu'il a pu « voir […] les planta-

Européen de la noyade en 1902, ce qui lui a valu une « médaille d'honneur de 2e classe ». Il « parle et écrit le français ». « Voyage pour son commerce entre Aboisso et Bondoukou ». Il ne connaît pas l'arabe et n'enseigne pas.

« Sujet d'une honnêteté absolue et d'un grand dévouement », est-il dit de lui.

C'est donc, aux yeux de l'Administration, un homme de confiance. Il est d'ailleurs arrivé dans les « bagages » du Gouverneur. Depuis lors il tient boutique, à la fois à Aboisso et Bondoukou, et il est devenu un des pionniers de la culture du cacao.

Nous le retrouverons ensuite en bonne place car il a fait l'objet d'une nouvelle fiche de renseignements en 1923 et il est présent dans les listes des tribunaux. Marguerite Dupire le cite dans son travail sur la région, publié en 1960. Nous avons, également, recueilli des souvenirs sur lui à Aboisso et à Abidjan, en 1969 (sur la description de Dupire et les souvenirs recueillis, voir ci-dessous). C'est un personnage central dans la communauté immigrée, sénégalaise et dioula, du cercle d'Assinie.

Alioune Sow

Alioune Sow[63] est « né à Saint-Louis en 1878 ». C'est peut-être un citoyen français des Quatre Communes, puisqu'il est originaire de cette ville, mais cela n'est pas indiqué.

Il « est arrivé à la Côte d'Ivoire en 1900, s'est installé à Aboisso en 1902 ». « Commerçant (paie patente de 5e classe) ». « Se livre à la culture du cacaoyer. Mérite d'être encouragé ».

Il « parle et écrit, et l'arabe, et le français ».

L'administrateur ne tarit pas d'éloges sur lui, bien qu'il « fréquente peu nos agents » ; « est très estimé de ses compatriotes sur lesquels il a su imposer son autorité » ; « entretient des relations amicales avec les notables d'Aboisso » ; « attitude vis-à-vis de l'administration : déférente » ; « parfait honnête homme. Très doux. Très serviable ».

C'est donc une personnalité, par sa culture et son entregent. Il est commerçant et planteur, mais n'enseigne pas. Nous le retrouverons, lui aussi, en 1923.

El-Hadj Haïdara

Le dernier de cette liste, El-Hadj Haïdara[64], est un peu différent. Ce n'est pas un Sénégalais, mais un « Sonkai » (Songhay) du Haut-Sénégal-Niger (futur Soudan français/Mali). Âgé de « 50 ans environ », il est né à Koutiala (actuel Mali).

Il prétend à des origines chérifiennes comme tous les Haïdara, ce qui surprend l'administrateur. Celui-ci observe, en effet, non sans naïveté, qu'il « ne possède aucun trait anthropologique permettant d'accorder créance à ses dires », et en conclut qu'il « doit être descendant de captifs d'Arabes ou de Touaregs ». Il est vrai que c'est un « tail-

tions de Samba Gueye et de F[ulgence] Brou. Le premier, installé entre Bofokrou et Sanhoukrou, entretient une plantation de près de 90 hectares en caféiers et en cacaoyers. Il occupe une dizaine de manœuvres, qui sont en règle au point de vue de l'impôt et ont été vaccinés » (ANCI, V-10-261, cercle d'Assinie, rapport de tournée de l'administrateur Letin dans le canton d'Ayamé, Aboisso, 15 octobre 1932, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 257). Ayamé est à une vingtaine de kilomètres au nord d'Aboisso.

63. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom d'Alioune Sow.

64. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 30 janvier 1915 au nom de El-Hadj Haïdara.

leur très pauvre », « un pauvre homme complètement illettré, dépourvu de relations ». Il « ne connaît ni l'arabe, ni le français ». On peut, en ce cas, se demander pourquoi il fait l'objet d'une fiche de renseignements. C'est peut-être parce que « El-Hadj Haïdara possède un nom de musulman notoire ».

Il a une « attitude déférente à l'égard de l'Administration ». « El-Hadj Haïdara ne paraît avoir de musulman que le nom. Il ne semble pas que nous puissions craindre ou attendre quelque chose de lui ».

À côté des Sénégalais de la place, qui ont les faveurs de l'Administration, il fait pâle figure. Le qualificatif « El-Hadj » ne garantit pas qu'il ait effectué le pèlerinage. En tous cas, la fiche n'en parle pas.

Marty a repris en quelques lignes la description du personnage contenue dans cette fiche, qui date pourtant de 1915[65]. Or, dans un questionnaire qu'il envoya à l'administrateur du cercle d'Assinie en 1920 pour actualiser son information, il avait formulé une demande concernant Haïdara : « Où est installé le marabout Al Hadji Haïdara ? Son nom complet ? Lui faire donner sa généalogie […] soit en français, soit mieux en arabe s'il est capable d'écrire en cette langue », à quoi l'administrateur répondit, de façon laconique : « Inconnu dans le cercle »[66]. Il ne figure d'ailleurs pas dans la série de fiches de 1923. Marty n'a pas retenu cette réponse et signale El-Hadj Haïdara comme un des éléments de « la religion musulmane » présent à Aboisso.

Que conclure de cette série ? Au début de la Première Guerre mondiale, dans les limites de cet échantillon restreint, les personnalités musulmanes en vue d'Aboisso sont sénégalaises (4 sur 5) 3 d'entre eux sont originaires du Fouta et 1 de Saint-Louis. Ces Sénégalais sont arrivés entre 1885 et 1900, donc aux tout débuts de la colonie de Côte d'Ivoire, Ils ont réalisé, entre temps, une ascension sociale qui les porte au premier rang de leur communauté, et donc de l'observation administrative. Ils tiennent boutique, ont des plantations de cacao et font des voyages d'affaires.Ce sont les interlocuteurs privilégiés des autorités, mais cela n'en fait pas, pour autant, des figures religieuses. Même El-Hadj Abdoulaye Demba [Dieng], deux fois pèlerin, n'est encore, aux yeux de celles-ci, qu'un traitant et planteur. On remarquera aussi que, contrairement à d'autres Sénégalais de Côte d'Ivoire, ceux-ci ne sont pas venus au titre du service militaire. Aucun d'entre eux n'est présenté comme militaire démobilisé. Ces Sénégalais sont venus faire des affaires.

Dans cette liste, il n'y a aucun maître d'école (même si l'un d'entre eux a enseigné auparavant) et aucun almamy déclaré comme tel (réserve faite à propos d'El-Hadj Abdoulaye Demba dont la fonction religieuse va apparaître clairement à Grand-Bassam). Cette documentation ne nous apprend rien, non plus, sur le lieu de prières d'Aboisso. Enfin, en dehors de ces notables, on ignore aussi quel est le nombre des musulmans alors en résidence permanente ou temporaire à Aboisso. Cette série cible donc essentiellement les principaux commerçants sénégalais de la place. On peut s'étonner, par exemple, qu'aucun dioula ne soit recensé – si l'on excepte le cas particulier, et presque anecdotique, de Haïdara.

65. P. Marty, 1922 : 33.
66. ANS 5 G 64, Demande de renseignements manuscrite adressée par P. Marty à l'administrateur du cercle d'Assinie, Bassam, 18 avril 1920.

Ces Sénégalais sont bien considérés par l'Administration, à la différence de certains personnages religieux qui étaient exposés, dans d'autres cercles, aux commentaires souvent peu amènes de l'administrateur du lieu. Rien de tel ici : souvent francophones (autre particularité par rapport aux fiches habituelles des originaires du Nord), ils constituent une élite locale appréciée. Elle l'est d'autant plus qu'ils font partie de ceux qui investissent alors dans les plantations commerciales.

Nous avons observé le tournant de 1913 lié à la conjonction de la crise du caoutchouc et de l'ouverture du chemin de fer de Bouaké. Cette crise du caoutchouc avait commencé à exercer ses effets plusieurs années auparavant : « dans le courant de 1908, des commerçants d'Assinie et d'Aboisso furent ruinés tandis que les traitants Ashanti et Fanti abandonnèrent leurs boutiques d'Aboisso pour aller s'installer à Koumassi »[67]. Face à cette crise l'administrateur Thomann avait encouragé la culture du cacaoyer, un plant introduit depuis peu de temps en provenance de Gold Coast : « C'est Thomann qui, dès 1908, l'imposa comme produit de traite »[68].

Les pionniers de cette nouvelle culture sont mentionnés dans un document de 1916, où figurent, à côté des exploitants français, les noms de trois Africains : Morisson[69], Samba Gueye et Akotia Kamaraté, ces derniers réputés « planteurs sérieux et dont la prospérité des plantations atteste de leur zèle et de leur persévérance »[70].

« De manière générale, écrit L. Koffi Koffi, les Agni montrèrent peu d'intérêt à s'adonner à la culture du cacaoyer […] ; tous ceux qui, dans le cercle […] avaient accepté de s'adonner à la culture du cacaoyer, n'étaient pas de souche Sanwi, mais des étrangers africains. Ceux qui avaient de grandes plantations étaient les suivants : Morisson, Mama Traoré, Moussa Koné, Guié Koulibaly, Fodé Touré, Guidara, Tiékou Traoré, Tierno Ba Diallo, Samba Konaté etc. »[71].

On remarquera que, dans cette liste, plusieurs patronymes Malinké Dioula apparaissent, dont les titulaires devaient vraisemblablement être musulmans. Or nous n'avons, à une exception près, que des noms sénégalais dans les fiches de renseignements des années 1913 et 1915. Seuls, à Aboisso, les Sénégalais, et notamment, parmi eux, Samba Gueye, semblent avoir droit à ce statut de notabilité que consacrent les fiches nominatives.

Les fiches de renseignements de 1923

Il y a une seconde vague de fiches, une dizaine d'années plus tard, à l'occasion des enquêtes de 1923. Nous disposons, cette fois, de 11 fiches de renseignements, que nous avons classées, à nouveau, par ordre d'ancienneté. Ces 11 personnes recensées sont toutes sénégalaises, dont 5 de Saint-Louis, 5 de Dakar et 1 de Matam. La part du Fouta semble moins forte, au profit de Saint-Louis et de Dakar, les deux principaux centres urbains du Sénégal au début du XXe siècle. Ces fiches rendent compte, encore plus que

67. L. Koffi Koffi, 2011 : 141, n. 316.
68. L. Koffi Koffi, 2011 : 142.
69. Morisson était un N'Zima d'une famille anglophile (précision communiquée par C.-H. Perrot).
70. ANCI, I QQ 88 (1), Administrateur Bru, Rapport sur la situation économique et commerciale du cercle et des postes d'Aboisso et Assinie, 15 janvier 1916, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 142.
71. L. Koffi Koffi, 2011 : 142.

les précédentes, d'une colonie sénégalaise fortement implantée à Aboisso, et qui continue à occuper, dans l'échelle sociale, une place en vue. Des cacaoyères, encore embryonnaires, étaient mentionnées dans les fiches de 1913-1915. Nous avons maintenant affaire à une véritable classe de planteurs : 6 d'entre eux sont planteurs avec des plants de café et de cacaoyer qui vont de quelques centaines à plusieurs milliers. Les 5 autres sont boutiquiers et employés de commerce. 3 des planteurs tiennent aussi boutique ; un autre est maçon. L'exploitation des terres devient leur principal objectif. Ils font figure de pionniers en matière d'agriculture commerciale (café, cacao), à la grande satisfaction de l'administration coloniale. Tous sont francophones à des niveaux divers : cela va de : « parle un peu le français » à « parle et écrit le français », en passant par « instruction primaire ».

Quelques anciens militaires apparaissent, cette fois, dans le lot, ainsi que l'imam d'Aboisso, lesquels manquaient à l'appel dans la précédente série. Si l'on considère les dates d'arrivées, probablement fiables compte tenu des modes de contrôle administratifs, 1 est arrivé en 1896, 4 en 1902, 1 en 1903, 1 en 1907, 2 en 1909, 1 en 1913 et 1 en 1921 – soit une moitié, ou presque, en 1902-1903. Nous ne retrouvons que deux des noms de la liste précédente : Samba Gueye et Alioune Sow. Les autres sont donc des personnages qui ont accédé à la notoriété plus récemment.

Fort peu de considérations religieuses interviennent dans ces présentations administratives. L'expression récurrente « ne fait pas de prosélytisme » sert plutôt, par une telle affirmation négative, à justifier l'existence de ces fiches de renseignements sur des personnages, certes musulmans, mais qui n'ont rien de « maraboutiques ». De nouveau, on constate qu'aucun dioula n'est enregistré dans cette liste. Seuls les Sénégalais retiennent l'attention des autorités.

Ibrahima Samba

Ibrahima Samba[72] est né à Saint-Louis en 1863. Il réside à Aboisso depuis 1902. Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Amadou Macktar Dieng, à Tivaouane » – c'est-à-dire la branche tijani d'El-Hadj Malik Sy. C'est un « planteur » : il a « 2 000 caféiers et 3 000 cacaoyers ». Il est l'"Elimane", l'imam d'Aboisso – imam jugé de faible niveau par l'administrateur qui dit de lui qu'il « connaît les prières sans plus », « parle et écrit un peu l'arabe » et n'enseigne pas.

Ibrahima Samba est considéré « sans influence » ; « c'est un vieillard qui reste chez lui ». Il « connaît un peu le français ». L'administrateur a une bonne opinion de lui : « attitude […] déférente », « très estimé : honnête homme ».

72. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, Canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom d'Ibrahima Samba.

Samba Toumané

Samba Toumané[73] est « né à Dakar. 55 ans ».

« Réside à Aboisso depuis 1909 ». Il est qualifié de « Ouoloff », bien que le nom de Samba, et celui de ses parents (Yorou Ba et Fatma Sall) puissent suggérer une origine Haal-pulaar ou Peul.

Il est présenté comme « Tidjani ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* s'appelait « Aladji Sekhou ».

« Planteur, possède 200 caféiers et 3 000 cacacoyers ».

« Illettré en arabe ». « Parle un peu le français ».

Il ne se déplace pas : « Est sédentaire ».

Son « attitude » est jugée « déférente ». Il a, aux yeux de l'Administration, une bonne image : « honnête homme estimé ».

Boubou N'Dao

Boubou N'Dao[74] est « né à Saint-Louis du Sénégal, 54 ans ».

Il « réside à Aboisso depuis 1907 ». Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Kadrya ».

Son maître et/ou transmetteur de *wird* se nommait « Guelaye Seye », de Louga.

Il est « planteur et maçon. A une plantation de 1 150 caféiers ».

Son « attitude » est jugée « déférente ».

Il est « illettré en arabe ».

Boubou N'Dao est considéré comme « travailleur et honnête homme », et tout danger à craindre de lui est « inexistant ».

Alassane N'Doye

Alassane N'Doye[75] est « né à Dakar. 53 ans ». « Est installé à Aboisso depuis 1902 ».

Il est qualifié de « Lébou » et de « Tidjani ». Son maître et/ou transmetteur de *wird* s'appelait « Fall N'Doye à Dakar » – probablement un membre de sa famille.

« Planteur, possédant 4 000 caféiers ».

« Illettré en arabe. Parle en français ».

« Va souvent à Bassam » : « Ne semble pas entretenir beaucoup de relations avec les gens du pays » et, par contre, « en possède à Bassam et au Sénégal ».

Contrairement aux autres Sénégalais, qui sont entourés de considération par les autorités, Alassane N'Doye est jugé suspect : « fourbe, madré » ; « valeur morale : réputation douteuse » ; « s'est plusieurs fois vanté d'avoir des influences politiques[76]. Est avant tout un beau parleur ». Il représente donc une exception parmi ces Sénégalais, généralement appréciés par le pouvoir colonial.

73. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, Canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Samba Toumané.

74. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Boubou N'Dao.

75. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom d'Alassane N'Doye.

76. À cette époque, cette remarque peut suggérer des liens directs, indirects ou prétendus, d'Alassane N'Doye avec Blaise Diagne, ou, du moins, avec la scène politique sénégalaise.

Samba Gueye

Samba Gueye[77] est « né à Matam (Sénégal) en 1874 ». Il est qualifié de « Toucouleur » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* son père Boubakar Mamoud.

« Boutiquier patenté de 7e classe. A une plantation de plus de 10 000 pieds de cacaoyers ».

« Ancien maître d'hôtel du Gouvernement du Sénégal, est arrivé dans la colonie en 1896, amené par M. le gouverneur Moutet ».

« En février 1902, a retiré de la rivière Noé M. Henault, qui y était tombé et se serait noyé sans le secours de Samba Gueye ».

« A une influence assez grande dans le pays, notamment sur les Dioulas venus s'installer à Aboisso ».

« Attitude […] déférente ». « Ne parle ni n'écrit l'arabe. Parle et écrit le français ». N'enseigne pas.

« Voyage pour son commerce entre Aboisso et Abengourou ».

« Honnête et dévoué » ; « est acquis à l'influence française ».

Samba Gueye avait déjà fait, comme nous en avons rendu compte, l'objet d'une fiche dix ans plus tôt. Les différences sont minimes. Selon la fiche de 1913, il était « arrivé à la Colonie le 15 mai 1895 ». La nouvelle fiche le fait arriver en 1896. En 1913, son affiliation confrérique n'était pas mentionnée. Il est, cette fois, désigné comme tijani. En 1913, il avait déjà une « cacaoyère bien aménagée » près d'Aboisso. Il a maintenant plus de 10 000 pieds, signe que son affaire a prospéré. En 1913, son commerce le menait jusqu'à Bondoukou, où il avait une boutique. Il fréquente maintenant Abengourou, qui est plus proche. L'opinion très favorable de l'Administration reste intacte. Le sauvetage de 1902 est encore mentionné à son actif.

Nous reprendrons plus loin le dossier de Samba Gueye à la lumière de renseignements recueillis oralement sur lui. Nous verrons que, consolidant sa notoriété acquise dans les années 1910-1920, il est devenu ensuite l'une des principales personnalités de la communauté sénégalaise d'Aboisso.

Scipion N'Diaye

Scipion N'Diaye[78] est « né à Saint-Louis du Sénégal. 47 ans ». Il « réside à Aboisso depuis 1913 ».

Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Kadrya » Le nom de son maître et/ou transmetteur de *wird* est « Abdoulaye Kane ».

Il est « avant tout employé de commerce à la CFAO ».

« Attitude […] respectueuse ».

« Lettré en arabe ». [français] : « instruction primaire ».

« Ancien soldat du bataillon de l'AOF ». « Rien à craindre de lui ».

77. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Samba Gueye.

78. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Scipion N'Diaye.

Alioune Sow

Alioune Sow[79] est « né à Saint-Louis du Sénégal en 1878 ». Il « est installé à Aboisso depuis 1902 ».

Il est qualifié de « Ouoloff » (bien que son nom puisse être aussi haal pulaar ou peul) et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « son père Mamadou Racine Sow ».

« Commerçant patenté de 7e classe, et planteur ».

« Langue arabe : oui. Parle et écrit le français ».

« Ne fait pas de prosélytisme et n'enseigne pas ».

« S'occupe de son commerce et de sa plantation. Possède 11 000 caféiers et 2 000 cacaoyers ».

« Se déplace, ayant une boutique à Abengourou ».

« Estimé de ses compatriotes sur lesquels il a su imposer sa volonté ».

« Attitude […] : déférente ». « Entretient de bonnes relations avec les notables d'Aboisso. Fréquente peu nos agents ». « Honnête homme, serviable ».

Alioune Sow avait déjà fait l'objet d'une fiche dix ans plus tôt. Les différences sont minimes. Sa patente est passée de la 5e à la 7e classe, signe d'une possible baisse de ses affaires commerciales, mais, visiblement pas de ses activités de planteur. Son affiliation confrérique, qui n'était pas mentionnée en 1913, est ici précisée (tijani). Sa culture, sans doute encore débutante, du cacaoyer, pour laquelle il méritait d'être « encouragé » en 1913, a fait place désormais à une plantation de plusieurs milliers de pieds. Pour le reste, les observations sont identiques au mot près. La fiche de 1913 a donc servi de base à celle de 1923. L'opinion de l'Administration reste très positive. Tout au plus est-on passé de « Parfait honnête homme. Très doux. Très serviable » à « Honnête homme, serviable »… Par son profil, c'est, comme Samba Gueye, une des figures principales de la communauté sénégalaise d'Aboisso.

Amadou Sène

Amadou Sène[80] est « né à Saint-Louis en 1881 ». Il « réside à Aboisso depuis 1903 ». Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « N'Diaye Sarr (Saint-Louis) ».

« Employé de commerce. A toujours été employé dans le commerce, soit à Assinie, soit à Aboisso » ; « bien noté par la Compagnie coloniale de la Bia qui l'emploie ».

« N'a de relations qu'avec ses camarades sénégalais ».

« Parle et écrit un peu l'arabe » ; [français] : « instruction primaire ». « Attitude […] : déférente ».

Il ne circule pas ('sédentaire"). « Nous paraît attaché », conclut l'administrateur.

79. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Alioune Sow.

80. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Amadou Sène.

N'Dongo Diagne

N'Dongo Diagne[81] est « né à Dakar. 37 ans ».

Est installé à Aboisso depuis 1921. Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Tidjani ». Il a été eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Al Hadji Malick [Sy ?] ». C'est donc le second de la liste dont l'affiliation probable à la Maison des Sy de Tivaouane est mentionnée.

« S'occupe de la plantation de son frère M'Baye Mery » : « Est à Aboisso pour remplacer son frère M'Baye Mery retourné au Sénégal ». « Planteur et boutiquier. Possède 11 000 caféiers ».

« Ne fait pas de prosélytisme et n'enseigne pas ».

« Connaît un peu le français ».

Il ne se déplace pas. « Attitude […] : déférente ». « Valeur morale : N'a jusqu'à présent donné lieu à aucune observation ». Il est signalé comme un « nouveau venu ».

N'Dongo Diagne est un des grands importateurs d'ouvrages en langue arabe dans le Sud-Est en 1923 et 1925 : 53 Corans en 1923, 49 livres (dont 5 gros) en 1925 (voir au chapitre 16).

Massogui Diagne

Diagne Massogui[82] est « né à Dakar. 34 ans ». « Arrivé dans la colonie en 1909 ».

Il est qualifié de « Ouoloff » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Alassane Cissé, Louga ».

« Patenté de 7e classe. Planteur. 600 pieds de cacaoyers ».

« Parle et écrit un peu l'arabe. Parle et écrit le français ».

Ne se déplace pas.

« Estimé de la colonie sénégalaise ».

« Attitude […] : excellente ». « Honnête homme et estimé. Ancien canonnier pendant la guerre. Nous paraît dévoué ».

C'est donc l'un des plus jeunes de la liste, bien qu'il soit arrivé en Côte d'Ivoire dès 1909. Il avait alors 20 ans.

Au chapitre 16, nous avons supposé qu'il pouvait s'agir de « Managni [Massogui ?] Diagne », sans précision de lieu de résidence, destinataire de Corans, sans précision de quantité, venus du Maroc, et enregistrés à la date de juin 1932[83].

Nous avons eu le privilège, en 1969, de rencontrer M. Massogui Diagne, devenu l'imam d'Aboisso, homme fort simple et courtois, alors installé dans cette ville depuis un demi-siècle. Retrouver sur le terrain un personnage mentionné dans les archives administratives 46 ans plus tôt n'était pas un mince plaisir pour l'historien. Nous analyserons plus loin son témoignage.

81. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de N'Dongo Diagne.

82. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Diagne Massogui.

83. ANOM, Agence (économique) de la France d'outre-Mer, carton 389, dossier 12 bis/5. – Signé : Grand-Bassam, le 16 mars 1933, Le Chef du Service des Douanes.

Mamadou Ly

Mamadou Ly[84] est « né à Dakar. 32 ans ». Il « réside à Aboisso depuis 1909 ».

Il est qualifié de « Toucouleur » et de « Tidjani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* Mactar N'Gom, à Thiès ».

« Planteur de 6 000 cacaoyers et de 11 000 caféiers ».

« Illettré en arabe ». « Parle un peu le français ».

Il est « sédentaire ».

« Attitude […] : déférente » ; « Homme ayant de bonnes relations dans l'administration » ; « honnête et d'excellente moralité ».

Nous pouvons remarquer que la part des Tijani déclarés s'est considérablement accrue. Sur un total de 11 Sénégalais, 2 sont classés qadiri et 9 tijani, parmi lesquels au moins deux relèvent de la Maison de Tivaouane. Beaucoup sont notés sédentaires : ils ne se déplacent pas, à la différence des commerçants dioula qui sont itinérants.

Autres sources administratives : le contrôle des livres en arabe, les membres musulmans des tribunaux et les rapports politiques

D'autres matériaux, faits de listes nominatives spécialisées et d'évaluations générales, vont compléter notre information.

Le contrôle des livres en arabe

Nous avons analysé, au chapitre 16, les archives du contrôle des livres en arabe présentés au service des Douanes d'Assinie et de Grand-Bassam. Pour la période 1923-1926, nous avons relevé les noms de N'Dongo Diagne et d'Amady Racine Sow, tous les deux gros importateurs à Aboisso. Nous avons aussi noté, parmi les destinataires, le nom de Kotia Bende à Aboisso, inconnu des autres sources, et celui de l'établissement CFAO à Assinie.

Aboisso, lieu de concentration de résidents d'origine sénégalaise, offre, à cet égard, un public motivé pour la réception d'ouvrages en langue arabe.

Ces Sénégalais n'enseignent pas, ou peu, et sont engagés principalement dans les activités économiques. Mais ils souhaitent entretenir et développer leur culture arabo-islamique. Leur statut leur permet aussi, certainement, de faire des commandes groupées au bénéfice de lettrés en arabe de leur communauté.

Les membres musulmans des tribunaux

Les listes disponibles commencent en 1910[85].

À cette date, il existe deux assesseurs suppléants de statut musulman au Tribunal de province d'Assinie : « Fodé Touré, chef des dioulas de [du quartier] France », et « Dji Diarra »[86]. Le port d'Assinie était encore le troisième de la colonie en 1907. Comme à

84. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Mamadou Ly.

85. Les informations sont empruntées au *JOCI* de l'année concernée.

86. *JOCI*, 1911.

Grand-Bassam, le quartier « France »[87] est un quartier officiel et européen, mais il compte aussi des commerçants africains. Les deux noms cités sont Malinké-Dioula.

En 1911, Fodé Touré est toujours assesseur suppléant au Tribunal de province d'Assinie.

En 1911, le Tribunal de province d'Aboisso comporte un assesseur titulaire musulman, nommé Youssofo et un assesseur suppléant, qui n'est autre que Samba Gueye. C'est même la première mention de cette personnalité dans les sources administratives, avant même sa fiche de renseignements de 1913. C'est donc déjà une figure en vue.

En 1911, le Tribunal de cercle comporte un assesseur titulaire musulman, Akatia Karamoko[88], et un assesseur suppléant, Samba Ly[89], un Sénégalais.

En 1914, par arrêté du 2 juin, « Samba Buila, de statut musulman, est nommé en qualité d'assesseur suppléant près le Tribunal de cercle d'Assinie […] en remplacement de Malick Koné, parti à Bassam », soit, probablement, un Sénégalais à la place d'un Malinké-Dioula.

Il faut attendre 1924 pour retrouver, dans le *Journal officiel,* mention de nouveaux arrêtés de nomination. Neuf noms de notables apparaissent ci-dessous, dont tous, sauf celui de Samba Gueye, sont absents des fiches de renseignements.

Tribunal de subdivision d'Aboisso

3 assesseurs adjoints musulmans sur 10 ; « Youssouffa[90] Wattara[91], notable musulman, Madiama Fall, notable musulman, Ibrahima Diakité, notable dioula ».

Soit deux noms Dioula pour un nom sénégalais.

Tribunal de subdivision d'Assinie

4 assesseurs adjoints musulmans sur 10

« N'zi Diarra, notable musulman » – probablement le même que « Dji Diarra » en 1910.

« Moussa Konaté, notable musulman

Samba Konaté, notable dioula

Sinari Touré, notable dioula »

87. En 1942, un raz-de-marée va emporter le « quartier France » d'Assinie.

88. Compte tenu des déformations fréquentes des noms, on peut tenter un rapprochement avec le nom de « Akotia Kamaraté », signalé en 1916 comme un « planteur sérieux » d'Aboisso (cf. ci-dessus, ANCI, I QQ 88 (1), Administrateur Bru, Rapport sur la situation économique et commerciale du cercle et des postes d'Aboisso et Assinie, 15 janvier 1916, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 142).

89. Nous avons relevé, dans les fiches de 1923, un Mamadou Ly, résidant à Aboisso depuis 1909, fils d'un « Samba Ly à Dakar ». Il faudrait supposer que ce père serait venu, comme son fils, de Dakar à Aboisso. On ne saurait, de toutes manières, exclure, ni une homonymie, ni une autre forme de parenté entre les deux.

90. Il s'agit possiblement du « Youssofo », cité ci-dessus comme assesseur titulaire musulman au Tribunal de province d'Aboisso en 1911.

91. En 1908, la mort suspecte en prison du roi du Sanwi, Amon Assémian, pourtant désigné, à l'origine, par l'Administration, déclencha, on l'a dit, des mouvements de protestation, animés par le chef de village, Anohi, à Aboisso. « L'administrateur du cercle fut informé par Samba Gueye et Youssouffa Wattara et prit les dispositions nécessaires pour arrêter le mouvement ».(ANCI, 2 EE 12 (3), 3 juillet 1917, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 121, ap.).

Tribunal du 2nd degré (cercle)
2 assesseurs adjoints musulmans sur 8
« Samba Gueye, notable ouolof
Karamoko Salya, notable dioula »
Il y a, à ce niveau, parité entre Dioula et Sénégalais.

En 1924, les assesseurs de statut musulman sont donc un peu plus fortement représentés dans le Tribunal de subdivision d'Assinie (4/10) que dans celui d'Aboisso (3/10), mais la différence est négligeable et ce ne sont, d'ailleurs, que des assesseurs adjoints. Il faut remonter à 1911 pour trouver des assesseurs titulaires de statut musulman, 1 au Tribunal de cercle et 1 au Tribunal de province d'Aboisso. Cela ne se reproduit pas ensuite. Même Samba Gueye n'est que suppléant au Tribunal de province en 1911 et au Tribunal de cercle en 1924. La présence musulmane (et sénégalaise) reste donc relativement modeste dans ces instances à Aboisso, ce qui peut surpendre compte tenu du poids des Sénégalais dans l'activité économique de la ville. D'autres facteurs étaient sans doute à l'œuvre (certains Sénégalais étaient probablement originaires des Quatre Communes, et, de ce fait, citoyens français). De toutes manières, la composition de ces listes est à la discrétion de l'administrateur local. Ainsi, comme on peut le remarquer, les équilibres entre Dioula et Sénégalais ont été assez régulièrement respectés de façon à associer les deux principales composantes de la population musulmane locale.

C'est la personnalité de Samba Gueye qui retient le plus notre attention. Celui-ci apparaît dans ces listes dès 1911, et à nouveau en 1924. Selon Marguerite Dupire, il fut « le chef des étrangers de 1925 à 1948 », puis, plus tard, « président du Tribunal civil d'Aboisso » [92]. Il est, dans ces années là, le « grand homme » de la communauté sénégalaise, mais aussi du monde marchand et commerçant d'Aboisso dont, comme nous allons le souligner plus loin, en reprenant l'analyse de M. Dupire, il défend les intérêts.

Les rapports politiques

Les rapports politiques trimestriels offrent quelques notes éparses des administrateurs du cercle, échelonnées entre 1924 et 1930. Ils contiennent cependant des observations utiles.

– 4e trimestre 1924 :
« Les musulmans ont abandonné la mosquée élevée autrefois à Aboisso pour faire leurs prières dans un coin du village indigène d'Aboisso, dénommé Ebouakrou[93], où tous les Sénégalais [et] Dioulas habitent. Pas d'école coranique dans le cercle ».

– 1er trimestre 1926
« Il y a toujours aussi une mosquée à Aboisso à cause de l'élément sénégalais et dyoula »

92. M. Dupire, 1960 : 212.
93. Nous avions déjà noté qu'Abdoulaye Demba « s'est établi avec les autres Sénégalais à Yobouékro » (ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 15 janvier 1915 au nom d'Abdoulaye Demba).

– 2e trimestre 1926
« Quant aux musulmans, ils ont une mosquée à Aboisso, mais pas d'école ».

– 3e trimestre 1926
« Quant aux musulmans, ils sont vraiment tièdes ; ils ont une mosquée mal entretenue et pas d'école du tout. Ils ne s'occupent nullement de religion mais de leurs plantations et de leurs concessions »

– 4e trimestre 1926
« Les écoles confessionnelles n'existent pas dans le cercle et c'est même assez curieux étant donné le nombre des catholiques, des protestants, et même des musulmans »

– 4e trimestre 1927
« J'évalue à plus de 4000 le chiffre de la population non sédentaire, elle se compose surtout de dioulas, d'indigènes originaires des cercles de Daloa, de Man, de Bondoukou et d'Attiés de l'Agnéby ».

– 4e trimestre 1930
« Les musulmans vont de leur train ordinaire sans froisser personne, mais [en] maintenant les bonnes relations avec l'Administration. Une enquête assez serrée a été menée par le commandant de cercle sur la question des Douze et des Onze. Il en résulte qu'il n'existe à Aboisso que la secte des Douze. Des fiches de renseignements dûment annotées seront envoyées incessamment au chef-lieu »[94].

– 4e trimestre 1930
« Les musulmans ne sont qu'un petit nombre […]. Les musulmans s'occupent peu de la question des "Onze" et des "Douze" ».

Ces notes attirent l'attention sur trois questions : la mosquée, les écoles et le hamallisme.

La mosquée d'Aboisso n'est pas mentionnée dans les fiches de renseignements. Nous verrons plus loin, dans notre entretien avec Massogui Diagne, qui fut imam d'Aboisso, que celui-ci a évoqué, de façon assez précise, l'histoire de la mosquée d'Aboisso, parlant d'un bâtiment en dur, construit en 1908. L'administrateur du cercle, lui, parle, en 1924, de l'abandon de la mosquée d'Aboisso au profit d'Ebouakrou, dans « un coin du village indigène », puis il affirme ensuite, en 1926, qu'il y a bien une mosquée à Aboisso, peut-être celle d'Ebouakrou.

Nous avons visité cette mosquée en 1969. Elle était située à l'est de la ville, sur une butte qui domine la Bia. C'était le seul bâtiment en dur qui subsistait à cet endroit, car

94. Nous ne les avons pas trouvées dans les archives.

tout le quartier, qui était, effectivement, celui des étrangers, avait été rasé. Cet édifice restait donc solitaire, mais il était toujours utilisé pour la prière.

Parmi les questions écrites que Marty avait posées, en 1920, à l'administrateur du cercle d'Assinie, il y en avait une sur la mosquée d'Assinie et une autre sur celle d'Aboisso. La réponse sur celle d'Assinie fut vite réglée : « Pas de mosquée ». Sur celle d'Aboisso, la réponse avait été la suivante : « Construite en 1912, la mosquée d'Aboisso (en pierres) a 44m. 35 de long sur 10m. 22 de large. Un minaret sur la façade. Almamy : Ibrahima Samba »[95]. Marty a repris la date de 1912 mais il n'a pas retenu la dimension, excessive, de la longueur. Il parle de « 15 mètres de longueur sur 10m. 50 de largeur »[96]. Massogui Diagne a donné, pour sa part, de mémoire, la date de 1908, mais ce n'est pas une divergence majeure. Le bâtiment a pu aussi faire l'objet de travaux en 1912. Le nom d'Ibrahima Samba, signalé comme imam dans sa fiche de renseignements de 1923 (voir ci-dessus) est, lui, confirmé par Massogui Diagne, comme on le verra dans l'entretien.

L'observation de l'administrateur sur les écoles est confirmée. Nous avons déjà remarqué qu'il n'y avait aucune trace de maître d'école en exercice dans les deux séries de fiches de renseignements. C'est tout à fait exceptionnel. Doit-on penser que la transmission se faisait en famille, notamment chez les Sénégalais, ou que la présence d'une population Dioula largement flottante empêchait une stabilisation à cet égard, ou enfin que l'Administration ne savait pas bien où se passait l'éducation des enfants ? Chacune de ces trois explications contient sans doute une part de la réponse. Massogui Diagne, lui aussi, nous a déclaré : « Il n'y a pas eu à Aboisso de véritable école coranique fixe. Les enfants des musulmans ont été instruits de diverses manières », ce qui signifie qu'il y avait des enseignants de passage ou des pratiques d'éducation religieuse au sein des familles. Marty écrivait également, à propos d'El-Hadj Abdoulaye Demba, à Aboisso : « Il fait l'école à ses propres enfants ; quelques enfants voisins, fils de ses compatriotes, se joignent quelquefois aux siens »[97]. Cette absence d'écoles coraniques fait donc l'objet d'un consensus entre les différentes sources, ce qui ne laisse pas de surprendre dans une ville comme Aboisso.

Quant à la question des « Onze » et « Douze », elle renvoie à la question du hamallisme, la Hamawiyya, qui se distingue du reste de la Tijaniyya subsaharienne par la récitation onze fois, et non douze, d'une prière centrale. C'est l'obsession sécuritaire du moment en matière d'Affaires musulmanes à l'échelle de l'AOF, avec une résonance particulière en Côte d'Ivoire puisque, en 1930, Cheikh Hamallah est en résidence surveillée à Adzopé et que Yacouba Sylla vient alors d'arriver à Sassandra (février 1930), où il est, lui aussi, placé en résidence surveillée.

Les personnalités musulmanes dans le cercle d'Assinie d'après les témoignages oraux

Nous avons choisi délibérément de ne pas mélanger, sauf exception, les deux types de sources, écrites et orales. Elles obéissent, en effet, à des logiques, à des temporalités et

95. ANS 5 G 64, Demande de renseignements manuscrite adressée par P. Marty à l'administrateur du cercle d'Assinie, Bassam, 18 avril 1920.
96. P. Marty, 1922 : 35.
97. P. Marty, 1922 : 34-35.

à des objectifs différents. Il convient donc de les présenter en l'état avant de procéder à une confrontation entre les unes et les autres. Nous constaterons d'ailleurs que, pour l'essentiel, elles se complètent et s'enrichissent mutuellement. Nous avons recueilli notamment, à Aboisso, les souvenirs de Massogui Diagne et des témoignages sur Samba Gueye, deux figures majeures de la communauté musulmane locale, qui étaient tous les deux de même âge, avec lesquels nous avons déjà fait connaissance à travers leurs fiches de renseignements.

Massogui Diagne

M. Massogui Diagne s'est présenté à nous[98] comme un Lébou[99], né à Dakar en 1889[100]. En 1906[101], à l'âge de 16 ans, il vint exercer les fonctions de boutiquier auprès de son oncle, El-Hadj M'Baye Diagne. « Ce dernier était arrivé à Aboisso en 1904. Il repartit à Dakar en 1911 et effectua à cette occasion le pèlerinage à La Mecque ».

Massogui Diagne a fait la guerre de 1914-1918. Il a combattu notamment sur le front de Salonique[102].

> « Au début du siècle [xxe siècle], dit-il, Aboisso constituait un grand centre commercial de la Basse Côte. De nombreux musulmans y avaient été attirés. On comptait notamment des Sénégalais, des Soudanais [Maliens], des gens de Bondoukou et des Mossi. Les Sénégalais étaient les plus influents ».

Concernant la mosquée, Massogui Diagne trouva « à Aboisso un enclos en palissade réservé à la prière. Il avait été édifié par El-Hadj Mandoye, un agent de la CFAO, qui faisait le commerce dans toute la Basse Côte. Mandoye était déjà Hadj en 1906 »[103].

« La première mosquée en dur – poursuit Massogui Diagne – fut construite en 1908, sans aucune aide des autorités. Cette mosquée existe toujours actuellement. Seule la toiture en tôle a changé. Le premier imam d'Aboisso fut El-Hadj Abdoulaye Dieng [Demba] jusqu'en 1911. Ibrahima Samba, originaire de Casamance, fut le second[104] ; il mourut en 1932. Pendant deux ans, un jeune frère d'Ibrahima Samba dirigea la prière, puis il partit ». Massogui Diagne qui lui succéda se considère, en fait, comme le troisième imam d'Aboisso.

98. Entretien avec M. Massogui Diagne, Aboisso, 25 mai 1969.
99. Sa fiche de renseignements de 1923 le qualifiait seulement de Wolof.
100. Cette date de naissance correspond aux indications données par la fiche de renseignements sur son âge (34 ans) en 1923.
101. D'après sa fiche de renseignements, il était arrivé à Aboisso en 1909. La différence est mineure.
102. Sa fiche de renseignements n'indique pas le théâtre d'opérations, mais signale qu'il avait été canonnier pendant la guerre.
103. Nous avons consacré, au titre d'Abengourou, une notice à El-Hadj Mandoye N'Doye, ce commerçant sénégalais très actif dans toute la région du Centre Est. Selon une lettre du gouverneur de la Côte d'Ivoire adressée à Dakar, le pèlerinage à La Mecque de Mandoye N'Doye aurait été effectué quelques mois avant avril 1925, et non en 1906, à moins qu'il ne s'agisse alors d'un second voyage aux Lieux saints. (ANS 19 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général, 22 juillet 1925).
104. Cela correspond à la fiche de 1923 qui qualifie Ibrahima Samba d'"Elimane", mais elle fait de lui un Saint-Louisien.

« Il n'y a pas eu à Aboisso de véritable école coranique fixe. Les enfants des musulmans ont été instruits de diverses manières ». Cependant, en 1906, Massogui Diagne avait trouvé à Aboisso un maître nommé El Hassan Cissé qui avait plusieurs talibés.

Questionné sur la question des affiliations confériques, Massogui Diagne indique qu'il est tijani et qu'il a reçu le *wird* de Abdoul Karim Ly, un élève d'El-Hadj Malik Sy[105], en 1908, alors que ce marabout était de passage, en route pour le Congo. En 1932, le même Abdoul Karim Ly, qui était de passage à nouveau, l'a fait *muqaddam* tijani.

> « À Aboisso, la majorité des Sénégalais étaient tijani, précise-t-il. Par contre, les musulmans originaires de Bondoukou appartenaient à la Qadiriyya. Il n'y avait pas de *muqaddam* qadiri à Aboisso. D'ailleurs ce titre est rarement conféré au sein de la Qadiriyya en Afrique occidentale ».
> « À Assinie, il n'y avait pas beaucoup de musulmans, ajoute-t-il. C'étaient des employés de commerce ou des militaires. Lorsque Abdoulaye Dieng [Demba] arriva pour la première fois en Côte d'Ivoire, venant de Gold Coast, il s'installa d'abord à Assinie, en compagnie de son talibé Boubakar Cissé ».

Sur l'attitude des Agni, Massogui Diagne est formel. « Les Agni d'Aboisso se sont montrés parfaitement réfractaires à l'islam. C'est seulement en cas de mariage avec des femmes Agni que ces dernières pouvaient embrasser l'islam. On ne trouve des Agni islamisés que vers Abengourou ».

Samba Gueye

Selon El-Hadj Boubacar Sakho, qui nous a parlé de Samba Gueye, d'abord à Aboisso, où il nous accompagnait, puis à Abidjan[106], « le gouverneur Barthe, qui avait d'abord vécu au Sénégal, avait pris l'habitude de recruter de jeunes Sénégalais. Il faisait ainsi appel, pour servir dans l'armée en Côte d'Ivoire, à des jeunes Sénégalais de la région de Saint-Louis, tous lettrés. Plusieurs d'entre eux restaient ensuite sur place et devenaient employés de commerce. C'est ainsi que vinrent, en 1894, pour servir comme militaires, Samba Gueye, Moussa Coulibaly et Malal Ba.

Les lettrés étaient sénégalais tandis que la main d'œuvre était soudanaise. C'est à Aboisso précisément qu'on trouvait les gens les plus lettrés du pays, et c'est à Aboisso que les écoles françaises ont commencé à fonctionner.

Samba Gueye fut d'abord garde-cercle. Il devint ensuite boy du Gouverneur. Puis il s'installa à Aboisso où il exerça les fonctions de chef de la colonie étrangère (Sénégalais et Soudanais). Son fils, aujourd'hui [1969] décédé, fut le premier député d'Aboisso ».

El-Hadj Boubacar Sakho est revenu sur le sujet, un mois plus tard, à Abidjan : « Samba Gueye – dit-il – avait été incorporé à Kayes. De là, il avait été envoyé à Dakar, puis en Côte d'Ivoire où il arriva en 1893. Il servait d'ordonnance aux officiers. En 1919, il devint chef de tous les étrangers d'Aboisso où il s'était installé. Il avait beaucoup d'in-

105. Selon sa fiche de renseignements, Massogui Diagne aurait eu pour maître et/ou transmetteur de *wird* « Alassane Cissé » de Louga. Dans l'entretien, « El Hassan Cissé » aurait bien été son maître, mais à Aboisso. Quant à la transmission du *wird,* elle proviendrait donc d'un disciple de la Maison de Tivaouane.
106. El-Hadj Boubacar Sakho, entretien à Aboisso, 25 mai 1969.

fluence sur les gens d'Aboisso. Toutes ses femmes, sauf une, étaient Agni. Toutes adoptèrent l'islam en l'épousant »[107].

Ce témoignage d'El-Hadj Boubacar Sakho appelle quelques précisions.

Il n'y a pas eu de « gouverneur Barthe » en Côte d'Ivoire, C'était, en réalité, au début du xxe siècle, le représentant de la CFAO dans la colonie, et il est vrai que son influence était devenue telle qu'on a pu le comparer à un gouverneur :

« Un commerçant pouvait tenir une place exceptionnelle, tel Barthe, qui avait débuté chez la CFAO à Rufisque avant la fin du dernier siècle. Passé en Côte d'Ivoire de bonne heure, il y termina sa carrière africaine en 1925 comme Agent principal, c'est-à-dire chef de tous les comptoirs et services de la Compagnie dans la colonie. Sa forte personnalité, sa longue expérience coloniale, l'importance de la maison qu'il représentait lui permirent de jouer un rôle peu commun dans le développement de la Côte d'Ivoire y compris vis-à-vis des autorités de la colonie, mais à vrai dire s'écartant rarement du domaine commercial. On lui attribua le surnom de vice-gouverneur quel que fût le gouverneur du moment »[108]. Barthe fut aussi, au titre du Commerce de Côte d'Ivoire, membre du Conseil de gouvernement de l'AOF, un organisme consultatif mais influent, et il a laissé son nom à une avenue d'Abidjan.

De façon concordante, H. Berron indique que la CFAO a obtenu une concession en Côte d'Ivoire en 1904 et que « Louis Barthe installe la CFAO et amène avec lui de jeunes employés métropolitains et auxiliaires sénégalais tels que Mendoye[109], Faye, Racine, Badiane, Alassane N'Doye[110] etc. Ce sont des techniciens, des charpentiers, des mécaniciens, des menuisiers, des forgerons »[111].

Le rôle de Louis Barthe dans le recrutement de Sénégalais pour la CFAO en Côte d'Ivoire ne fait ainsi pas de doute.

Cependant, s'agissant de Samba Gueye, l'attribution de sa venue à un « gouverneur » peut avoir une autre origine. Il est frappant de constater que les deux fiches de renseignements de Samba Gueye s'accordent pour le faire venir dans les bagages, non pas de Barthe, mais du gouverneur Moutet : Il « est arrivé à la Colonie le 15 mai 1895, amené par M. le Gouverneur Moutet». Il avait été « maître d'hôtel du Gouvernement du Sénégal »[112] ; « Ancien maître d'hôtel du Gouvernement du Sénégal, [il] est arrivé dans la colonie en 1896, amené par M. le gouverneur Moutet »[113]. El Hadj Boubacar Sakho indique d'ailleurs qu'il fut effectivement « boy du Gouverneur », mais, selon lui, après sa venue en Côte d'Ivoire.

Les références aux deux « gouverneurs » ont donc pu se combiner dans la mémoire d'El-Hadj Boubacar Sakho à propos de Samba Gueye, lequel semble, en effet, avoir eu le

107. El-Hadj Boubacar Sakho, entretien à Abidjan-Treichville, 22 juin 1969.
108. R. Vacquier, 1986 : 108
109. Nous retrouvons à nouveau la trace de Mandoye N'Doye.
110. C'est celui qui fait l'objet d'une fiche de renseignements en 1923.
111. H. Berron, 1980 : 134.
112. ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Samba Gueye.
113. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Samba Gueye

double patronage du gouverneur Moutet et du directeur local de la CFAO Louis Barthe.

Sur le recrutement militaire préalable de Samba Gueye, et sur ses fonctions initiales de garde-cercle, comme le rapporte El-Hadj Boubacar Sakho, les fiches de renseignements sont silencieuses. Sur la date d'arrivée de Samba Gueye en Côte d'Ivoire, il y a un décalage, négligeable, de quelques années (1893 ou 1894 dans le témoignage d'El-Hadj Boubacar Sakho, 1895 et 1896 dans les fiches de renseignements).

El-Hadj Boubacar Sakho insiste davantage sur les éléments institutionnels de cette biographie. Il n'évoque pas, par exemple, les activités, apparemment prospères, de boutiquier et, surtout, de planteur de Samba Gueye.

Nous pouvons ajouter à ces différents éléments biographiques les observations faites par Marguerite Dupire à partir de ses enquêtes dans les années 1950. Elle a, en effet, construit, autour de Samba Gueye, le concept de « bloc dioula », c'est-à-dire celui d'une communauté immigrée dépassant les clivages d'origine (notamment entre Dioula et Sénégalais) et formant un bloc soudé. « La formation du bloc dioula – indique-t-elle – a été en grosse partie l'œuvre d'une personnalité remarquable, Samba Gueye, d'origine toucouleur, chevalier de la Légion d'honneur, président du Tribunal civil d'Aboisso[114], et qui fut le chef des étrangers de 1925[115] à 1948. Samba Gueye avait plusieurs épouses Agni, et soutenu par l'administration française, dont l'autorité, par contre, était battue en brèche par les autochtones, il usa de son influence pour imposer le silence à leurs revendications. Les demandes successives de redevances formulées par le trône de Krinjabo se heurtèrent toujours à son opposition résolue »[116]. Rappelons que Samba Gueye avait renseigné l'Administration au sommet de la crise créée par la mort en prison du roi Amon Assémian en 1908. Comme Anohi, le chef du village d'Aboisso, projetait de s'emparer de la poudrière du poste, Samba Gueye et Youssoufa Wattara avaient alors prévenu les autorités[117].

Dans ce que Marguerite Dupire appelle le « bloc dioula », l'identité religieuse jouait nécessairement un rôle et constituait l'un des ciments de cette solidarité d'intérêts, mais elle n'en fait pas mention[118].

Gnato Zié et Vrih Gbazah ont rencontré, en 1988, Mariètou Gueye, l'une des filles de Samba Gueye. Leurs conclusions complètent le portrait du personnage et corroborent et précisent certains points : « Celui-ci fut, pendant longtemps, le chef à la fois de la communauté sénégalaise et de tous les étrangers musulmans d'Aboisso. Il fut, avec la complicité de l'administration coloniale, l'animateur principal de l'opposition passive contre le pouvoir autochtone, les revendications de la cour royale et des lettrés Agni du Sanwi pendant toute la période coloniale. À partir de 1946, il fut aussi un grand militant

114. Nous avons vu qu'il apparaît comme assesseur suppléant au Tribunal de province d'Aboisso en 1911 et comme assesseur adjoint au Tribunal de cercle en 1924 (Source : *JOCI*).

115. Nous avons vu, plus haut, qu'El-Hadj Boubacar Sakho date de 1919 sa désignation comme chef des étrangers.

116. M. Dupire, 1960 : 212.

117. L. Koffi Koffi, 2011:120-122.

118. D'une façon générale, dans ces années là, anthropologues et sociologues laissent souvent de côté les dimensions et les connexions religieuses de leurs objets d'étude. Parmi les motifs : la priorité donnée aux facteurs économiques, la méfiance à l'égard du religieux et du domaine « idéel », un sentiment d'incompétence en la matière.

du PDCI-RDA dans cette région Sanwi où la majorité des autochtones étaient progressistes [du nom du Parti progressiste de Côte d'Ivoire]. Ce rôle politique bénéficia à ses enfants car, après sa mort, l'un des fils Gueye [Seyni Gueye] fut, après l'indépendance, le représentant de la région au parlement ivoirien jusqu'à 1980 »[119].

Ainsi surgit, par touches et couches successives, l'image de Samba Gueye, chaque pièce, témoignage, récit ou commentaire apportant sa vision particulière du personnage et ajoutant, au fur et à mesure, des informations supplémentaires. Les sources administratives ont mis plutôt l'accent sur ses qualités de planteur, sur l'autorité qu'il avait acquise sur les Sénégalais et les Dioula d'Aboisso, et sur son loyalisme. El-Hadj Boubacar Sakho a insisté sur certaines étapes de sa carrière : garde-cercle, boy du Gouverneur, agent de commerce de la CFAO, chef de la colonie étrangère d'Aboisso. Pour Marguerite Dupire, il était devenu le leader de cette communauté immigrée qui s'était progressivement unifiée grâce à lui. Gnato Zié et Vrih Gbazah concluent en évoquant son rôle politique après 1946. Nous reparlerons de son fils Seyni Gueye, devenu député d'Aboisso (El-Hadj Boubacar Sakho et Zié et Gbazah s'accordent sur ce point).

Nous avons visité, en mai 1969, la maison de Samba Gueye, qui restait alors demeure familiale. C'était une habitation sans étage en forme de vaste rectangle, au bord de la Bia. Parmi les photos de famille accrochées au mur figurait celle de Samba Gueye décoré. Nous avons rencontré deux de ses filles, toutes les deux de mères Agni. Samba Gueye, nous a-t-on alors précisé, était né à Dondo (cercle de Matam, Sénégal). On se souvenait qu'à l'époque sa cour était très fréquentée.

Samba Gueye fut donc, par tous ces engagements, une personnalité marquante à Aboisso. Sur sa place dans la communauté musulmane, nous ne savons, par contre, rien de précis. Il ne fut pas un acteur religieux connu comme tel. Tout au plus, selon sa fiche de renseignements de 1923, il était tijani et il avait été l'élève de son père. Aucune source ne lui prête, par exemple, l'accomplissement du pèlerinage. En cela il se distingue d'El-Hadj Mandoye N'Doye, autre maillon de la « filière CFAO », avec lequel il partage pourtant différents traits communs. Cependant, sa position sociale avait dû faire de lui un mécène et un représentant des musulmans d'Aboisso.

L'occupation des terres

À travers la personnalité de Samba Gueye et celle de plusieurs acteurs recensés par les fiches de renseignements, se trouve posée la question des plantations, la question de la terre. Dans d'autres régions, c'est le commerce à moyenne ou longue distance qui a eu un effet structurant sur la communauté musulmane, ici, même si ce facteur subsiste, ce sont les terres qui sont au premier plan dès le début du XXe siècle. On note la forte attraction des Sénégalais, dans le cercle d'Assinie, pour les terres. C'est même l'une des premières acquisitions qu'ils font à leur arrivée ou lorsqu'ils en ont la possibilité. Il y a alors de nombreuses terres disponibles dans le Sanwi et la possibilité de s'enrichir à partir des plantations de café et de cacao, dont l'administration coloniale encourage le développement, entretient ces mouvements migratoires. Les Dioula et assimilés comme tels

119. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 260. Entretien avec Mariètou Gueye, 29 mai 1988, à Aboisso.

semblent d'abord plus en retrait dans ce processus. Peut-être est-ce aussi le résultat de la perception particulière des documents administratifs, qui ont été plus attentifs aux faits et gestes de l'aristocratie sénégalaise locale.

Rappelons à l'appui quelques situations personnelles à propos des principaux acteurs sénégalais que nous avons nommés plus haut.

Dans la fiche de renseignements d'El-Hadj Abdoulaye Demba, en 1915, figure une précision particulière que nous n'avons pas encore citée, selon laquelle il « a une cacaoyère dans les environs d'Aboisso. Obtint en 1907 la concession provisoire du lot n° 67a. S'est établi avec les autres Sénégalais à Yobouékro »[120].

Samba Gueye, arrivé vers 1893-1896, avait créé une cacaoyère près d'Aboisso. Selon sa fiche de 1923, il avait « une plantation de plus de 10 000 pieds »[121].

N'Dongo Diagne, d'après sa fiche de renseignements de 1923, est arrivé à Aboisso en 1921, pour s'occuper de la plantation de son frère M'Baye Mery, qu'il remplace au départ de ce dernier au Sénégal : « Planteur et boutiquier. Possède 11 000 caféiers »[122].

Les principaux notables sénégalais d'Aboisso ont donc établi leur prospérité et leur notoriété sur la possession de plantations. Abdoulaye Demba va devenir une figure religieuse très respectée à Grand-Bassam et N'Dongo Diagne est un destinataire de livres arabes. L'allégeance à l'islam va ainsi de pair avec ces investissements dans la terre.

Le cas d'Ayénouan

C'est un cas signalé par Marguerite Dupire, à Ayénouan, un village à mi-chemin entre Aboisso et Adiaké[123] : « le premier résident d'Ayénouan était un Toucouleur, fonctionnaire des PTT, à Aboisso qui, faisant la ligne Aboisso-Adiaké, avait remarqué les avantages de l'emplacement le long de la route, près de la rivière Ayénoua et de la plantation européenne pilote d'Elima[124]. C'était en 1914 ; les Agni avaient en grosse partie émigré et la région était à peu près vide d'Assouba à Adiaké »[125]. Cette implantation, ainsi initiée par un Sénégalais d'Aboisso s'est ensuite développée.

Un sociologue, R.Y. Ganbéli, a observé la situation à Ayénouan dans les années 2000. Dans ce village, dominé démographiquement et économiquement par les allochtones, le chef de village a été allochtone jusqu'en 2002, et c'est seulement à partir de cette date que les Agni ont essayé d'imposer un chef à eux. Le village s'est retrouvé finalement avec deux chefs, un pour chaque groupe, signe d'une compétition entre les deux composantes pour le contrôle politique de la localité[126]. Ici encore la question religieuse est peu

120. ANS, 5 G 64, fiche de renseignements ouverte le 15 janvier 1915 au nom d'Abdoulaye Demba. Yobouékro (que nous avons déjà cité, à propos de la localisation de la mosquée, sous la forme « Ebouakrou ») est alors le quartier des étrangers d'Aboisso.

121. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Samba Gueye.

122. ANS, 5 G 59, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité d'Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de N'Dongo Diagne.

123. Il y a une quinzaine de kilomètres de part et d'autre.

124. Même si la distance d'Elima est relativement faible, il faut cependant, pour l'atteindre faire le tour de la lagune, car Elima est sur la rive orientale de la lagune Aby, en face d'Adiaké.

125. M. Dupire, 1960 : 179. La route Assouba-Adiaké longe, à distance, la partie nord-ouest de la lagune Aby.

126. R. Y. Ganbéli, 2009 : 248-249

évoquée. L'appartenance à l'islam des premiers venus a pourtant, vraisemblablement, facilité l'arrivée de nouveaux planteurs allochtones, cette fois « Dioula ».

Un avis nécrologique, daté de 2010, signale ainsi le décès d'une personnalité nationale d'Ayénouan, Sidiki Traoré, ancien Secrétaire général de la centrale syndicale UGTCI. Parmi les personnes, familles et groupes qui signent l'avis de décès et annoncent les cérémonies du 7e jour, figurent son épouse, née Coulibaly, à Ayénouan, les membres de la famille, dispersée dans tout le pays et à l'étranger, « les familles Doukouré, Konaté, Fadiga, N'diaye, Cissé, Lawani », ainsi que « la communauté musulmane et la population d'Ayénouan »[127]. Toutes les personnes nommées portent des diamu Malinké. Les « Dioula » se sont, à leur tour, implantés et ont pris le relais.

Vers l'indépendance

Il y eut, pour les Sénégalais, à Aboisso et dans le cercle, une sorte d'âge d'or à partir des années 1910 et 1920, avec une réussite dans leurs affaires et une accession à la pleine notoriété locale, dont ils vont conserver les acquis dans la période suivante.

Les années 1950 sont dominées par les luttes politiques. Dans un discours prononcé à Aboisso le 19 janvier 2009, Henri Konan Bédié, alors président du PDCI-RDA, fit un rappel historique, citant les grandes figures d'Aboisso engagées dans la lutte du Syndicat agricole africain, puis du PDCI-RDA, tels Joseph Anoma et Brou Fulgence[128].

« Nous devons rappeler qu'en pleine époque coloniale, il [Brou Fulgence] fut l'artisan du désenclavement d'Aboisso en demandant la création de la route Bassam-Aboisso, Aboisso-Abengourou. Face aux excès du colonialisme marqué par l'institution du double collège électoral et du travail forcé, l'achat au rabais du cacao et du café produits par les indigènes et la marginalisation des agriculteurs africains, on sait le rôle prépondérant de Brou Fulgence, porte-étendard du front du refus qui l'a conduit à la création du Syndicat agricole africain aux côtés de ses sept autres compagnons dont Félix Houphoüet-Boigny. À côté de ces grands hommes engagés dans la lutte contre l'oppression et qui ont donné le meilleur d'eux mêmes pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire et de l'Afrique, nous mentionnons Sidiki Traoré, membre fondateur de l'UGTCI, Babacar Guèye, Samba Guèye, Ahui Benoît qui fit adhérer Philippe Yacé au PDCI-RDA, Kablan Koizan, Ayérébi Katchié Pierre de Krindjabo et Bla Yao Alphonse d'Ebokoffikro ».

Nous retrouvons dans ce tableau d'honneur Samba Gueye, le partenaire initial de l'administration coloniale, passé aux côtés des Sanwi[129], et devenu un acteur du changement politique dans les années 1950, et Sidiki Traoré, dont nous avons commenté la nécrologie à propos du cas d'Ayénouan.

127. http://www.necrologie.ci/memoriam.asp?id=18360, au nom de Sidiki Traoré, décédé le 19 septembre 2010.

128. C'est le « F. Brou » mentionné par le rapport de tournée de 1932 cité plus haut. Il était propriétaire de l'une des plantations visitées par l'administrateur dans le canton d'Ayamé, l'autre plantation visitée étant celle de Samba Gueye (ANCI, V-10-261, cercle d'Assinie, rapport de tournée de l'administrateur Letin dans le canton d'Ayamé, Aboisso, 15 octobre 1932, cité par L. Koffi Koffi, 2011 : 257)

129. L'un de ces premières manifestations de solidarité fut la protestation en commun, en 1938, contre la suppression du cercle d'Assinie, citée ci-dessus.

« Est-il encore besoin de rappeler – ajoute Konan Bédié – que le Sud-Comoé a été la porte d'entrée de notre monde dans la modernité, la porte d'entrée du café, du cacao, du cocotier et surtout de l'école en Côte d'Ivoire ? »[130]. Les originaires du Sénégal, souvent lettrés, installés comme planteurs, après être venus, pour certains d'entre eux, comme militaires, ont donc, aux côtés des autres acteurs cités par Konan Bédié, pris leur part dans cette « entrée dans la modernité » du Sud-Comoé, plus particulièrement à Aboisso.

130. *Le Nouveau Réveil,* n° 2123, 19 janvier 2009. http://www.lenouveaureveil.com/a.asp?n=316707&p=2123 (consulté le 8 août 2012, et le 8 août 2018). L'école pionnière est celle d'Elima, à l'est de la lagune Aby, déjà citée.

24

Le cercle de Grand-Bassam

La ville de Grand-Bassam

Grand-Bassam a été choisie comme capitale de la colonie de Côte d'Ivoire, lors de sa création en 1893. Comme Grand-Lahou, à l'embouchure du Bandama, et Assinie à l'entrée de la lagune Aby, elle se trouve à une embouchure, celle du Comoé, voie majeure de pénétration vers l'intérieur, au contact direct de la lagune Ébrié, « lieu géométrique de l'activité de la Côte d'Ivoire »[1] à cette époque. Un fortin, pour protéger le comptoir commercial, Fort Nemours, y a été construit dès 1843, l'année du traité avec le Sanwi et les chefs locaux. Grand-Bassam est à proximité de la zone de grande production d'huile de palme, située, dans les années 1880-1890, autour de la lagune Ébrié. Plusieurs sociétés commerciales, banques et entreprises de transport, s'y installent. Une ville, dont l'architecture coloniale constitue aujourd'hui un patrimoine remarqué[2], se développe. C'est, à la fin du XIXe siècle, un port très actif et le principal point d'accès maritime à la Côte d'Ivoire.

L'épidémie de fièvre jaune qui frappe la ville en 1899[3] marque le début d'une régres-

1. Ch. Wondji, 1976 : 85, qui emprunte l'expression au gouverneur Mouttet.

2. Sur l'architecture colomiale à Grand-Bassam et en Côte d'Ivoire, voir F. Doutreuwe Salvaing, 1985. Depuis le 2 juillet 2012, la « ville historique de Grand-Bassam » est inscrite sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco.

3. « Les épidémies de 1852 et 1857 emportèrent plus de la moitié des populations européennes des trois comptoirs d'Assinie, Bassam et Dabou. Et lorsqu'en 1899 une épidémie particulièrement meurtrière, suivie des reprises de 1902 et 1903, s'abattit sur Grand-Bassam, atteignant la quasi-totalité de la population européenne, les autorités administratives allaient définitivement opter pour l'abandon de ce site maudit » (Ch.

sion progressive du rôle de Grand-Bassam. Des efforts sont faits pour l'assainir, mais les autorités prennent des mesures plus radicales en transférant la capitale à l'intérieur, dans un lieu mieux aéré, qui va devenir Bingerville. Grand-Bassam est alors l'enjeu d'une longue lutte entre groupes d'intérêts, à travers laquelle logiques administratives et commerciales s'affrontent sur le choix d'une capitale. Ch. Wondji présente ainsi la question :

> « Avant de fixer définitivement sa capitale, la Côte d'Ivoire vécut une longue période d'hésitations au cours de laquelle une vive tension régna entre les trois villes rivales. D'abord, de 1900 à 1930, une double rivalité opposa, d'une part, Grand-Bassam, capitale économique, à Bingerville, capitale administrative, en vue de la primauté politique, et, d'autre part, Grand-Bassam à Abidjan, la ville du chemin de fer et du wharf de Port-Bouet, pour la primauté économique. Ensuite, de 1900 à 1934, Grand-Bassam ayant été éliminée, Abidjan, la cité ferroviaire, devenue la véritable capitale économique, entra en compétition avec Bingerville pour la direction de la colonie »[4].

Le 25 novembre 1900, le gouverneur Roberdeau s'installait officiellement à Bingerville, nouveau-chef-lieu de la colonie, où il n'y a encore que des bâtiments provisoires[5]. Cette implantation s'est heurtée à l'opposition des deux villages Ébrié, Adjamé et Santey situés sur ce plateau, qu'il avait fallu réprimer. D'abord capitale à titre temporaire, Bingerville fut confirmée comme capitale permanente en 1909-1910 par le gouverneur Angoulvant, peu soucieux d'engager de nouveaux frais et plutôt satisfait de disposer d'une capitale administrative à l'écart des pressions des commerçants[6].

Mais Grand-Bassam n'avait pas disparu pour autant. Le port avait poursuivi ses opérations d'aménagement. « Depuis 1901, son trafic s'était constamment accru, passant de 18 860 tonnes en 1902 à 43 716 en 1910. Il exportait les principales productions de la colonie, en particulier le bois, le caoutchouc, l'huile et les graines de palme, l'ivoire et le café »[7]. C'était alors le premier port de Côte d'Ivoire. La population totale devait approcher les 3 000 habitants en 1909[8]. Trois grandes compagnies françaises de navigation y étaient représentées : Fraissinet, Chargeurs réunis, Cyprien Fabre[9].

C'est le chemin de fer, dont la mise en chantier commence à Abidjan en 1904, qui va définitivement disqualifier Grand-Bassam en tant que port au profit du binôme Abidjan (terminus du chemin de fer) – Port-Bouët (d'abord appelé Petit-Bassam), sur la côte, qui est doté d'un wharf en 1929 : « À partir de 1931, le trafic du wharf de Port-Bouët allait dépasser celui de Grand-Bassam »[10]. La CFAO elle-même, et son directeur Louis Barthe, misaient sur Abidjan, située en position plus centrale que Grand-Bassam.

Wondji,1976 : 85).

4. C. Wondji, 1976 : 84. Voir aussi Archives nationales de Côte d'Ivoire, *Grand-Bassam, Bingerville, Abidjan : recherche d'une capitale,* Abidjan, 1974, 47 p.

5. *Op. cit.* : 88.

6. *Op. cit.* : 98-99.

7. *Op. cit.* : 96.

8. *Ibid*.

9. *Ibid*.

10. Ch. Wondji, *op. cit.* : 100, n. 5.

Cependant, en 1931, Grand-Bassam restait la troisième ville de Côte d'Ivoire, avec 7 548 habitants, derrière Bouaké (10 118) et Abidjan (9 126)[11].

Grand-Bassam était alors la ville des grumes, ce que décrit de façon très suggestive l'écrivain Bernard Dadié, lui-même natif d'Assinie :

> « C'était en 1928, Grand-Bassam, la cité des billes de bois. En effet, des billes, il y en avait partout. Billes venues de l'Agnéby dans le pays Abbey, billes venues de la Comoé dans le pays M'Gbato. Du débarcadère de la Société commerciale de l'Ouest africain, près du marché, au-delà du pont de la Victoire, ce n'était que billes ; billes sur l'eau, billes sous la passerelle Milliès-Lacroix[12], en face du monument Treich-Laplène ; billes sur les trottoirs à l'ombre des manguiers ; billes sur les terrains vagues ; billes sur la grève, rejetées par l'océan en un jour de colère. Qu'on vienne du quartier France ou Impérial, de loin, on voyait les grues lever les billes et les poser sur les chaînes de wagonnets auxquels aussitôt s'attelaient plusieurs dizaines de travailleurs descendus du Nord »[13].

Ajoutons un fait divers pour compléter ces scènes de la vie quotidienne : « Bien qu'il soit fervent marabout, Ibrahima s'est fait arrêter plusieurs fois pour ivresse. Dernièrement, causant du scandale sur la voie publique, la police a dû intervenir. Déféré au Tribunal du 1er degré »[14]. Nous sommes en 1931. C'est la trace fugitive d'un banal incident urbain qui soulève un peu l'envers du décor. Dans ce port, il y avait tout un grouillement de populations migrantes attirées par les activités économiques. On imagine qu'Ibrahima, peut-être descendu du Nord ou de Guinée, était l'un d'entre eux.

La topographie de Grand-Bassam

Grand-Bassam est située sur la rive droite de l'embouchure du Comoé. À ce niveau, le Comoé rejoint la lagune avant de déboucher sur l'océan Atlantique. Le long de la rive droite de l'embouchure se trouve notamment le quartier Impérial, quartier de travailleurs africains, et, sur la langue de terre entre lagune et Océan, le quartier France, à dominante européenne. Ce sont là les deux quartiers principaux pour notre objet.

On a du mal à imaginer le port actif de Grand-Bassam quand on considère aujourd'hui ses vestiges dégradés. Pendant sa première période de splendeur (avant 1900), puis jusqu'en 1930, Grand-Bassam resta une escale et un point important d'accueil de migrants, originaires du Nord aussi bien que Fanti de Gold Coast. Les Sénégalais, notamment, y débarquaient et s'y installaient ou gagnaient l'intérieur.

Les premiers Sénégalais qui arrivèrent à Grand-Bassam étaient des militaires. Nous en trouvons trace dans des courriers échangés entre Saint-Louis et Bingerville. Début 1894, le gouverneur du Sénégal indique au gouverneur de Côte d'ivoire le nombre et la

11. Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, 1931 : 18.
12. Cette passerelle, qui avait succédé à un bac, permettait de traverser la lagune pour rejoindre le quartier France. Le pont de la Victoire fut construit ensuite.
13. Bernard Dadié, *Les jambes du fils de Dieu,* Abidjan, CEDA, 1980, p. 18 sq.
14. *Deci-dela,* Abidjan, bimensuel, 1re année, n° 2, 22 octobre 1931 : 2.

qualité des personnels envoyés à Grand-Bassam : « De Dakar, 81 miliciens et 2 commis, de Saint-Louis 16 miliciens, soit au total 99 personnes recrutées par l'administrateur Nebout, au Sénégal »[15].

Ces personnels sont destinés principalement à maintenir l'ordre et à poursuivre la conquête, notamment contre Samori. Comme l'écrit le Bureau militaire du gouverneur de Côte d'Ivoire, « dans les cercles des Lagunes, de Bassam, d'Assinie, de l'Indénié où la population est peu dense, l'indigène a une répugnance marquée pour le métier militaire et il est à craindre que l'application du décret de recrutement n'ait pour conséquence un exode général en Gold Coast »[16].

Pour les mêmes raisons, le lieutenant-colonel Monteil, engagé en Côte d'Ivoire pour faire face à Samori[17], avait adressé une demande de moyens, à laquelle le ministère des Colonies avait répondu par télégramme, le 22 septembre 1894. Il accordait « 4 compagnies, 50 chevaux [et ?] spahis, 40 officiers et 200 mulets ». « À ces quatre compagnies viendra s'ajouter une compagnie supplémentaire d'Haoussa venant du Dahomey et un canon 80 de montagne. Les troupes ainsi rassemblées forment 5 compagnies »[18]. Les effectifs des compagnies d'infanterie ayant varié (entre 100 et 200 hommes), ce sont donc au moins 500 hommes, Sénégalais en majorité, qui ont ainsi débarqué en Côte d'Ivoire fin 1894, lesquels s'ajoutaient à la centaine du début 1894.

Une partie de ces Sénégalais resteront sur place et y attireront des proches, comme nous l'avons plusieurs fois observé. L'islam n'est pas à l'ordre du jour, mais la majeure partie de ces troupes est musulmane.

Si l'on saute une quinzaine d'années, en décembre 1908, le rapport mensuel de l'administrateur du cercle de Grand-Bassam signale : « 50 boutiques de détail, 1 bijouterie, 10 boucheries ouvertes au cours de l'année et appartenant à des Sénégalais qui paient la patente »[19]. Ainsi les Sénégalais semblent-ils avoir pris le contrôle du circuit du commerce de la viande : ils achètent les bœufs qui viennent du Soudan (Mali).

De leur côté, les Haoussa se sont également installés. Un rapport mensuel de février 1910 signale qu'« en ville les Haoussa ont fait la demande qu'il leur soit indiqué un endroit pour s'isoler. Ces postulants habitent déjà le quartier de France. Il ne s'agit donc que de leur accorder un centre spécial ». « La croissance du groupe Haoussa dont l'origine remonte au premier contingent Haoussa de 1894, s'impose à nous. Cette communauté est suffisamment consciente de son originalité pour demander un quartier spécial »[20]. Ces Haoussa sont, eux aussi, pour la plupart, des musulmans.

15. ANCI, microfilm 4 D 29, dossier « Recrutement sénégalais pour former la Milice de Côte d'Ivoire », Gouverneur du Sénégal à gouverneur de la Côte d'Ivoire, 6 janvier 1894, cité par S. Sall, 1977 : 15.

16. ANCI, microfilm 4 D 29, dossier « Recrutement sénégalais pour former la Milice de Côte d'Ivoire », Bureau militaire du gouverneur de la Côte d'Ivoire au Cabinet militaire du gouverneur général de l'AOF, date exacte manquante [d'après le contexte : 1894], cité par S. Sall, 1977 : 15.

17. Une colonne, dirigée par le colonel Monteil, était en cours de constitution fin 1894. Elle quitta Grand-Bassam en février 1895 et dut battre en retraite en mars devant les forces de Samori.

18. ANCI, microfilm 2 Mi 1, ministère des Colonies à gouverneur de la Côte d'Ivoire, date exacte manquante [d'après le contexte : septembre 1894], cité par S. Sall, 1977 : 16.

19. ANCI, 1 EE 123 (5), [Cercle de Grand-Bassam], Rapport mensuel, décembre 1908, cité par S. Sall, 1977 : 18.

20. *Ibid*. ap. S. Sall, 1977 : 18.

Deux Arabes à Grand-Bassam dans les années 1910

Outre les Sénégalais et les Haoussa dont nous venons de parler, un personnage nommé Abbas Alie Farsie a attiré l'attention de l'Administration et fait l'objet d'une fiche de renseignements en 1912[21]. Bien qu'il porte le nom de Farsie (« persan »), Abbas Alie Farsie y est qualifié d'« Arabe, né à La Mecque en 1870, devenu sujet anglais des États de l'Union du Sud africain le 6 janvier 1912 (naturalisation) ». « Sa famille est originaire de La Mecque et il y réside actuellement ». « Est venu à la Côte d'Ivoire en 1912 et y a séjourné un an et demi ». Ses papiers sont en règle et il n'a eu aucune difficulté avec l'Administration.

> « Se dit très riche. A déposé de l'argent en banque à La Mecque, au Caire, à Capetown, Constantinople ». Outre l'arabe, il parle « le turc, l'indien, l'anglais ».
> « Habite au village indigène de France chez Massemba G… » [*illisible*][22].
> « Pris au début pour un grand marabout et consulté. A refusé tout conseil ».
> « Est en excellentes relations avec Lamine Touré considéré comme le chef des musulmans de Bassam »[23].

Pour répondre à la question du formulaire sur la « secte religieuse » des intéressés, l'administrateur a inscrit « Faressi », simple improvisation bureaucratique puisque c'est son nom.

Un personnage aussi inhabituel, cumulant une origine arabe et un passeport de sujet britannique, ne pouvait que susciter la méfiance : « Paraît avoir une bonne conduite. Jusqu'à présent, il est impossible de former une opinion certaine sur Abbas Alie Farsie » ; « Abbas Alie Farsie, bien que musulman convaincu, paraît consacrer beaucoup plus de temps au commerce qu'à la religion. Il est néanmoins à surveiller car, très intelligent, il pourrait agir ainsi pour détourner les soupçons ».

Abbas est accompagné de son fils, Mahammed Alie, qui a, lui aussi, fait l'objet d'une fiche de renseignements[24] : il est « né à La Mecque vers 1889. Vient du Cap. Arabe (naturalisé sujet anglais des États de l'Union du Sud africain le 6 janvier 1912) ».

21. ANS, 5 G 64, cercle de Bassam, localité : Bassam, fiche de renseignements au nom de Abbas Alie Farsie, ouverte le 21 septembre 1912.

22. Il s'agit vraisemblablement de Massemba Gueye, qui figure dans la liste du Tribunal de cercle en 1917 (voir ci-dessus), une variante plausible dans la transcription du nom de Mademba Gueye. Un « Lamine Touré », grand commerçant et propriétaire de plantations, qui était venu à Grand-Bassam vers 1894 est signalé dans le témoignage de R. Jansolin (1955), qui date son décès de 1933 (voir ci-dessous dans le même chapitre).

23. Un « Lamine Touré », grand commerçant et propriétaire de plantations, était venu à Grand-Bassam vers 1894 selon le rapport de R. Jansolin (1955), qui date son décès de 1933 (voir ce rapport plus loin dans le même chapitre). Dans les listes des membres des tribunaux, nous trouverons ci-dessous un « Lamine Samba Touré », assesseur suppléant au Tribunal de province (subdivision) en 1911, et un « Lamine Touré » (probablement le même), membre du Tribunal de subdivision en 1917, remplacé à cette date parce qu'il avait été mobilisé. Son nom figure également dans la biographie en ligne d'El-Hadj Yacouba N'Diaye. Il y est dit que ce dernier, à son arrivée à Grand-Bassam en 1913, « s'installe temporairement dans l'une des nombreuses concessions de Lamine Touré, un riche commerçant ».

24. ANS, 5 G 64, cercle, canton et localité de Bassam, fiche de renseignements au nom de Mahammed Alie, ouverte le 21 septembre 1912.

Ce personnage, qui « parle très bien l'arabe et l'écrit un peu » attire, lui aussi, la méfiance de l'administrateur, en dépit de son attitude « très respectueuse » : « à surveiller » comme son père.

Il est possible, comme on le verra, qu'Abbas ait parfois dirigé, mais sans plus, la prière, en sa qualité d'Arabe et d'hôte de Mademba Gueye. Selon Marty qui, pour le reste, reproduit le contenu de ces fiches de renseignements, le père et le fils seraient ensuite allés s'établir au Nigeria, en 1916[25]. Son livre contient aussi une photographie d'Abbas Ali Farsie, accoudé à un muret, sur fond de palmiers. Le personnage a la tête couverte d'une sorte de turban blanc et il porte une impressionnante barbe blanche[26]. On considérera plutôt comme anecdotique ce séjour de commerçants orientaux à Grand-Bassam pendant quelques années. Leur qualité d'Arabes mecquois a d'abord attiré les musulmans locaux qu'ils semblent avoir rapidement déçus dans leurs attentes. Ils avaient, pour leur part, d'autres intérêts. On ne sait d'ailleurs pas bien quelles affaires ils faisaient. Marty les qualifie seulement de « commerçants importants ».

La naissance des mosquées à Grand-Bassam

À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, on peut supposer que les pratiques et cérémonies musulmanes devaient être accomplies en privé, dans les concessions familiales. C'est à la veille de la Première Guerre mondiale que des tentatives d'organisation de la communauté et de légalisation d'une mosquée émergent.

Les démarches de Mademba Gueye et d'Abdoulaye Basse et la fondation de la « mosquée sénégalaise » (1913-1919)

En 1913, des démarches sont effectuées pour l'édification d'une mosquée à Grand-Bassam. Le sous-brigadier des Douanes, Mademba Gueye, adresse à ce sujet une demande d'autorisation au Gouverneur :

> « Au nom de mes 300 compatriotes sénégalais habitant la ville de Bassam, j'ai l'honneur de venir vous rappeler très respectueusement l'entretien que nous avons eu, lors de votre passage à Bassam, pour l'obtention d'une concession sur laquelle nous comptons édifier une mosquée.
> Le sieur Hassan Diop, notable sénégalais, à qui la concession lot n° 113 du plan cadastral de Bassam a été accordée, consent à nous la laisser libre, si toutefois vous voulez bien accepter cette façon de procéder et qui nous donnera une entière satisfaction… ».
> Suivent les formules de remerciements et de politesse[27].

Cette lettre appelle plusieurs commentaires. Que penser tout d'abord de ce chiffre de 300 Sénégalais ? Ch. Wondji indique les chiffres officiels de la population de Grand-

25. P. Marty, 1922: 30.
26. P. Marty, photographie h.t. (1922: 30/31).
27. ANS, 5 G 64, le sous-brigadier des Douanes Gueye Mademba au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bingerville ; Grand-Bassam, le 17 novembre 1913.

Bassam en 1914 : 1 202 habitants, dont 144 Européens[28], mais il signale aussi l'existence d'une estimation différente qui parle de 2 000 à 3 000 Noirs. Il conclut à « l'incertitude d'une approche démographique sérieuse de ces villes aux premiers temps de la colonisation, où la population flottante devait connaître des variations énormes la rendant quasiment insaisissable »[29]. Si le chiffre de Mademba Gueye est valide, cela signifierait, à tout le moins, que le nombre des Sénégalais aurait alors représenté environ le double de celui des Européens.

Nous ignorons la réponse qui fut faite à cette demande présentée par Mademba Gueye. Si l'on regarde ce qu'en dit Marty, les choses ont dû traîner : « Grand Bassam compte deux mosquées : la première est dans la ville française même [quartier France] ; elle n'est autre qu'une maison ordinaire de briques, de planches et de tôles ; elle a été bâtie en 1918-1919 par les Sénégalais de la ville, après des conciliabules qui durèrent plusieurs années. On finit par s'entendre et elle fut édifiée avec les dons de tous sur le lot n° 113 du plan cadastral de Bassam, que son propriétaire, le notable Ouolof Hassan Diop, concéda gracieusement »[30]. C'est seulement après la guerre, par conséquent, que le lot 113, réservé à cet effet dès 1913, aurait trouvé sa destination prévue.

Cette mosquée sénégalaise est située, comme l'écrit Marty, dans la « ville française », ce qui signifie qu'elle se trouve dans le « quartier France », sur la langue de terre entre la lagune et l'océan, où étaient rassemblés les bâtiments officiels, les bureaux des grandes sociétés ainsi qu'un secteur du commerce à l'est, et où des commerçants africains avaient des parcelles. Marty publie aussi une photographie de cette « mosquée de Bassam »[31], qui correspond à celle dont il vient de parler, dans le quartier France : c'est un bâtiment allongé, sans étage, qui ressemble à une bâtisse ordinaire, avec des fenêtres et des claustra, et un toit en tôles. Six fidèles posent devant l'entrée du bâtiment. Il n'y a pas trace de minaret.

À la page suivante, Marty affirme que « les autres faubourgs de Bassam, France, Petit Paris, Azuretti, quoique renfermant quelques habitants musulmans, n'ont pas de mosquée »[32].

Les Sénégalais ont donc dû attendre la fin de la Première Guerre mondiale pour obtenir satisfaction, mais il y a fallu aussi l'intervention de Blaise Diagne, député du Sénégal et personnalité influente, qui écrivait en 1916 au gouverneur de la Côte d'Ivoire : « Monsieur le Gouverneur, Monsieur Abdoulaye Basse me demande, au nom des musulmans de sa résidence, de faire une démarche auprès de vous pour qu'il vous plaise de leur concéder, à titre définitif, le lot de terrain n° 148 afin d'y élever une mosquée »[33].

28. Ch. Wondji, 1976 : 102, n. 36, d'après les statistiques consultées aux Archives nationales de la Côte d'Ivoire, série D.

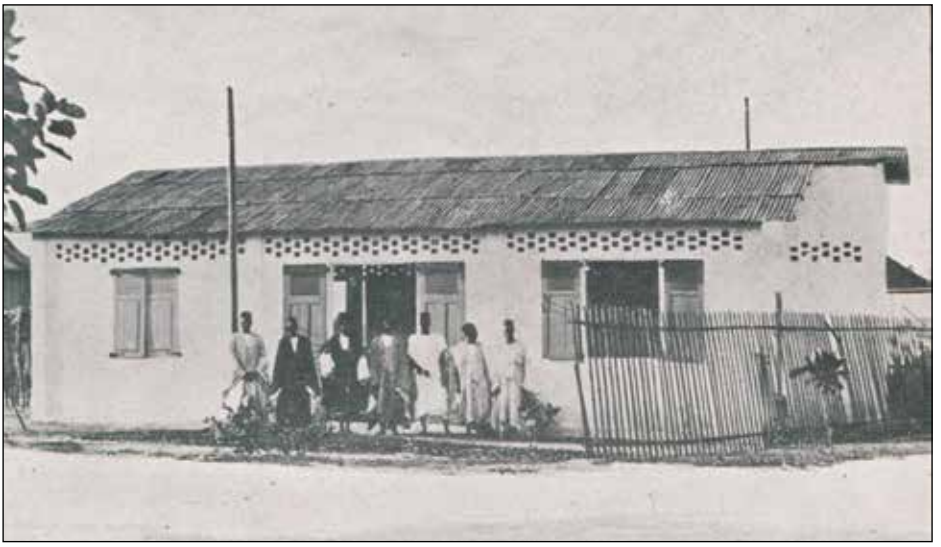
29. *Ibid*. Selon les mêmes sources statistiques pour 1914, Korhogo venait en tête (7 262 habitants), suivi par Grand-Lahou (5 459 habitants) et Toumodi (3 131 habitants). Grand-Bassam venait en quatrième position.

30. P. Marty, 1922 : 30, qui semble s'inspirer du courrier de Mademba Gueye en 1913.

31. P. Marty, 1922 : 456/457, photo h.t. (voir ci-après).

32. P. Marty, 1922 : 31. Le quartier « France » semble être mentionné dans cette liste par erreur puisque la mosquée s'y trouve.

33. ANCI, 3 EE, microfilm 3 à 4, Affaires musulmanes et cultes, Blaise Diagne au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 27 février 1916, cité par S. Sall, 1977 : 19.



Photographie de la mosquée (sénégalaise) de Grand-Bassam autour de 1920.
(P. Marty, 1922 : 31).

Le Gouverneur avait annoté, en marge : « Oui », et il avait fait préparer une réponse au député du Sénégal : « J'ai fait convoquer dans mes bureaux Abdoulaye Basse : je lui ai fait connaître que je lui accordais, de principe, à lui et à ses coreligionnaires, d'élever une mosquée à Bassam sur le lot 148 »[34]. Le numéro de lot a changé[35]. Les noms de Mademba Gueye et de Hassan Diop ont aussi disparu. C'est maintenant Abdoulaye Basse, un autre Sénégalais, dont nous ignorons les fonctions, peut-être un négociant[36], qui était devenu le représentant des musulmans auprès de l'Administration.

En mai 1916, Abdoulaye Basse reprend la parole pour remercier le Gouverneur de sa réponse positive et pour annoncer un délai dans la réalisation du projet : « Après réflexion sur l'état des choses et sur le moment actuel, qui n'est point favorable à une telle entreprise, nous avons décidé d'attendre la fin de la guerre ; en ce moment ceux d'entre nous actuellement sous les drapeaux seront de retour et, par conséquent, la quête sera favorable et importante pour nous permettre de faire cette mosquée en maçonnerie »[37]. Voilà pourquoi il fallut attendre 1919 pour que la construction de la mosquée soit terminée. Bien que les choses ne soient pas claires (numéros de lots différents), il s'agit probablement de la même mosquée du quartier France, ainsi construite après ces deux vagues de démarches.

34. ANCI, 3 EE, microfilm 3 à 4, Affaires musulmanes et cultes, gouverneur de Côte d'Ivoire à Blaise Diagne, s.d. [avril 1916], cité par S. Sall, 1977 : 19.
35. Marty, lui, en 1922, en est resté au lot 113 figurant dans le courrier de Mademba Gueye.
36. C'est ce qu'écrit Sall, qui ne précise pas davantage. Il en fait un de ces « musulmans enrichis par le négoce, intermédiaires entre les grandes sociétés et les consommateurs… ». (S. Sall, 1977 : 20).
37. *Ibid*.

On remarque le rôle qu'a joué, en 1913, Mademba Gueye, sous-officier des Douanes, comme premier porte-parole de cette communauté musulmane sénégalaise[38]. Il va rester un personnage influent. Dans une nécrologie, publiée par un journal de Grand-Bassam, en 1932, à propos d'El-Hadj Talam Diaw, dont nous avons parlé à propos de Dabou, Mademba Gueye est présenté comme le « président de l'Union sénégalaise »[39].

Un autre pionnier sénégalais, Kaba Diakité, et la création de la mosquée du quartier Impérial (ou Impériale)[40]

Marty parle d'une autre mosquée, plus ancienne, située dans le « quartier Impériale »[41], avec les commentaires suivants :

> « La seconde mosquée est au village d'Impériale ; elle a été bâtie dans les mêmes conditions, en 1913, sur la propagande de Nfa Kaba Diakité, dit Kaba, sarakollé ouolofisé, missionnaire qadri de Bou Kounta[42]. Cet indigène zélé réussit à échauffer la bonne volonté des Sénégalais, à qui la prière individuelle devant leurs cases avait suffi jusque-là, à ramasser le capital et la main-d'œuvre qui permirent d'édifier la mosquée. C'est à Nfa qu'on doit la plupart des affiliations qadrïa, signalées plus haut. Il est aujourd'hui à Abidjan »[43].

Ainsi, c'est l'activisme de cet autre Sénégalais dans le quartier d'Impériale, qui aurait permis la construction de cette « seconde mosquée » – en fait chronologiquement la première puisqu'elle a été bâtie avant la Première Guerre mondiale, en 1913.

Kaba Diakité

Le passage de Kaba Diakité dans la région de la lagune Ébrié avait été remarqué dès la fin 1911. C'est le chef de poste d'Abidjan qui avait, le premier, donné l'alarme : « La présence à Bingerville d'un marabout nommé Ba Kaba vient de m'être signalée ; il habite Santé[44], fait du prosélytisme, vend des gris-gris. Les femmes et miliciens du dépôt le

38. Mademba Gueye effectua le pèlerinage à La Mecque en 1935, comme nous l'apprend une coupure de presse : « Notre vénéré chef et ami, M. Mademba Gueye, agent métropolitain des Douanes, parti en février dernier en congé en France et à La Mecque, est revenu pour jouir de sa retraite parmi nous. Il est maintenant El-Hadj. Nous le prions de recevoir nos souhaits de bienvenue et nos sincères félicitations », *L'Éclaireur de Côte d'Ivoire,* 1re année, n° 1, 1er juin 1935, p. 2.

39. *France-Afrique,* n° 22, 7 août 1932 : 2.

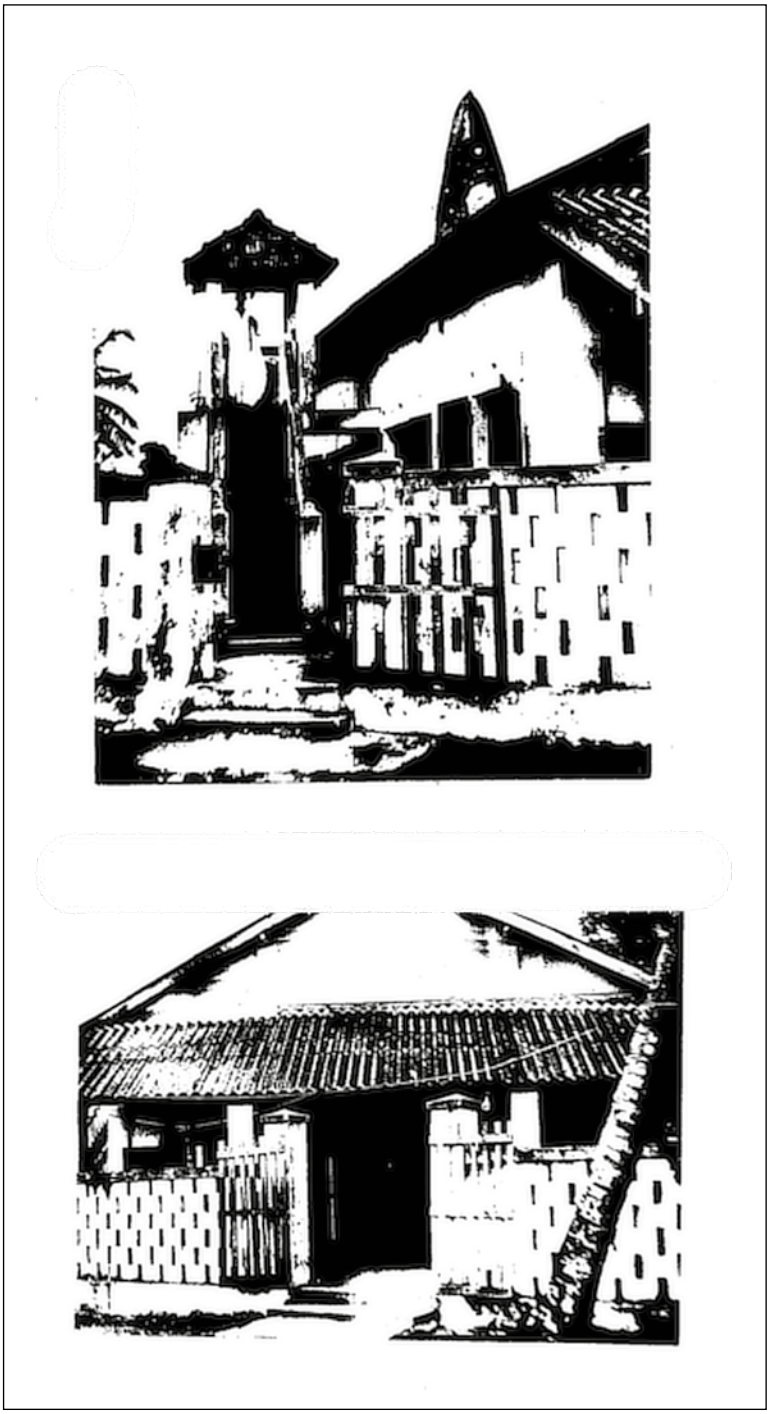
40. Les deux orthographes coexistent dans les documents de l'époque.

41. Le « quartier Impérial » (on écrit aussi « Impériale ») – le nom ivoirien du quartier est Topéwo –, situé au centre de la ville actuelle. C'était un quartier africain, quartier des boutiques et des travailleurs du port. Comme il se trouvait sur la rive droite du Comoé, au débouché du fleuve dans la lagune, il fallait traverser un bras de la lagune pour rejoindre le « quartier France », situé sur la langue de sable entre lagune et océan. Un pont fut construit au dessus de la lagune (aujourd'hui pont de la Victoire) pour relier le quartier Impérial (et celui, voisin, du Petit-Paris) au quartier France.

42. Nous avons déjà parlé du cheikh Bou Kounta, qadiri d'origine mauritanienne implanté à Tivaouane (Sénégal), à propos du « chef des pratiquants » d'Adzopé présenté, en 1923, comme un de ses disciples, à la suite du prosélytisme d'un missionnaire de passage.

43. P. Marty, 1922 : 31.

44. Santey (ou Santé), d'après le nom du village initial, désigne la partie de Bingerville située sur le plateau.



Mosquée d'Impérial (en haut : vue latérale, avec le minaret, et, en bas : entrée et façade).
Cliché personnel, 6 mars 1969.

nourriraient ; il aurait une grande influence sur les hommes musulmans, et, en particulier, sur les sergents et tirailleurs instructeurs »[45].

L'administrateur du cercle des Lagunes, qui résidait lui-même à Bingerville, avait alors aussitôt mené une enquête, le chef de poste d'Abidjan paraissant mieux informé que lui, qui était pourtant sur place : « …J'ai recueilli les renseignements suivants sur Caba Diakaté [Diakité], dit Ba Caba, marabout de Dagana[46]. Cet homme est un disciple de Sirobo Kouté [cheikh Bou Kounta][47], important marabout de Tivaouane qui l'a envoyé en mission, plusieurs années de suite, à la Côte d'Ivoire. Cette année, il est venu pour son propre compte prétendant qu'un colporteur nommé Mamadou lui a pris 2 vaches en décembre dernier qu'il lui devait. Il était muni d'un permis de voyager délivré par la Délégation de Dakar à destination de Grand-Bassam.

Il est resté 12 jours à Bingerville, vivant aux frais des deux sergents sénégalais du dépôt et faisant du prosélytisme. Je l'ai fait venir à mon bureau. Il n'a pu me donner aucune explication sur la raison qui l'a empêché de présenter ses papiers au cercle à son arrivée, et de demander le secours de l'Administration pour retrouver son prétendu voleur.

Comme il était sans moyen d'existence, je l'ai invité à repartir au Sénégal et, le soir même, 25 décembre, il a pris, devant moi, le bateau de Grand-Bassam. Caba appartient à la secte Khadiriyya. Il n'est pas Snoussya[48], car il boit du café et fume la pipe. Je ne pense pas que son action ait eu le temps d'être nuisible dans le pays ; il faisait payer ses prières et ses conseils, ce qui lui enlevait beaucoup de considération. La plupart des gardes musulmans ne l'ont pas pris au sérieux[49] »[50].

Après avoir pris le bateau, à l'embarcadère de Bingerville sur la lagune Ébrié, Ba-, ou Nfa-, Kaba Diakité aurait donc gagné Grand-Bassam et y serait resté au lieu de repartir au Sénégal, y créant cette mosquée du quartier Impériale, avant, selon Marty, de rejoindre, plus tard, Abidjan[51]. Si l'on en croit l'administrateur du cercle des Lagunes, ce n'était qu'un petit marabout, fournisseur d'amulettes, vivant aux crochets des uns et des autres. Il apparaît que Diakité faisait partie de ce réseau de missionnaires que le cheikh Bou Kounta envoyait en différents points de l'Afrique de l'Ouest, et qu'il n'en était d'ailleurs pas à sa première tournée en Côte d'Ivoire. Il s'était fait le diffuseur du *wird* qadiri de Bou Kounta et il aurait ensuite créé, à Impériale, le premier lieu de prière de Grand-Bassam, même si celui-ci était sans doute assez modeste et resta peu connu de l'Administration, mieux informée sur la mosquée du quartier France.

La mosquée d'Impériale poursuivit son existence après le départ de Kaba Diakité. El-Hadj Yacouba N'Diaye, qui en fut, plus tard, l'imam, en parle dans l'entretien que

45. ANS, 5 G 64, Le chef de Poste d'Abidjan à l'administrateur du cercle des Lagunes, 19 décembre 1911.
46. Dagana est une ville située sur le fleuve Sénégal, à 120 kilomètres de Saint-Louis.
47. Le nom a été visiblement transcrit de façon approximative d'après ce que l'administrateur avait cru entendre de la bouche de ses informateurs : Cheikhou = Siro, et Bo Kouté := Bou Kounta.
48. En ces années là, l'administration coloniale a la hantise des « Sénoussistes » (Sanusi), pourtant presque totalement absents de l'AOF, à l'exception d'implantations limitées au Niger (voir J.-L. Triaud, 1995, vol. I, 472-494).
49. Il est probable qu'il accompagnait ses prières de talismans islamiques, fort recherchés par les soldats.
50. ANS, 5 G 61, Administrateur du cercle des Lagunes au gouverneur de Côte d'Ivoire, Bingerville, 30 décembre 1911.
51. P. Marty, 1922 : 26.

nous avons eu avec lui et que nous présentons plus loin. Nous ne retrouverons pas le nom de Diakité dans les mémoires locales.

La surveillance administrative

En réponse à la circulaire du Gouverneur général en date du 16 janvier 1913 demandant à tous les cercles d'établir des fiches sur les personnalités musulmanes, l'administrateur de Grand-Bassam avait répondu au gouverneur de Côte d'Ivoire que, en ce qui le concernait, il n'y avait pas lieu d'y donner suite : « j'ai l'honneur de vous rendre compte qu'il n'existe pas de personnalités musulmanes dans le cercle de Bassam »[52]. C'est une réponse habituelle dans les cercles où la présence musulmane est jugée faible. C'est aussi une façon, pour l'administrateur local, de se dérober à une demande qui exige de lui une enquête dans une ville remuante où il a d'autres soucis et priorités.

L'activité de Kaba Diakité et celle de Mademba Gueye, dès 1913, viennent, en effet, apparemment démentir ces affirmations, même si l'administrateur de Grand-Bassam écrivait sa réponse en mai 1913, plusieurs mois avant la lettre de Mademba Gueye. Nous ne sommes pas davantage surpris qu'en 1915, l'administrateur de Grand-Bassam indique au Gouverneur, sans commentaires, qu'il n'y a pas d'école coranique dans le cercle[53], ce qui était, sans doute, techniquement vrai, mais faisait peu de cas des petites « écoles » non déclarées organisées dans les familles.

Après la guerre, les rapports trimestriels deviennent plus précis. Ils signalent, tout d'abord, la manière dont les groupes musulmans de la ville sont encadrés. Ainsi, en 1921, la communauté Dioula est dotée d'un « chef de race en la personne de Sory Traoré »[54]. En 1923, un rapport constate que « les Sénégalais, dont le porte-parole est Abdoulaye Basse, sont un élément exemplaire de la population : loyaux et déférents »[55]. On retouve là cette bienveillance de l'Administration à l'endroit des Sénégalais, dont l'activité économique au service de l'économie coloniale, le niveau intellectuel et technique et la loyauté, sont particulièrement appréciés.

Sur les musulmans de la ville, les autorités deviennent plus attentives. Des observations précises,même a minima, commencent à apparaître au début des années 1920. Les rapports trimestriels nomment, en particulier, le chef spirituel de la communauté musulmane sénégalaise de Grand-Bassam, El-Hadj Abdoulaye Dieng, que nous connaissons déjà sous le nom d'El-Hadj Abdoulaye Demba lorsqu'il était à Aboisso.

3e trimestre 1922 : « Le chef de la mosquée de Grand-Bassam El-Hadj Abdoulaye est parti ces derniers temps pour Conakry ; il compte aller dans le Fouta Toro au Sénégal, son pays d'origine, et revenir bientôt. C'est un brave homme tout à fait éteint ».

52. ANCI, XIII-45-2/30, Administrateur commandant le cercle de Grand-Bassam au gouverneur de Côte d'Ivoire, Bassam, 2 mai 1913.
53. ANCI, XIII-45-2/30, Administrateur commandant le cercle de Grand-Bassam au gouverneur de Côte d'Ivoire, télégramme, Bassam, 27 janvier 1915.
54. ANCI, 1 EE 123 (4), cercle de Grand-Bassam [et non cercle des Lagunes], Rapport trimiestriel, 3e trimestre 1921, cité par S. Sall, 1977 : 21.
55. ANCI, 1 EE 123 (4), cercle de Grand-Bassam [et non cercle des Lagunes comme indiqué], Rapport trimestriel, 4e trimestre 1923, cité par S. Sall, 1977 : 21.

4e trimestre 1922 : « Les marabouts musulmans n'ont aucune influence. El-Hadj Abdoulaye, malade, n'est pas allé dans son pays et est resté à Grand-Bassam où il ne s'occupe que de la direction des prières de la mosquée ».

1er trimestre 1923 : « Rien à signaler. El-Hadj Abdoulaye, le "prieur" de Bassam, continue sa vie calme, de plus en plus éteinte, au milieu de quelques rares talibés partagés avec Yacouba à Impériale »[56].

Citons en contrepoint, le témoignage d'El-Hadj Khalil Fofana, qui séjourna à Grand-Bassam entre 1924 et 1931 et s'installa ensuite à Bingerville, où nous l'avons rencontré[57]. Concernant Bassam, El-Hadj Khalil Fofana soulignait lui aussi cette bipolarisation de la communauté musulmane de Grand-Bassam autour de ces deux figures :

> « À Bassam – dit-il – seuls les Africains étrangers étaient musulmans. Parmi eux, on comptait de nombreux Sénégalais ». À son arrivée à Bassam, El-Hadj Khalil Fofana avait trouvé « deux mosquées ouvertes : celle du quartier Impérial et celle du quartier France. El-Hadj Yacouba [N'Diaye] était l'imam à Impériale et El-Hadj Abdoulaye Dieng au quartier France »[58].

El-Hadj Abdoulaye Dieng et Yacouba N'diaye

El-Hadj Abdoulaye Dieng et Yacouba [N'Diaye] représentent donc, dans les années 1920, les deux figures principales de la communauté musulmane à Grand-Bassam. Dans la mémoire des musulmans du pays, la figure d'El-Hadj Abdoulaye Dieng est entourée, d'une aura de sainteté.

En 1923, l'administrateur a établi deux fiches de renseignements à leurs noms.

Abdoulaye Dieng

Selon la fiche de renseignement établie à son nom[59], Abdoulaye Dieng est « né à Diorbivol[60] (cercle de Saldé, Sénégal), en 1855 ».

Il est présenté comme « Toucouleur – Tidiane : initié à La Mecque ». Il a effectué le pèlerinage.

Il est « fils de Mamadou Dieng, cultivateur à Diorbivol » – ce qui indique qu'il n'était pas fils de lettré.

> « Possède à Grand-Bassam (village de France) une maison d'une valeur approximative de dix mille francs » ;
> « N'a pris part à aucun événement. Était en Gold Coast ».
> « Parle et écrit correctement l'arabe ». Il a « 6 à 7 talibés qui sont de Grand-Bassam », et dont les parents sont « commis ou ouvriers ».

56. ANCI, X-46-17, cercle de Grand-Bassam, Rapports politiques trimestriels, 1922-1923.
57. Nous rendons compte de cet entretien dans le chapitre suivant.
58. Entretien avec El-Hadj Khalil Fofana, Bingerville, 30 mai 1969.
59. ANS, 5 G 59, cercle, canton et ville de Grand-Bassam, fiche de renseignements, ouverte le 25 juillet 1923, au nom d'El-Hadj Abdoulaye Dieng.
60. Diorbivol est sur la rive gauche du fleuve Sénégal, à 12 kilomètres de Kaédi.

Photographie d'El-Hadj Abdoulaye Dieng
(P. Marty, 1922: 50/51 h.t.).

La fiche de renseignements donne de lui un portrait assez élogieux qui tranche avec l'attitude plutôt dédaigneuse des rapports trimestriels que nous venons de citer.

> « Très obéi de tous les musulmans de Bassam, jouit auprès d'eux d'une très grande renommée ». « Son attitude vis-à-vis de l'autorité » est jugée « bonne ». Il est « d'une bonne moralité ». « Assez âgé, influent et écouté. Prêche plutôt la tranquillité et l'obéissance aux lois françaises ».

Si l'on compare cette fiche avec celle établie en 1915 à Aboisso, sous le nom d'El-Hadj Abdoulaye Demba, les différences sont minimes. Selon la fiche de 1915, Abdoulaye Demba était né vers 1864 à Diaba et non, en 1855, à Diorbivol. Diaba n'est, en fait, qu'à une dizaine de kilomètres au sud de Diorbivol. Quant à la différence de 9 ans dans la date de naissance, on sait le caractère approximatif et, parfois, spéculatif, de semblable information. La fiche de 1923 ignore aussi le nom de Demba[61]. Pour le reste, les descrip-

61. Les Haal pulaaren attribuent aux enfants un nom qualificatif qui indique leur ordre de naissance. Traditionnellement, Demba est le troisième des garçons. « Le nom de famille (*yettoode*) intervient à peu près exclusivement pour échanger des salutations, en dehors desquelles le patronyme semblera à peine indispensable, qu'il s'agisse de la carte d'identité, de la quittance d'impôt comme du certificat d'employeur. En règle générale, à quelque sexe qu'elle appartienne, la personne sera invariablement connue de tout le village sous son seul prénom (simple ou double) (Voir Yaya Wane, 1969 : 114 et 120). Demba, le nom désignant l'ordre de naissance, s'est donc substitué au *yettode* Dieng dans l'enregistrement administratif à Aboisso.

tions concordent. La fiche de 1915 indiquait déjà qu'il avait une maison à Grand-Bassam. Les deux fiches reconnaissent aussi qu'il parle et écrit l'arabe, mais pas le français. Dans les deux cas, les relations sont bonnes avec l'Administration, qui a une opinion positive à son sujet. La fiche de 1915 le créditait d'avoir effectué le pèlerinage deux fois, sans autres précisions. La fiche de 1923 indique seulement qu'il a effectué le pèlerinage.

Marty n'a pas reconnu la commune identité des personnes décrites dans les deux fiches, celle d'Aboisso et celle de Grand-Bassam, et les traite séparément, on l'a dit, comme deux personnages distincts[62]. On lui doit cependant une photographie précieuse, celle d'« Al Hadji Abdoullaye, imam de Bassam »[63], qui offre l'image d'un personnage assis, d'apparence plutôt frêle.

Marty le décrit à la fin de sa vie et en dresse un portrait bienveillant, avec un intérêt particulier, selon son habitude, pour son affiliation confrérique : « Al-Hadji Abdoullaye Dieng, toucouleur, né vers 1850 à Diaba (Diorbivol), almamy de la mosquée de Grand-Bassam. Maître autrefois d'une école florissante, Al-Hadji usé, et presque aveugle, a dû la fermer. Il donne encore de-ci de-là quelques leçons de grammaire et d'exégèse coranique. C'est un cheikh tidiani, sympathique, mais qui ne paye nullement de mine, et dont on est tout surpris de rencontrer les disciples, assez nombreux, dans le haut pays. Il a reçu l'ouird et les pouvoirs de consécrateur de Mohammed Al-Arabi[64], cheikh de la zaouïa de Fez en 1894, à son retour de La Mecque. Par lui et par son maître Al-Hadj Abd El-Ouahhâb, il se rattache, directement au fondateur de la voie »[65].

On peut noter à cette occasion qu'El-Hadj Malik Sy avait précisément reçu une de ses transmissions dans la voie Tijaniyya d'un *muqaddam* marocain nommé Muhammad al-Hassan qui l'avait lui-même reçue de ce même Sidi al'Arabi ibn al-Saih[66]. Il y a ainsi une proximité dans la lignée de transmission entre El-Hadj Abdoulaye Dieng et El-Hadj Malik Sy.

Nous ne connaissons pas la date du décès d'El-Hadj Abdoulaye Dieng. Nous avons noté que, selon les sources administratives des années 1920-1923, il était alors âgé et malade. La fiche de renseignements ouverte en juillet 1923 est la dernière trace que nous ayons de lui dans nos sources.

El-Hadj Yacouba N'diaye : une chaîne de sources

La réputation d'El-Hadj Yacouba N'Diaye égale presque celle de son aîné Abdoulaye Dieng. Sur sa vie et son itinéraire, nous disposons d'une chaîne de sources, un phénomène assez exceptionnel pour être remarqué. Cela souligne la notoriété du personnage. Entre 1923 et 2015, soit sur près d'un siècle, les documents suivants s'échelonnent à son

62. Voir P. Marty, 1933 : 28 et 34.
63. P. Marty, 1922 : 50/51, photographie h.t.
64. Il s'agit du shaikh Sidi Muhammad al-'Arabi ibn al-Saih (1814-1892), né à Meknès, un des grands *muqaddam* de la Tijaniyya au Maroc. L'enseignement tijani lui avait été transmis par plusieurs proches compagnons d'Ahmad al-Tijani, parmi lesquels figurent Sidi Ali al-Tamasini, le grand disciple et successeur du fondateur à la tête de la confrérie, et Sidi Abd-al-Wahhab al-Ahmar. « Abd al-Wahhab ibn al-Ahmar, de son vrai nom, Abd al-Wahhab ibn al-Tawdi, faisait lui aussi partie des dix compagnons d'Ahmad al-Tijani auxquels le Prophète avait promis l'illumination » (S. Bousbina, 1997 : 187, n. 22 et 188, n. 25).
65. P. Marty, 1922 : 28.
66. S. Bousbina, 1997 : 187

sujet : une notice de Marty (1922), une fiche de renseignements de 1923, un entretien que nous avons eu avec lui en 1969, une notice biographique imprimée, publiée en de 2014 et une biographie en ligne datée de 2015. Nous allons présenter ces différents matériaux l'un après l'autre pour observer comment ils s'enchaînent et se correspondent. Il va en ressortir un portrait en plusieurs dimensions, finalement assez cohérent. Comme dans d'autres cas, plutôt que de faire une synthèse toute prête, nous préférons présenter les sources successives et observer comment l'histoire du personnage s'articule et se construit.

La notice de Marty (1922) et la fiche de renseignements de 1923

« Al-Hadji Yaqouba, né vers 1880, sarakollé de Somankidi[67] (près Kayes). Il réside au village d'Impériale (quartier de Bassam) et y fait l'école coranique à 25 élèves, fils de Sarakollé, Toucouleurs, Ouolof, Dioula. Aucun enfant du pays n'y fréquente. Il est cheikh qadri, par la grâce d'Ibrahima Ndiaye, de Sonankidi [*sic*], et par lui et par Chekou Mamadou Doukouré, de même extraction, se rattache à la voie du Cheikh Sidia[68]. Al-Hadji est un personnage sympathique et instruit et qui est destiné, à la mort d'Al-Hadji Abdoullaye [Dieng], à tenir la première place dans la société islamique de Bassam. Il est l'almamy de la mosquée d'Impériale et juge au Tribunal de subdivision »[69].

La fiche de renseignements, datée de 1923, donc postérieure à l'ouvrage de Marty, marque des différences sur certains points : l'origine géographique d'El-Hadj Yacouba et la source de son initiation à la Qadiriyya.

« El-Hadji Yankhouba [Yacouba] N'Diaye »[70] est « né à Bakel[71] (Sénégal) en 1874 ».

Il est qualifié de « Saracolais – Khadir [Qadiri] – Initié à la Mecque ».

Il a effectué le pèlerinage. Il est fils « d'un cultivateur, nommé Fodé N'Diaye, et résidant à Bakel ».

« Intelligent, parle et écrit couramment l'arabe ». Il a « une quinzaine d'élèves, de Bassam, de race soudanaise », dont les parents sont « tous cultivateurs ». « Connaît un peu notre langue ».

C'est aussi un commerçant actif.

« Possède plusieurs petites maisons en planches à Impériale […]. Dispose d'une quinzaine de mille francs et se livre au commerce des colas ». « Fait du commerce, jouit d'une bonne réputation ».

« Se déplace quelque peu, se rend surtout dans la région d'Alépé où il a une plantation de cacaoyers ».

67. Le nom de ce village est écrit ici « Somankidi », et « Sonankidi » quelques lignes plus bas. Somankidi est situé sur la rive droite du fleuve Sénégal à 25 kilomètres au nord-ouest de Kayes.

68. Il s'agit de shaikh Sidiyya Baba (1862-1926), petit-fils de shaikh Sidiyya al-Kabir. C'est une lignée savante du Sud-Est mauritanien dans la tradition des Kounta. Shaikh Sidiyya Baba était installé à Boutilimit (Mauritanie).

69. P. Marty, 1922 : 28-29.

70. ANS, 5 G 59, cercle, canton et ville de Grand-Bassam, fiche de renseignements ouverte le 20 juin 1923 au nom de « El-Hadji Yankhouba N'Diaye ». On trouve aussi l'orthographe "Ndiaye".

71. Marty (et les autres sources) le font venir des environs de Kayes. Notons qu'il y a une distance de 160 kilomètres entre Bakel (actuel Sénégal) et Kayes (actuel Mali).

Son « attitude vis-à-vis de l'autorité » est jugée "bonne". « Bonne moralité ». « N'a aucune influence et n'est pas à craindre ».

Cette fiche met donc beaucoup plus l'accent sur la dimension économique et politique du personnage.

Un entretien avec El-Hadj Yacouba N'Diaye

Nous avons rencontré El-Hadj Yacouba N'Diaye à Grand-Bassam en 1969[72]. C'était alors une des figures musulmanes les plus anciennes[73] et les plus respectées de la ville. Ce fut un privilège pour nous, grâce à l'entremise d'El-Hadj Boubacar Sakho, de rencontrer une telle personnalité en même temps qu'un bonheur d'historien de parler directement à une personne sur laquelle l'Administration avait ouvert une fiche 46 ans plus tôt.

Les débuts

Yacouba N'Diaye, venant de Kayes, était arrivé, nous a-t-il dit, à Grand-Bassam cinq ans avant la Première Guerre mondiale. Il se livrait alors au commerce.

> « À Bassam, les musulmans n'étaient pas alors très nombreux. La plupart venaient du Sénégal. Ils servaient comme militaires ou gardes-cercle. Il y avait aussi des gens du Nord, de Gotogo [Bondoukou] et de Sikasso ».

Yacouba N'Diaye s'est d'abord installé à Abidjan, au village de Cocody[74], vers 1911. « Il n'y avait pas de mosquée. Les musulmans, des étrangers pour la plupart, priaient chacun de leur côté ». Il est ensuite parti au Congo pour son commerce. C'est à partir du Congo qu'il a accompli le pèlerinage à La Mecque. Au retour, il est venu s'installer à Bassam où il est arrivé environ 9 mois avant la Première Guerre mondiale. Les militaires musulmans lui ont alors confié l'instruction de leurs enfants. Il enseignait le Coran, la Risalat d'Abou Mohammed Salih[75], ainsi que l'ouvrage de Malik[76]. « Au début, au quartier Impérial, la prière se faisait sous un hangar. Puis les musulmans se sont cotisés et ont bâti sur le même emplacement une mosquée en dur ». À son arrivée à Bassam, Yacouba N'Diaye a trouvé un imam venu de La Mecque, cheikh Abbas, un Arabe. Ce fut le premier imam[77]. Le deuxième fut Cheikh Tall, un Toucouleur, et le troisième, El-Hadj

72. Entretien avec El-Hadj Yacouba N'Diaye, Grand-Bassam, quartier Impérial, 6 mars 1969.

73. Selon sa fiche de renseignements, il serait né en 1874. Si l'on retient cette date, il aurait donc eu 95 ans en 1969, ce qui nous paraît excessif. El-Hadj Yacouba N'Diaye ne nous a pas indiqué son âge et, par respect, nous ne le lui avons pas demandé.

74. Le premier Cocody était situé sur l'actuel Plateau, à Abidjan, entre le palais de Justice et le stade Houphouët-Boigny.

75. On pense à la *Risāla* d'Abû Muhammad 'Abd Allah Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996), un manuel de droit malikite très répandu, notamment au Maghreb et en Afrique subsaharienne. Il est possible que notre interlocuteur ait commis une erreur sur son nom, ou ait simplement ajouté à la *kunya* de l'auteur (Abû Muhammad) un qualificatif de respect : *al-sālih* (« le vertueux, le pieux, le valeureux »).

76. Il s'agit d'*al-Muwaṭṭa'*, l'ouvrage de référence de Mālik b. Anas (m. 795), le fondateur de l'école juridique malikite. L'enseignement du *Muwaṭṭa'*, qui est un recueil de hadiths et d'opinions juridiques, était réservé à des talibés avancés dans leurs études islamiques.

77. Il s'agit vraisemblablement d'Abbas Alie Farsie, Arabe originaire de La Mecque, lequel, comme nous

Yacouba lui-même. « Les prêches se faisaient à la mosquée en langue bambara, après la dernière prière de la journée ».

Cette indication sur la langue de prêche signifie que, si les personnalités dirigeantes étaient sénégalaises, la masse des croyants (notamment les ouvriers du port) était, elle, « soudanaise », ce qui correspond bien à la population installée dans ce quartier.

Pèlerinages

Yacouba N'Diaye évoque le nom d'El-Hadj Abdoulaye Dieng qui fut son maître : « Il était venu d'Aboisso s'installer à Bassam. C'était un "Foula du Fouta", originaire de Diaba dans le cercle de Matam[78]. Ce n'était pas un commerçant, mais un marabout. Il devint l'imam de Bassam[79]. Il fut le premier à effectuer le pèlerinage ». Yacouba N'Diaye l'a lui-même accompli ensuite, avant le début de la Première Guerre mondiale. Le voyage qu'il fit, en partie par bateau, dura 10 mois. Il rentra en Côte d'Ivoire par l'Afrique du Nord et la côte occidentale d'Afrique.

> « Beaucoup de gens sont partis ensuite, à leur tour, à La Mecque. Le mouvement des départs a pris quelque ampleur 10 ans environ après la Guerre[80]. Plusieurs pèlerins ne sont pas rentrés, car ils sont morts en cours de route ».

Conversions à l'islam

> « Des gens du pays se sont convertis à l'islam, mais en petit nombre. Les Ébrié se sont montrés réfractaires à l'islam. Parmi ceux qui se sont convertis, il y a eu quelques Agni et des Baoulé. Aujourd'hui [1969], la communauté musulmane de Grand-Bassam est importante, mais elle compte peu de gens du pays »[81].

Ouvrages en langue arabe

> « Les livres en langue arabe venaient du Caire. Les musulmans les recopiaient car on en avait peu. Un Arabe nommé Ahmed Mourad Turki[82] commandait des livres en Afrique du Nord. Ceux qui allaient à La Mecque en ramenaient de leur côté ».

venons de le présenter ci-dessus, a fait l'objet, ainsi que son fils Mahammad Alie, d'une fiche de renseignements en 1912. Il ne semble pas, en fait, avoir joué un véritable rôle religieux. Il a sans doute été sollicité à certains moments pour diriger la prière en sa qualité d'Arabe, mais sa désignation comme imam permanent est douteuse.

78. Cette indication sur le lieu de naissance d'Abdoulaye Dieng est conforme à celle figurant sur la fiche de renseignements établie à son nom, en 1915, à Aboisso.

79. Il était l'imam de la mosquée du quartier France, et était considéré en cette position comme l'imam de la ville, El-Hadj Yacouba N'Diaye étant l'imam de la mosquée du quartier Impérial.

80. Il s'agit de la Seconde Guerre mondiale.

81. En 1977, Souleymane Sall, auteur d'un mémoire de maîtrise d'Histoire, a rencontré El-Hadj Mahmoudou Dieng (fils d'El-Hadj Abdoulaye Dieng), lequel évaluait alors l'islamisation d'autochtones « à plus de 50 Abouré musulmans au quartier Impériale de Bassam, et à deux muezzins Nzima au quartier de France » (S. Sall, entretien à Grand-Bassam avec El-Hadj Mahmoudou Dieng, 15 février 1977, dans S. Sall, 1977 : 39).

82. A. Mourad Turqui et Frères (13 rue Randon, Alger) était le nom du libraire-imprimeur d'Alger qui expédiait des livres en langue arabe vers la Côte d'Ivoire (et dans d'autres pays d'Afrique).La succession fut assurée par Roudoci Kaddour. Voir le chapitre16 ci-dessus.

El-Hadj Yacouba se présente comme qadiri. « À Bassam et à Impériale, on trouvait les deux voies (tijani et qadiri) », ajoute-t-il.

Dans cet entretien, El-Hadj Yacouba N'Diaye n'a que peu parlé de ses activités économiques. Il cite son commerce, sans autre précision, et ne mentionne pas ses activités de planteur. Mais il donne sur son propre itinéraire en Basse-Côte, sur son voyage de pèlerinage, sur les mosquées et la langue des prêches, sur les pèlerinages de Bassamois, les conversions locales, et les commandes de livres des observations documentées. Il décrit aussi avec précision son métier d'enseignant : l'origine de ses élèves, les livres étudiés. Il était pourtant très âgé, mais il avait gardé toute sa mémoire.

La notice de Daouda Berté (2014)

Dans un ouvrage sur *La Tidjaniyya en Côte d'Ivoire de 1850 à nos jours* (2014)[83], Daouda Berté consacre deux pages à « Yacouba Ndiaye ». Sur une trame identique, de nouvelles précisions apparaissent[84] :

> « Originaire de Somakidi à vingt-cinq kilomètres de Kayes au Mali, Yacouba N'Diaye est issu d'une famille d'érudits. Ses premiers maîtres furent son père et son frère. Il arriva en Côte d'Ivoire en 1904, en provenance du Sénégal. Il s'installa à Bassam, puis, en 1911, partit pour le Congo d'où il se rendit à La Mecque en 1913. Au retour, neuf mois avant la Première Guerre mondiale, il s'installa à Bassam.
> Les militaires musulmans lui confièrent l'instruction de leurs enfants. El-Hadj Yacouba enseignait le Coran, la Risalat d'Abdallah Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. La Risalat par exemple était écrite à la main. Il avait de nombreux élèves. Ils étaient originaires de diverses régions. Au nombre de ses anciens élèves, on peut citer Ahmadou Coulibaly, actuel imam de la mosquée des 220 logements à Abidjan et son propre fils Sékou Ndiaye, l'actuel imam de la mosquée du quartier Impérial à Bassam. Il participa activement à la construction de cette dernière mosquée, qui était d'abord en bambou.
> C'est en 1928 qu'elle fut construite en dur. Outre sa fonction d'imam et les enseignements qu'il dispensait, Yacouba N'Diaye était un grand planteur. Il disposait de grandes plantations de café, de cacao, de maïs. Il était membre du Syndicat des agriculteurs de la colonie. Il décéda le 20 août 1972. Il est enterré au cimetière municipal de Bassam »[85].

On retrouve son rôle d'enseignant et ses activités de planteur, cette fois conjugués. Le Congo, suivi de son pèlerinage à La Mecque, apparaît bien comme un tournant dans son parcours. Des noms de disciples sont mentionnés, ainsi que la date de son décès.

83. Nous remercions Marie Miran de nous avoir fait connaître cet ouvrage.
84. L'imam Sékou N'Diaye, fils d'El-Hadj Yacouba, qui figure dans la liste de ses remerciements (2014 : 8), est l'une des sources de l'auteur. L'entretien a eu lieu le 20 juin 2009 à Bassam (2014 : 144).
85. D. Berté, 2014 : 86-87. Une petite photographie d'El-Hadj Yacouba N'Diaye figure au bas de la p. 87.

Une biographie en ligne d'El-Hadj Yacouba N'Diaye

Une biographie détaillée d'El-Hadj Yacouba N'Diaye a été mise en ligne en 2015[86]. Comme on le sait, ce genre de texte peut disparaître assez rapidement par défaut de maintenance ou pour toute autre raison. C'est exactement ce qui s'est produit dans ce cas. Il est donc utile de reproduire ici, avec quelques coupures, cette contribution, aujourd'hui disparue. Bien qu'il relève d'une démarche apologétique, ce texte obéit aussi à certains critères plus académiques. Ainsi, l'auteur, qui cite plusieurs de ses sources, a fait une recherche bibliographique et il a recueilli des témoignages dans la famille. La tendance hagiographique apporte d'ailleurs une dimension nouvelle, jusque là absente des sources précédentes : pour la première fois, des récits de miracles sont rapportés, signe de la baraka du Maître, sinon de sa sainteté.

Cette biographie prend place, de cette manière, dans une entreprise mémorielle engagée sur place par sa famille et ses disciples, et qui a trouvé une autre expression par la création, en 2013, d'une « Fondation Yacouba N'Diaye », ONG à buts humanitaires, présidée par l'imam Ibrahim N'Diaye. Le 2 janvier 2016, cette Fondation organisait la célébration du « Mahoulid »[87], ce qui la place en dehors de la mouvance fondamentaliste et wahhabite.

Source : site Facebook au nom de la Fondation
https://www.facebook.com/Fondation-Yacouba-Ndiaye-1479881462322670/

Texte de la biographie

« El-Hadj Yacouba N'Diaye a été le premier imam de la grande mosquée de Grand-Bassam, de 1913 à 1972. […]

Descendant d'une famille d'érudits…
Yacouba N'Diaye est né en 1880 à Somankidi, région de Kayes dans le Soudan Français (actuel Mali). Sa mère se nomme Nimanga Diarra. Son père, Fodé Samba N'Diaye, fut un excellent maître coranique dans la région. Ce dernier lui-même, avait reçu l'enseignement de l'Islam auprès de grands maîtres répu-

86. islaminfos.net/el-hadj-yacouba-ndiaye-imam-de-la-grande-mosquee-de-grand-bassam-de-1913-a-1972/ « Mis à jour : 22 mars 2015 ». Consulté le 7 juillet 2015. Disparu depuis (constaté en février 2017). Les sous-titres sont ceux de l'édition en ligne.
87. http://news.abidjan.net/p/335701.html

tés dans tout le Soudan français [Mali]. La famille N'Diaye, en effet, avait acquis une réputation hors norme dans l'apprentissage du Coran au Mali, au Sénégal et en Mauritanie, par la mise en place de nombreuses écoles coraniques à travers lesquelles, elle diffusait l'idéologie du Prophète. C'est dans cette noble famille que naquit Yacouba N'Diaye.

Une formation coranique qui dure près de vingt ans…
À l'âge de 7 ans, c'est tout naturellement que Yacouba N'Diaye fut initié par son père à la découverte du savoir islamique. Quand le père meurt, c'est le grand-frère à Yacouba N'Diaye, Fodé Boubou N'Diaye qui assure la formation de son cadet. Il bénéficia ainsi de l'apprentissage du Coran, des ouvrages de droit islamique, du tafsir jusqu'à l'âge de 25 ans. Pendant toutes ces années, ces études coraniques avaient non seulement façonné sa personnalité mais aussi avaient fait naître en lui, la crainte de Dieu. C'est pourquoi, dès l'âge de 25 ans, il se consacra à jeûner chaque année pendant deux mois (plus un mois de jeûne obligatoire c'est-à-dire le Ramadan) et cela jusqu'à ce qu'il soit atteint par la vieillesse.

Son pèlerinage à la Mecque : un parcours du combattant…
Après les études, Yacouba N'Diaye désire aller au pèlerinage à la Mecque pour exprimer sa reconnaissance à Dieu. Mais il prend conscience du fait que son souhait d'aller au pèlerinage contraste bien avec sa situation financière. Ayant compris qu'en Basse-Côte, il pouvait remédier à cette situation, il décide de s'y rendre. Avec l'aide des parents, il quitte dans un premier temps son village natal, Somankidi, pour Kayes. Là, il exerce quelques activités commerciales et gagne un peu d'argent. Ce qui lui permet de payer le billet pour rejoindre Dakar et peu après la Basse-Côte. À son arrivée, il s'installe à Cocody-Dallas, l'un des tout premiers quartiers indigènes d'Abidjan, où il entreprend, comme à son accoutumée, le commerce de l'or et de l'argent blanc. Dans le même temps, il dispense des cours de formation religieuse à des enfants. Pendant près de cinq années, il mena cette vie qui ne le détourna pas néanmoins de sa volonté d'aller au pèlerinage.
Avec l'argent gagné dans le commerce, il emprunte le bateau pour Léopoldville (actuelle République Démocratique du Congo). Il y passera quatre années à chercher à accroître son capital financier. De Léopoldville, il part cette fois par voie terrestre en Égypte et arrive finalement en 1912 à la Mecque. Malheureusement dès son arrivée, il constate amèrement que le pèlerinage était déjà terminé. Mais ayant toujours mûri ce souhait d'accomplir ce cinquième pilier de l'Islam, il décida de rester et d'approfondir ses connaissances religieuses pendant un an à la Mecque. C'est donc finalement en 1913 qu'il effectua avec satisfaction le pèlerinage.

Retour puis installation définitive en Basse Côte…
Quand le pèlerinage se termina, El-Hadj Yacouba N'Diaye retourna à Léopoldville avec la ferme volonté de rentrer définitivement s'installer dans

son village natal. Alors de Léopoldville, il débarque dès 1913 en Basse-côte, plus précisément à Grand-Bassam, dans le quartier indigène où il s'installe temporairement dans l'une des nombreuses concessions de Lamine Touré, un riche commerçant et un des animateurs du Syndicat Agricole Africain (SAA) aux côtés d'Houphouët-Boigny[88].

Son commerce de la cola…
Yacouba N'Diaye s'initia au commerce de la cola qu'il achetait pour la revendre ensuite au Sénégal. L'un des amis avec lequel il commerçait, était El-Hadj Malik Sy qui se trouvait au Sénégal. Lorsque Yacouba N'Diaye achète en effet la cola, il la transporte au Sénégal via le bateau. En retour, son associé, El-Hadj Malik Sy, se chargeait de vendre le produit et d'expédier la part de Yacouba N'Diaye. Cette coopération renforça énormément les relations entre les deux hommes qui se considéraient maintenant comme des frères.

La communauté musulmane du quartier France…
À Grand-Bassam, la première mosquée construite en dur fut l'œuvre des Sénégalais. Cette mosquée était située dans la cité coloniale du quartier France. Au milieu du XIXe siècle en effet, par le wharf de Grand-Bassam, l'immigration sénégalaise favorisa l'introduction de l'Islam dans le sud. […] Dès 1913, sous la direction de leur porte-parole Mademba Gueye, ils demandent l'autorisation au gouverneur pour construire une mosquée à Grand-Bassam, plus précisément dans le quartier France. Officiellement, cette requête se fait au nom de ses compatriotes estimés à 300 à Grand-Bassam[89] Cette jeune communauté musulmane était dirigée de main de maître par l'imam Abdoulaye Dieng que Yacouba N'Diaye, installé dans le quartier Impérial, consultait par moments.

Nommé imam malgré lui…
Dans le quartier Impérial, quartier indigène, où il avait élu domicile, se trouvait une mosquée construite en bambou[90]. C'est là que les fidèles musulmans de ce quartier se retrouvaient autour de l'imam Cheikh Tall pour accomplir leurs prières quotidiennes. Mais un évènement majeur allait précipiter la nomination de Yacouba N'Diaye au titre d'imam provisoire. Le lendemain de son arrivée en effet, comme tout musulman soucieux de bénéficier des bénédictions de la prière en commun, il fréquenta ladite mosquée. Au moment de

88. L'auteur a rassemblé en une seule phrase, autour du nom de Lamine Touré, deux moments chronologiquement distincts : la situation en 1913 et la référence au Syndicat agricole africain qui, lui, a été créé en 1944. Comme le Lamine Touré de 1913 est décédé en 1933 (cf. rapport Jansolin ci-après) ; celui du SAA, créé en 1944, est Lamine Touré, son fils homonyme.
89. Note de l'auteur : « *ANCI*. Colonie de la Côte d'Ivoire. Administration générale des affaires économiques : construction d'une mosquée à Grand-Bassam (1913-1916), 3EE 4 (1) ». L'auteur a donc consulté les sources qui ont été mentionnées plus haut sur la création de la mosquée du quartier France.
90. Il s'agit probablement du premier lieu de prière qui avait été créé à Impérial par Kaba Diakité en 1913 (P. Marty, 1922 : 30-31).

la prière, les fidèles constatent que leur imam est absent[91]. Sur le champ, ils cherchèrent quelqu'un pour conduire la prière. Yacouba N'Diaye accepta volontiers de diriger la prière. Ce fut ainsi pendant trois jours de suite. Au bout des trois jours, il réunit les fidèles pour leur faire part de sa volonté de retourner chez lui dans son village natal. En réponse à sa doléance, les fidèles émirent le souhait de le garder prétextant que leur imam principal n'était pas régulier à la célébration du culte. Ils lui ont fait comprendre aussi que s'il partait, il serait le principal responsable de leur méconnaissance de la religion musulmane. Sur ce et avec beaucoup de supplications, Yacouba N'Diaye accepta de rester et de faire prier ses coreligionnaires. Ce qui ne l'empêcha pas tout de même de poursuivre son commerce et parfois de cultiver son champ.

L'évènement extraordinaire de l'arbre…
Cette position d'imam provisoire déjà acquise au sein de la petite communauté musulmane du quartier Impérial, allait se renforcer grâce à un miracle qui s'était opéré lors de l'abattage d'un grand arbre qui se trouvait dans la concession de Yacouba N'Diaye, située à près de 100 m. de la mosquée. Dans la cour de Yacouba N'Diaye, il y avait en effet un grand arbre qu'il s'était proposé d'abattre avec l'aide de quelques amis. Lorsqu'ils commencèrent l'abattage, l'arbre fut incliné de sorte que sa chute risquerait d'endommager la maison du maître. Les personnes présentes ont arrêté momentanément le travail pour réfléchir sur une nouvelle stratégie. Mais Yacouba N'Diaye intima aux travailleurs, l'ordre de continuer. Ce jour-là, raconte Zakaria Diarra, alors élève coranique de Yacouba N'Diaye, « notre maître suivait de près les travaux tout en égrenant son chapelet. Il était vêtu dans de la cotonnade qu'on appelait à l'époque "Cobla-Gnabla" de couleur noire. Il portait un genre de chaussure qu'il avait ramené de son voyage de Léopoldville. Quand l'arbre s'apprêta à tomber sur la maison, c'est comme s'il y avait une force qui le bloqua et l'arbre tomba à côté sans causer de dommage à la maison en question »[92].

Les démarches pour maintenir Yacouba N'Diaye en Basse côte…
Tous ébahis sur ce qui venait de se passer, les travailleurs ont commencé à faire l'éloge de Yacouba N'Diaye et à le considérer comme un vrai marabout que le quartier et même le pays n'avait jamais connu[93]. Comme des nuées noires annonçant un orage, la nouvelle [de son départ] se répandit à travers tout le quartier Impérial de Grand-Bassam. C'est ainsi que le lendemain

91. Note de l'auteur : « L'imam Cheikh Tall était en effet, un excellent commerçant dont les activités prospéraient énormément. Il avait élu domicile à Assinie. Et c'est de là, qu'il venait officier la prière dans le quartier indigène de Bassam ». Dans notre entretien avec El-Hadj Yacouba en 1969, ce dernier avait effectivement cité le nom de « Cheikh Tall, un Toucouleur » comme celui du deuxième imam de la mosquée d'Impérial, auquel il avait succédé.
92. Note de l'auteur : « Entretien avec Zakaria Diarra, ancien élève d'El-Hadj Yacouba N'Diaye, Grand-Bassam, 3 février 2010 ».
93. Note de l'auteur : « Entretien avec Zakaria Diarra, ancien élève d'El-Hadj Yacouba N'Diaye, Grand-Bassam, 3 février 2010 ».

matin, ayant appris la nouvelle, Lamine Touré, Bramandjan Camara et Allassane Dyr qui étaient des riches commerçants et qui bénéficiaient d'une certaine notoriété auprès des colons, ont décidé de maintenir Yacouba N'Diaye dans le quartier. Mais ce dernier refusa l'offre car dit-il, en restant définitivement à Grand-Bassam, cela porterait un coup à ses activités commerciales qu'il entreprenait avec El-Hadj Malik Sy, son associé.
C'est ainsi que Lamine Touré et ses compatriotes portèrent dans un premier temps, la nouvelle à El-Hadj Malik Sy au Sénégal, lui [*sic*] priant de convaincre Yacouba N'Diaye de rester définitivement à Grand-Bassam parce qu'ils envisageaient [d'] acquérir une autorisation pour procéder à la construction de la mosquée en dur, et faire de Yacouba N'Diaye, leur imam principal. Face à une telle doléance, El-Hadj Malik Sy donna son accord. Ce qui permit au groupe[94] d'entrevoir dans un deuxième temps, une rencontre avec un représentant du gouverneur Binger à Grand-Bassam[95] pour avoir l'autorisation de construire leur mosquée en béton.

L'autorisation du pouvoir colonial pour construire la mosquée en dur…
Il faut signaler que dans le quartier Impérial, il était formellement interdit aux indigènes de construire une maison en dur. Mais avec la présence dans le groupe de Lamine Touré, Bramandjan Camara et d'Alassane Dyr qui étaient considérés comme des citoyens français, l'autorisation fut accordée non sans exiger de la part des musulmans, une garantie préalable : Yacouba N'Diaye serait tenu responsable de tous les agissements des musulmans dans le quartier indigène.

La construction de la Grande mosquée de Bassam…
Les travaux pour la transformation de la mosquée débutèrent en 1927 et, en 1928, eut lieu la première prière de vendredi. Au fil du temps, l'espace réservé pour le culte a commencé à être très restreint eu égard au nombre toujours croissant des fidèles. C'est ainsi qu'en 1955, l'une des deux concessions appartenant à des Wolof et qui étaient accolées à la mosquée fut achetée et ajoutée aux dimensions de l'édifice. Plus tard, en 1985, Fakrô Doumbia octroya gracieusement à la communauté sa concession. Les travaux enregistrèrent la participation de toute la communauté musulmane. Certains faisaient fonction de maçons, d'autres de menuisiers, d'autres encore s'occupaient d'approvisionner les travailleurs en nourriture et en rafraîchissements. Finalement, les réa-

94. Note de l'auteur : « C'est le lieu de rappeler que Cheikh Tall avait dû s'incliner face au choix de Yacouba N'Diaye, car sachant depuis le Soudan français, que la famille N'Diaye était une grande famille d'érudits et de maîtres coraniques. Par respect pour un descendant d'une telle famille, il avait soutenu alors la désignation de Yacouba N'Diaye au poste d'imam principal. Plus tard, Cheikh Tall s'installa définitivement à Assinie où il édifia une mosquée et une autre à Adiaké. Dans cette dernière localité, l'un de ses fils, Seydou Tall y est actuellement l'imam principal ».
95. C'est un anachronisme. Binger fut gouverneur de Côte d'Ivoire de 1893 à 1895. Or El-Hadj Yacouba N'Diaye est arrivé en Côte d'Ivoire en 1913 et les travaux de construction de la mosquée commencèrent en 1927, comme cela est ensuite indiqué.

ménagements s'achevèrent la même année et permirent à la mosquée d'occuper un espace un peu plus vaste à la grande satisfaction des fidèles musulmans.

Son amour pour le savoir…
Mettant un accent assez particulier sur l'acquisition du savoir religieux, il initia ses enfants, tout comme ses élèves, à l'apprentissage du Coran et du dogme islamique. Il s'attacha également à les éduquer et à les conseiller sur les pièges de la vie mondaine.
Des parents musulmans venaient aussi lui confier leurs enfants pour apprendre le Coran. Ceux qui logeaient chez lui étaient estimés à une trentaine d'élèves. C'est Yacouba N'Diaye qui s'occupait de la formation religieuse de ces derniers jusqu'à finir par leur donner des femmes en mariage. Les jeunes élèves apprenaient chez lui à la maison. Les élèves en âge adulte, se retrouvaient parfois avec leurs épouses dans la plantation de Yacouba N'Diaye à M'Batto Angrakou[96], pour approfondir leur connaissance du dogme islamique. Comme il est impossible pour lui d'être en même temps dans ces deux établissements, Yacouba N'Diaye fit venir Issouf N'Diaye, le fils de l'un de ses grands-frères, pour assurer la formation des grands élèves dans les plantations. Mais chaque année, il prenait le soin de venir passer trois mois aux côtés de ces derniers pour évaluer leur niveau d'étude. Très tôt, le matin après les premières révisions du Coran, il partait travailler dans les champs avec ses talibés Parmi ses anciens élèves, on peut citer le richissime homme d'affaires burkinabé, Kanazué[97], l'imam Tidiane, actuel recteur de Kossrou (Dabou), Amadou Coulibaly, imam aux 220 logements, Aboudramane Ouattara, imam à Banfora (Burkina Faso)… En dehors des heures de prières, quand il se retrouvait en présence de ses enfants et de ses élèves, Yacouba N'Diaye ne leur parlaient que de religion. Chaque année, durant le mois de Ramadan, il s'attela à faire le commentaire de chaque sourate du Coran. Mais avec le temps et les bruits de la maison aidant, il se réfugia au sein de la mosquée pour poursuivre ses prêches.

Caractères…
Yacouba N'Diaye joua un rôle de rassembleur au sein de la communauté qu'il dirigeait de façon magistrale. Il était très humble et parlait très peu. Il fit prendre conscience aux fidèles de l'importance de l'unité musulmane en s'attelant à briser les disparités ethniques et raciales. La gentillesse dont il faisait preuve, attira de nombreux indigents, voyageurs et malades. Les gens venaient

96. Andou Mbatto et Ingrakon sont deux villages proches, situés à une dizaine de kilomètres au sud d'Alépé et à une trentaine de kilomètres au nord de Grand-Bassam. Nous avons déjà noté que Lamine Touré, le notable plusieurs fois cité, avait lui-même des plantations à Ingrakon.
97. Il s'agit d'El-Hadj Oumarou Kanazoé, âgé de 81 ans en 2015, devenu un des principaux hommes d'affaires burkinabés, à la tête d'un puissant groupe de Travaux publics et de construction d'infrastructures routières. Il avait commencé au bas de l'échelle comme petit boutiquier, vendeur de coton. Oumarou Kanazoé a aussi été l'" un des principaux soutiens financiers de la communauté musulmane au Burkina. Sur son itinéraire et sa carrière, voir Issa Cissé, 2015 : 22-26.

de partout pour bénéficier de son assistance et de ses conseils. On raconte à ce propos qu'une année des Arabes étaient venus d'Arabie Saoudite, pour avoir son avis sur la manière d'organiser le pèlerinage. Avec le temps, sa concession fut transformée en un véritable caravansérail où, des fois, l'on se croyait au sein d'un marché, signe de la présence d'une foule immense. Pour faciliter l'hébergement des nombreux visiteurs, il avait pris en location plusieurs habitations dans tout le quartier Impérial.
Par ailleurs, c'est avec les ressources gagnées dans son commerce de cola et la vente des produits de rente[98] qu'il arrivait à prendre en charge tout ce monde qui ne désemplissait jamais chez lui. La nourriture y était toujours en abondance et conserva durant toute la vie de Yacouba N'Diaye, le même goût, la même saveur. Il n'a jamais manqué dit-on d'argent pour faire [face] aux dépenses de la nourriture. Généralement, pour ne pas être surpris par l'arrivée d'un voyageur de dernière minute, il attendait à ce que les bateaux accostent avant de donner l'autorisation à ses épouses de distribuer le repas. Quand tout ce monde se retrouvait autour du repas, Yacouba N'Diaye avait formellement interdit à ses enfants de parler la langue maraka [marka/soninké][99], mais plutôt conseillait le dioula. Car dit-il, il ne faudrait pas que les invités se sentent gênés. Ce qui fait qu'on ne parlait jamais notre ethnie [langue ethnique] à la maison, nous confie un de ses petits-fils, Hadiatou N'Diaye[100].
Il recevait également pleins de présents de la part des personnes qui venaient chercher la baraka. Lorsqu'il recevait les sacrifices, il les partageait aussitôt.

Les conseils qu'il prodiguait…
Yacouba N'Diaye invitait ses enfants ainsi que ceux qui venaient le voir ou l'écouter pendant ses sermons, à avoir toujours la crainte de Dieu, à être sincère envers eux-mêmes et envers leur prochain. Il disait dans ce sens que : « lorsque tu rencontres quelqu'un pour la première fois, tâche de lui faire confiance et évite de le traiter de mauvaise personne. S'il s'avère être un homme malhonnête, cela viendra de lui-même »[101].

Ses rapports avec le pouvoir politique…
Yacouba N'Diaye était à l'écoute de tous. À Grand-Bassam, il était en quelque sorte l'interlocuteur de tous les indigènes auprès des colons avec qui il entretenait de bonnes relations. Aucune décision ne pouvait être prise à Grand-

98. Note de l'auteur : « On a pour preuve les nombreux chèques qu'il établissait pour retirer de l'argent en banque. En 1927, il avait près de 20 000 francs CFA dans son compte. C'est dire que son commerce lui rapportait une somme importante d'argent ». C'est un autre anachronisme : en 1927, il s'agissait de francs, et non de francs CFA (le franc CFA a été créé le 26 décembre 1945).
99. La langue marka est une variante de la langue soninké. Cette information donne un nouvel exemple du rôle pionnier des différentes branches issues du monde Soninké dans la diffusion et l'encadrement des réseaux islamiques en Côte d'Ivoire.
100. Note de l'auteur : « Entretien avec Hadiatou N'Diaye, petit-fils d'El-Hadj Yacouba N'Diaye, Grand-Bassam, le 11 février 2010 ».
101. Note de l'auteur : « Propos rapportés par S. N'Diaye, *op. cit.* ».

Bassam sans qu'il n'y soit associé. Il prenait part également, aux côtés des autochtones Abouré, à toutes les questions qui concernaient les populations et à la gestion des affaires de Grand-Bassam. Mais il participait à ces différentes rencontres en tant que doyen de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire en général, et de Gand-Bassam en particulier. À titre indicatif de cette parfaite collaboration avec les autorités coloniales françaises, il reçoit le 22 janvier 1938 un diplôme de Chevalier de l'Ordre de l'Étoile Noire[102] décerné par le Président de la République française. Parfois, lorsque certains Africains qui n'avaient pas d'emplois, étaient réquisitionnés pour les travaux forcés, Yacouba N'Diaye intervenait et obtenait des libérations. En 1946, lors de la marche des militants du Rassemblement Démocratique Africain (RDA), Yacouba N'Diaye fut sollicité par l'administration coloniale pour faire comprendre à ceux-ci d'abandonner leur projet. Sa déclaration attira tout naturellement quelques mécontentements au sein du RDA mais certains argumentèrent qu'il avait agi sur pression.

Ses rapports avec ses frères musulmans…
Il recevait en outre, la visite de nombreux amis au nombre desquels on peut citer Mamadou Maley, Djeli Diabaté, Amadou Hampaté Bâ, Aboubacar Sakho et Yaya Cissé qui le consultaient beaucoup sur des questions concernant la religion. On note aussi à ses côtés, la présence du planteur Sékou Baradji de Sinfra, du cheikh hamalliste Yacouba Sylla de Gagnoa[103], qui venaient constamment lui rendre visite à Grand-Bassam. Grâce aux actions de Yacouba N'Diaye, plusieurs autochtones ont été également convertis à la religion musulmane.

Les derniers jours du patriarche…
Le 20 août 1972, le grand « baobab » s'écroula. Le jour des funérailles, plusieurs personnes venues de l'intérieur du pays, de l'extérieur, notamment du Mali, du Sénégal, de la Mauritanie et de nombreux dignitaires musulmans et politiques ivoiriens assistèrent aux obsèques. On raconte que c'était la première fois qu'une telle foule se réunissait ici à Grand-Bassam pour des funérailles. Il y avait tellement du monde que les parents du défunt furent obligés de faire deux cercueils, un qui contenait le corps et l'autre, évidement vide. Cela était fait de sorte à disperser le monde qui tenait absolument à toucher ou à voir le cercueil. Après plusieurs tractations, le corps fut inhumé au cimetière d'Azurreti [Azuretti] dans la pure tradition islamique. Le patriarche Yacouba N'Diaye part en laissant derrière lui, des familles et des indigents qui avaient toujours bénéficié de ses soutiens.

102. Décoration, avec plusieurs grades, décernée à ceux (français et africains) qui avaient rendu des services au développement de l'influence de la France en Afrique occidentale française.
103. On sait que Sekou Baradji et Yacouba Sylla, devenus tous les deux de grands entrepreneurs, étaient concurrents.

Le miracle de la potion magique…
On raconte qu'un jour, une femme dont l'enfant avait été arrêté par les colons, était venue voir Yacouba N'Diaye pour solliciter son aide. Ainsi, Yacouba N'Diaye prépara une potion (nansidji) et recommanda à la femme de faire tout son possible pour que son fils en boive quelques gouttes. Lorsque celle-ci arriva à la prison, elle fut tellement bousculée qu'une bonne quantité de la potion se renversa par terre. Malgré tout, elle arriva tout de même à donner des gouttes à son fils qui l'ingurgita aussitôt. Ce jour-là, non seulement le fils fut libéré quelques heures après, mais aussi tous les prisonniers (environ 200) qui avaient pu marcher sur les gouttes versés par terre ».

Notre commentaire :

Pour composer ce texte, l'auteur a enquêté auprès de membres de la famille d'El-Hadj Yacouba (son fils Sékou et son petit-fils Hadiatou) et d'un de ses anciens élèves (Zakaria Diarra). Son travail ajoute de nombreuses informations vues de l'intérieur du cercle de famille et des proches. Mieux que les sources et témoignages précédents, il couvre la période des années 1950 et 1960, parle des contacts d'El-Hadj Yacouba avec des personnalités du moment, Yacouba Sylla, Sekou Baradji, Amadou Hampaté Bâ. Lors de notre entretien de 1969, nous étions resté tourné vers les périodes plus anciennes et nous avions laissé de côté ses liens avec les personnalités plus contemporaines. On observe l'ambiguïté d'El-Hadj Yacouba N'Diaye à l'égard du RDA au moment de la décolonisation, après qu'il ait, par le passé, donné des gages suffisants à l'administration coloniale pour mieux défendre les intérêts des siens (cf. sa décoration de l'Étoile noire).

Au-delà de ses intentions apologétiques, ce texte apporte donc une nouvelle « strate » biographique, qui s'ajoute aux précédentes. La chronologie de l'évolution de la mosquée du quartier Impérial, d'abord simple abri en bambou, fait l'objet d'un développement particulier, à rapprocher de ce que nous savons par ailleurs sur les mosquées de Grand-Bassam.

Á une date que nous ignorons, probablement liée à la disparition d'El-Hadj Abdoulaye Dieng (dans les années 1920)[104], puis au déclin du quartier France, la mosquée du quartier Impérial est devenue la Grande mosquée de Grand-Bassam, El-Hadj Yacouba restant son titulaire et devenant grand imam de la ville[105].

104. Comme nous l'avons indiqué, nous ignorons la date exacte du décès d'El-Hadj Abdoulaye Dieng. La fiche de renseignements de juillet 1923 ouverte à son nom est la dernière trace que nous ayons de lui.

105. Son fils, Sékou N'Diaye, a hérité de la charge, devenant à son tour « imam principal de la Grande mosquée » de Bassam et une personnalité de la ville, comme en témoigne cet article de presse à son propos : « L'imam principal de la grande mosquée de Grand-Bassam n'est pas allé du dos de la cuillère, le week-end dernier, pour protester contre les délestages [coupures d'électricité]. Dans la nuit du vendredi au samedi, au cours d'une cérémonie commémorant le baptême du prophète Mohamed, organisée devant sa résidence, El-Hadj Sékou N'Diaye a estimé que si les dirigeants accomplissaient leur mission selon la droite ligne, rien n'aurait manqué à l'homme sur cette terre bénie de Dieu qu'est la Côte d'Ivoire » […]. « Nous traversons des crises sans cesse. Cherté de la vie, hausse des prix, et maintenant délestages », a dénoncé le cheikh des imams du Sud-Comoé » (mercredi 10 mars 2010, dans *Nord-Sud,* cité par Abidjan.net (http://news.abidjan.net/h/358903.html).

Ainsi, dans le même document en ligne, El-Hadj Yacouba N'Diaye est-il désigné, de façon récapitulative[106], comme l'imam de la Grande mosquée de Bassam de 1913 à 1972, alors qu'en 1922 et 1923, selon Marty et les sources administratives, et aussi le témoignage d'El-Hadj Yacouba N'Diaye lui-même en 1969, c'est El-Hadj Abdoulaye Dieng qui était considéré alors comme « l'almamy de la mosquée de Grand-Bassam ». La biographie en ligne confirme d'ailleurs cette primauté initiale lorsqu'elle affirme que l'imam Abdoulaye Dieng dirigeait « de main de maître » la communauté musulmane de Bassam (autour de 1913).

Sur les conditions du pèlerinage d'El-Hadj Yacouba, il est indiqué qu'il gagna, à partir du Congo, l'Égypte par voie de terre. Dans l'entretien que nous avions eu avec lui, il nous avait déclaré que le voyage qu'il fit, en partie par bateau, dura 10 mois et qu'il rentra en Côte d'Ivoire par l'Afrique du Nord et la côte occidentale d'Afrique. D'après cette biographie en ligne, il avait donc commencé par se rendre en bateau de Côte d'Ivoire au Congo, ce qui complète son témoignage de 1969 et précise les sections terrestre et maritime de son périple.

Le nom d'El-Hadj Malik Sy, l'associé sénégalais d'El-Hadj Yacouba, retient aussi l'attention mais, sans parler du fait qu'El-Hadj Yacouba était qadiri (voir ci-après), on a du mal à penser qu'il s'agisse là de la personnalité tijani homonyme de Tivaouane. Celui-ci n'aurait pas été désigné comme un simple homme d'affaires et son nom serait normalement entouré de considérations de respect particulières. Une part de doute peut cependant subsister.

Outre l'évocation des miracles attribués à l'imam de la mosquée du quartier Impérial, l'une des affaires centrales de ce récit tourne autour du désir d'El-Hadj Yacouba de rentrer chez lui du côté de Kayes et des efforts réussis des fidèles pour le retenir. Ce récit est le seul à évoquer ces discussions, d'abord sur le remplacement de Cheikh Tall, le premier imam absentéiste de la mosquée, puis sur les tentatives pour retenir le nouvel imam, auréolé de sa qualité d'El-Hadj et de sa réputation miraculeuse naissante. Finalement, El-Hadj Yacouba N'Diaye resta imam de la mosquée du quartier Impérial à Grand-Bassam pendant près de 60 ans.

En ces années 1910-1920, El-Hadj Abdoulaye N'Diaye et El-Hadj Abdoulaye Demba Dieng, auxquels on peut ajouter Mademba Gueye, le fonctionnaire qui sert alors de garant à la communauté auprès des autorités, sont les personnalités musulmanes de Grand-Bassam, toutes les trois sénégalaises. Selon D. Berté, « El-Hadj Abdoulaye Dieng et Yacouba N'Diaye, tous deux de la Tidjaniyya, officiaient la prière respectivement dans les mosquées de Bassam et du quartier Impérial »[107]. L'appartenance d'El-Hadj Abdoulaye Dieng à la Tijaniyya est confirmée par ailleurs. Par contre, El-Hadj Yacouba N'Diaye, si l'on en croit l'ouvrage de Marty (1922) et la fiche de renseignements de 1923, appartenait à la Qadiriyya. Lui-même, dans notre entretien de 1969, s'était effectivement présenté comme qadiri. Cheikou Koïta, commerçant et planteur à Agboville, dont il

106. On trouve en « annexes » la liste suivante des titulaires de « l'imamat de la Grande mosquée de Grand-Bassam » : « 1. Yacouba N'Diaye (1913-1972). 2. Ibrahim Balayara (1972-1979). 3. Ismaël Diakité (1979-1986). 4. Sékou N'Diaye (1986 jusqu'au moment de l'enquête) » – ce dernier étant fils d'El-Hadj Yacouba.

107. D. Berté, 2014 : 54.

était natif, nous avait déclaré, de son côté, avoir été l'élève d'El-Hadj Yacouba N'Diaye à Bassam et avoir reçu de lui le *wird* qadiri[108]. Il n'y a donc pas de doute à ce sujet.

Un entretien avec Abdoulaye Ndjim

Un entretien avec un témoin moins connu va nous permettre de recouper une série d'informations sur Grand-Bassam, Bingerville et Abidjan. Cet espace lagunaire constitue un champ naturel d'échanges et de circulation des personnages religieux en Basse Côte dans les années 1910 et 1920. Les souvenirs d'Abdoulaye Ndjim consacrés à Abidjan seront traités à part, au chapitre 26. Ceux-ci, en effet, apportent des matériaux originaux qui vont nous aider à préciser plusieurs points.

Abdoulaye Ndjim était le beau-père d'El-Hadj Boubacar Sakho. Lors de notre entretien[109], il affirmait avoir exactement 99 ans cette année-là [1969]. Il était né à Mopti et c'est en 1903 qu'il est venu en Côte d'Ivoire, à l'âge de 34 ans.

Il travaillait d'abord au Chemin de fer où il fut manœuvre, puis, au bout de 2 mois, chef d'équipe chargé de surveiller les mouilleurs de ciment. Il habitait à Anyama[110], mais il circulait beaucoup : en 1911, il passa ainsi par Kong et Daloa.

À partir de 1911, il fut maçon. Il avait El-Hadj Médine Cissé pour maître-maçon. En 1914, alors maçon à Bouaké, ne trouvant pas de travail, il devint infirmier à l'hôpital.

En 1915, il vint d'abord à Bingerville, toujours comme infirmier. Il n'y avait pas de mosquée, mais un enclos en bois où l'on récitait la prière. « La communauté musulmane de Bingerville était principalement constituée de soldats Toucouleur. Il n'y avait pas de Dioula ». La même année, il s'installa à Bassam comme coupeur de bois. Après avoir eu un accident, il devint magasinier chez le commandant Gouraud[111].

De 1922 à 1943, il resta planton chez le directeur du wharf. En 1943, il démissionna et prit sa retraite. Il avait eu l'occasion, entre temps, d'aller et venir à Abidjan, ce qui lui avait donné l'expérience des trois capitales.

Abdoulaye Ndjim a rencontré El-Hadj Yacouba [N'Diaye], qui était commerçant à Bassam en 1915. En 1911, avant de partir au Congo, El-Hadj Yacouba avait servi d'imam à Bingerville. Ses affaires l'ont mené ensuite hors du pays.

Les autres personnages religieux de Grand-Bassam dans les années 1910 et 1920 selon Marty

Après avoir cité El-Hadj Abdoulaye Dieng et El-Hadj Yacouba N'Diaye, Marty ajoute d'autres noms qu'il numérote à la suite :

108. Entretien avec Cheikou Koïta, à Agboville-Dioulakro, le 1er juin 1969 (voir la section consacrée à Agboville au chapitre 19).

109. Entretien avec Abdoulaye Ndjim, Grand-Bassam, quartier d'Impériale-Congo, 6 mars 1969.

110. À cette époque, Anyama, qui est situé à une vingtaine de kilomètres au nord d'Abidjan, était un centre important du chantier du Chemin de fer.

111. On pense à Henri Gouraud, qui, alors capitaine, fut celui qui captura Samori en 1898, dans l'ouest de la Côte d'Ivoire. Il fut promu Chef de bataillon en 1900. Cependant, en 1914, il avait été nommé général de brigade au Maroc. En 1915, il rejoignit le front en France et aux Dardanelles et fut nommé général de division. La confrontation des données n'est donc pas concluante : confusion du témoin sur la personne ou la chronologie, ou référence à un homonyme.

« 3° Moussa Diop, khassonké de Médine, cultivateur au village d'Impériale, assesseur au Tribunal de cercle. Il est qadri de l'obédience de Bou Kounta de Tivaouane (Sénégal) ; 4° Mbaké Ndiaye, ouolof de Koolak [Kaolack], commerçant et charpentier dans une maison de commerce, assesseur au Tribunal de cercle. Il est installé ici depuis 1913, et relève de l'obédience tidianïa d'Al-Hadj Malik de Tivaouane ; 5° Sori Taraoré, bambara, cultivateur, juge au Tribunal de subdivision, disciple qadri des Bou Kounta ; 6° Mamadou Beng, ouolof, employé au Wharf, juge au Tribunal de subdivision, sans affiliation ; 7° Lamin Touré, d'origine sarakollé, devenu ouolof avec le temps, commerçant, disciple tidiani d'Al-Hadj Malik »[112].

Tous, sauf un « Bambara », sont Sénégalais. Ce Bambara lui-même est présenté comme un disciple des Bou Kounta, dont le siège est au village de Ndiassane, près de Tivaouane. C'est aussi le cas du numéro 3, Moussa Diop. Deux autres sont des disciples d'El-Hadj Malik Sy. L'empreinte sénégalaise est donc forte dans ce contingent sélectionné par Marty.

Nous allons retrouver certains de ces noms dans les listes des tribunaux ci-dessous.

Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924)

En 1911, selon le *JOCI*, il y a 1 assesseur suppléant musulman sur 2, Lamine Samba Touré, au Tribunal de province de Grand-Bassam[113], probablement ce même Lamine Touré, le notable sénégalais que nous avons croisé à plusieurs reprises.

En 1916, « sont désignés pour constituer le collège des assesseurs musulmans près le Tribunal de 1re instance [subdivision, province] de Grand-Bassam pour l'année 1916 » :

« Hadji Abdoulaye Aladié, imam
Malik Kane, traitant
Amadou Fall, tailleur
Amadou Malik Diop, comptable
Alioune Kane, douanier
Mademba Gueye, douanier »[114].

C'est un bel échantillon des métiers représentés parmi les Sénégalais de Grand-Bassam[115] – puisque tous ces noms sont sénégalais. Nous retrouvons El-Hadj Abdoulaye Dieng ('Aladié") et Mademba Gueye. Bien que le nombre d'assesseurs non musulmans ne figure pas, la présence de 6 assesseurs musulmans (parmi lesquels il n'est pas fait de

112. Marty signale un « Lamin Touré » commerçant et tijani (P. Marty, 1922 : 29). Une biographie détaillée de Lamine Touré, père et fils, figure dans le rapport Jansolin (1955) que nous analysons plus loin.
113. *JOCI*, 1911.
114. *JOCI*, 1916 : 32
115. Il y a d'autres métiers exercés par les Sénégalais. R. Blion et S. Bredeloup notent « la présence d'une importante colonie Wolof à Bassam en 1913 » et ajoutent « Ce sont surtout des Wolof mettant à profit les connaissances acquises dans la maçonnerie, la menuiserie ou la boulangerie lors de leur expérience militaire » (1997 : 709).

distinction entre titulaires et suppléants) est le signe d'une représentation significative de ce secteur de la population bassamoise.

À la date du 8 février 1917, 1 assesseur suppléant « de statut musulman » (sur 4 assesseurs suppléants), Aly Ibo, est nommé au Tribunal de cercle, ainsi que 3 assesseurs suppléants musulmans (sur 8) au Tribunal de subdivision. Ce sont Abdou Basse, « en remplacement du nommé Lamine Touré, mobilisé » – qui était donc resté en fonctions depuis 1911 –, Birahima Cissé et Maram Ahma[116].

À la date du 17 novembre 1917, de nouveaux remaniements interviennent. Pour le Tribunal de cercle, en qualité d'assesseurs suppléants, Mamadou Sow, dit Poulo, « en remplacement du nommé Massemba [Mademba ?] Gueye, trop fréquemment absent de Bassam » et « M'Baké N'Diaye, en remplacement de Famara N'Diaye, devenu citoyen français » – tous « de statut musulman » – et, pour le Tribunal de subdivision, « Luceni Touré, en remplacement d'Iba Thiane, devenu citoyen français », « Aladji Akouba [El-Hadj Yacouba], en remplacement du nommé Abou Sass, devenu citoyen français » et Tiémoro Taraoré « en remplacement de Maram[117] Ama ne comprenant que le dialecte haoussa »[118].

Massemba, ou Mademba Gueye, s'il s'agit bien du même, est remplacé par un Peul (Poulo). El-Hadj Abdoulaye Dieng fait son entrée dans l'institution en 1916, et El-Hadj Yacouba N'Diaye en 1917. Les autorités islamiques locales ont donc été requises en raison de leur influence sur leur communauté. Ce n'était pas le cas le plus fréquent dans les autres cercles, où l'on ciblait plutôt les chefs de villages Dioula et les entrepreneurs locaux. Le Haoussa Maram [Mallam] Ama [ou Ahma] est nommé en février 1917 et remplacé en novembre. Mais on est surtout frappé, dans ces listes, par le changement de statut de trois assesseurs suppléants qui sont devenus, entre temps, citoyens français, tous en 1917. C'est là une conséquence de la loi présentée par Blaise Diagne et adoptée le 15 février 1916, laquelle prévoyait, dans son article unique, que « les natifs des Communes de plein exercice du Sénégal et leurs descendants [les « Originaires »] sont et demeurent des citoyens français soumis aux obligations militaires prévues par la loi du 19 octobre 1915 »[119]. Bien que ce ne fût pas explicité, cela signifiait que ces « Natifs » étaient (mais, en fait, devenaient) citoyens français à part entière (leur citoyenneté était jusqu'alors partielle et limitée dans ses applications), et cela sans renoncer à leur « statut civil réservé », c'est-à-dire au statut familial islamique, et notamment à la polygamie. Ils devaient, en échange (c'était la condition posée), satisfaire aux obligations militaires incombant aux citoyens de plein exercice. La disposition remarquable était l'extension de cette citoyenneté de plein exercice, aux « Originaires », c'est-à-dire aux descendants de Natifs des Quatre Communes (Saint-Louis, Dakar, Gorée, Rufisque). C'est probablement cette facilité qui a permis à ces trois assesseurs suppléants de devenir citoyens français, quittant, en conséquence, les juridictions réservées aux sujets « indigènes ».

116. *JOCI,* 1917 : 72. On retrouve ici Abdoulaye Basse, ce négociant qui avait été, en 1916, l'interlocuteur de l'Administration pour obtenir la construction d'une mosquée à Grand-Bassam.

117. *JOCI,* 1917 : 443. « Maram » est ici la transcription de « mallam », qui est l'équivalent de « karamoko » en langue haoussa.

118. Une certaine connaissance du français était donc exigée des assesseurs musulmans. C'était aussi un des critères de leur recrutement.

119. M. Michel, 1982 : 91 et C. Coquery-Vidrovitch et H. Moniot, 1974 : 159.

En 1924, on trouve, au Tribunal du 1er degré (subdivision), 1 assesseur adjoint musulman sur 10, qui se nomme Sory Traoré, « chef de race bambara » et, au Tribunal de 2e degré (cercle), 4 musulmans sur 8 : « El-Hadj Yacouba, notable saracolet, Boké N'Diaye, notable ouolof, Moussa Diop, « notable kanouké [kassonké] » et Baba Traoré, « notable bambara »[120].

Plusieurs de ces noms sont cités par Marty : « Sori Taraoré » (ici Sory Traoré), « Mbaké Ndiaye » (ici Boké N'Diaye) et Moussa Diop. On reconnaît en « El-Hadj Yacouba, notable saracolet », l'imam El-Hadj Yacouba N'Diaye.

Bien que la part des Sénégalais prédomine dans ces listes, le nombre d'ouvriers venus du Nord qui travaillaient dans le port rendait utile la présence de « Bambara », ou assimilés, dans ces tribunaux. On observe ainsi leur apparition, encore limitée, au milieu des années 1920.

La subdivision d'Alépé

Le village d'Alépé, sur le Comoé, en pays Akyé (Attié), à une soixantaine de kilomètres au nord de Grand-Bassam, était le chef-lieu de la seconde subdivision du cercle de Grand-Bassam. En 1931, le Tribunal du 1er degré (subdivision) d'Alépé comptait 2 assesseurs adjoints musulmans sur 9 : « Lamine Touré, notable musulman à N'Grakon [Ingrakon][121]» et « Karamoko Saranoro (ou Sanoko), notable musulman à Memni »[122], deux villages, respectivement, à une douzaine de kilomètres, au sud et à l'ouest, d'Alépé.

Nous retrouvons le nom de Lamine Touré, déjà plusieurs fois cité. Selon le rapport de Jansolin (1955), que nous commentons ci-après, Lamine Touré était un notable du quartier France, à Grand-Bassam, et il possédait précisément de vastes plantations à Ingrakon et Bonoua. Notons qu'il y eut deux Lamine Touré : le père, décédé en 1933, et son fils, successeur et homonyme. Il peut donc s'agir encore, dans ce cas, du père.

El-Hadj Yacouba N'Diaye avait, lui aussi, une plantation de cacaoyers dans le même secteur d'Ingrakon en 1923.

Les ouvrages en langue arabe

Comme capitale économique et port principal de la colonie jusqu'en 1929 (date de l'ouverture du wharf de Port-Bouët), Grand-Bassam est particulièrement bien placé pour réceptionner des ouvrages en langue arabe. C'est là que le Service des Douanes opérait la majeure partie des contrôles sur les ouvrages entrant dans la colonie.

Nous avons longuement examiné, dans le chapitre 16, les conditions d'arrivage et de diffusion des imprimés en langue arabe par les ports de Bassam et d'Assinie. Nous avons notamment relevé les noms des principales sociétés européennes de la place qui commandaient des ouvrages en langue arabe pour les revendre dans leurs boutiques. Nous nous attacherons ici, plus particulièrement, à la diffusion de ces ouvrages auprès de destinataires locaux.

120. *JOCI*, 1924 : 441.
121. Ingrakon est à une dizaine de kilomètres au sud d'Alépé.
122. *JOCI*, 1931 : 904.

Le 30 avril 1921, le gouverneur de Côte d'Ivoire signale au Gouvernement général que « 20 colis postaux contenant des ouvrages en langue arabe sont parvenus à Bassam, à l'adresse du nommé Mohamed Bourgy ». Comme ce dernier a fait l'objet d'un arrêté d'expulsion, « ces colis ont été réclamés par le nommé Alhady Yacouba [El-Hadj Yacouba N'Diaye], son mandataire, musulman connu, jouissant d'une bonne réputation, que j'ai autorisé à les retirer après avoir fait faire un examen sommaire de ces brochures. Je vous envoie cependant deux exemplaires à toutes fins utiles en vous demandant de vouloir bien les faire examiner de plus près par Monsieur Marty »[123]. Une note manuscrite jointe au dossier indique, en retour, que les deux ouvrages envoyés pour examen étaient des Corans et pouvaient être remis au destinataire[124].

Mohamed Bourgy, ou Bourgi, un des commerçants de la place, porte le nom bien connu, par ailleurs, d'une famille libanaise de la côte occidentale d'Afrique, présente, de longue date, à Dakar et à Abidjan, jusqu'à nos jours. Nous retrouvons à cette occasion El-Hadj Yacouba N'Diaye qui entretenait des rapports avec ce commerçant libanais, et qui bénéficiait, en la circonstance, de ses bonnes relations avec l'Administration.

Le 10 novembre 1921, « 70 livres débarquent avec Moriba Touré venant du Dahomey »[125]. Un achat de livres en langue arabe, arrivés par le port de Cotonou, a donc été effectué au Dahomey [Bénin] par ce voyageur'dioula, qui devait, ensuite, les revendre sur des étals de marché et par voie de colportage.

Le 7 juillet 1925, le gouverneur de Côte d'Ivoire transmet, « pour être soumis au contrôle spécial », « huit livres et deux rouleaux [de] lithographies arabes provenant d'Alger[126] et adressés à un nommé Mamadou Traoré à Grand-Bassam »[127].

La réclamation d'un mallam Haoussa et les ouvrages reçus en1929

Le 3 octobre 1929, par lettre manuscrite, une personne qui signe « Malham Mahadou, au village d'Impérial à Grand-Bassam », adresse une réclamation au Gouverneur, « sous cours [couvert] de Monsieur l'administrateur du cercle de Bassam, à Grand-Bassam » : « Ayant un très grand besoin pour mes livres coraniques, objet des colis n°s 937-938-939 qui vous ont été envoyés pour visa par l'administration des PTT le

123. ANS, 5 G 48, Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Direction des Affaires politiques et administratives, 30 avril 1921. On notera au passage que Marty procédait lui-même, à Dakar, à l'identification des ouvrages en langue arabe qui lui étaient soumis. S. Sall (1977 : 34) mentionne une source concordante : « Bassam, 3 avril 1921, arrivée des ouvrages en langue arabe destinés à Mohammed Bourgy, expulsé de la colonie. El-Hadj Yacouba prend livraison des paquets », d'après « ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes) ».

124. ANS, 5 G 48 (21), Note manuscrite, bordereau de lettre envoyée au Lieutenant-Gouverneur de Côte d'Ivoire, 31 mai 1921.

125. S. Sall, 1977 : 34, d'après ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes.

126. Ces rouleaux de lithographies pouvaient reproduire aussi bien des textes que des images. Au début du XXe siècle, la lithographie est encore le principal mode d'impression du Coran, notamment au Maghreb. Les lithographies peuvent aussi reproduire des scènes de l'histoire islamique (ainsi Ibrahim s'apprêtant à sacrifier Ishaq) – en dépit des interdits sur l'image. On trouve dans les catalogues, des séries de lithographies réalisées à Alger au milieu du XIXe siècle, notamment par Vaccari, qui décrivent des arts et métiers, des scènes d'intérieur, des danses, réunions et repas, des ateliers d'artisans, des commerces (Voir Hermann Fiori, *Bibliographie des ouvrages imprimés à Alger de 1830 à 1850*, Genève, Slatkine, 1938).

127. ANS, 5 G 25, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, 7 juillet 1925.

8 février 1929 dernier, j'ai très respectueusement l'honneur et l'avantage de vous prier de bien vouloir m'en faire retour d'urgence. Je vous serais également reconnaissant de bien vouloir me faire retour le [du] livre coranique qui m'a été envoyé par le tirailleur Mamane Tafarma du 14e Régiment de tirailleurs sénégalais à Mont-de-Marssan [Marsan] en date du 22 juillet dernier ». Suivent la lettre du tirailleur, les avis d'arrivée des colis et les formules de politesse[128]. Nous avons déjà évoqué son cas dans le chapitre 16.

L'auteur de cette réclamation est un Haoussa. Il s'agit peut-être du même que « Maram Ahma/Ama », celui qui avait été remplacé, en 1917, dans ses fonctions d'assesseur suppléant, car il ne comprenait que le « dialecte haoussa ». « Maram Ahma », puis « Maram Ama » (1917) et « Malham Mahadou » (1929) seraient, en ce cas, un seul et même personnage : Malham et Maram sont des graphies du mot Mallam, qui désigne un enseignant islamique en pays Haoussa, et Ahma, ou Ama (ou encore Hama), et Mahadou sont des variantes de Ahmadou et Mohammadou, le nom du Prophète. Si c'est bien celui qui avait du mal à s'exprimer en français en 1917, sa lettre, qui comporte certaines formules administratives et de politesse très conventionnelles, a été rédigée par un interprète ou un écrivain public.

On est frappé par la longueur des délais : « Malham Mahadou » attend ses livres arrivés depuis huit mois (février-octobre). De même, un livre qui lui a été adressé en juillet par un tirailleur basé à Mont-de-Marsan, sans doute un Haoussa lui aussi (il s'appelle Mamane), a été retenu par les services administratifs.

Comme on peut l'observer dans le cas de ce mallam Haoussa, les opérations de contrôle administratives sont longues. Elles sont d'ailleurs, généralement, vaines comme nous l'avons montré. Une fois identifiés, de façon détaillée (via Dakar), ou plus rapide (sur place), les ouvrages sont finalement remis aux destinataires : nous n'avons pas trouvé trace de refus pendant cette période, y compris à l'endroit du mallam Haoussa, en dépit des importants retards de distribution constatés. Semblables retards peuvent aussi, d'une manière indirecte, pas nécessairement délibérée, décourager les intéressés exposés à ces procédures bureaucratiques.

Mallam Ama/Mahadou n'a pas été, pour sa part, découragé par les procédures administratives. Il a plutôt multiplié les commandes de livres. En août, septembre et octobre 1929, le service des Douanes a enregistré 7 arrivages, dont 3 sont précisément destinés à ce Mallam Haoussa (un astérisque pour le repérer ci-dessous à travers les variantes dans l'orthographe de son nom) :

> 8 août 1929 : 3 paquets de livres en langue arabe pour Mallam Mohamadou Haoussi*
> 30 août 1929 : 1 livre en langue arabe pour M. Malane [Mallam] Hama Aoussa*
> 27 septembte 1929 : 2 paquets de livre en langue arabe pour Abdoullatif Fakhry[129].

128. ANCI, XIII-45-2/30, Malham Mahadou au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Grand-Bassam le 3 octobre 1929.

129. « La famille Fakhry, installée depuis environ cent ans, a des activités dans le commerce du textile (Wrangler), la grande distribution (Trade Center), les hôpitaux (Polyclinique internationale de l'Indenié) et l'hôtellerie (Ivotel) » (*Jeune Afrique,* 13 octobre 2009 : « Côte d'Ivoire – Omaïs et Fakhry : deux familles qui ont réussi »). Voir http://www.jeuneafrique.com/Articles/Dossier/ARTJAJA2544p24-031.xml5/liban-dias-

27 septembre 1929 : 1 paquet de livres en langue arabe pour Mohammed Halaw.
27 septembre 1929 : 1 paquet de livres en langue arabe pour Georges Tabet[130].
3 octobre 1929 : livres coraniques pour Malham Mamadou*, au village d'Impériale.
5 octobre 1929 : 2 exemplaires de livres en langue arabe prélevés sur une caisse appartenant à Mamadou, transitaire à Grand-Bassam.

Cette liste nous apprend peu de choses sur les quantités (combien de livres dans les paquets ?) et, encore moins, sur les contenus (aucune analyse dans le dossier). On en retiendra surtout que Mallam/Malane Mohamadou/Hama/Mamadou, le Haoussa, qui habite le quartier Impérial, est celui qui, entre août et octobre 1929, a reçu le plus grand nombre de livres en arabe.

Nous voyons aussi apparaître, dans cette liste, deux noms de familles libanaises fortement implantées en Côte d'Ivoire et sur la côte d'Afrique jusqu'à nos jours, et dont les sociétés vendent des ouvrages en arabe.

Cette importation continue de livres arabes à la fin des années 1920 témoigne de la vitalité de la communauté musulmane locale. Une partie de ces arrivages est utilisée sur place, une autre devait rayonner vers l'intérieur grâce aux colporteurs. Les Libanais eux-mêmes étaient aussi des lecteurs naturels, notamment des ouvrages de littérature arabe.

Les visites de Seydou Nourou Tall[131] (1933 et 1934)

Le « Grand marabout » tijani et omarien, venu du Sénégal, faisait des tournées périodiques en AOF en accord avec l'Administration, autant pour satisfaire aux sollicitations de celle-ci que pour consolider ses propres clientèles. Comme nous l'avons déjà noté, il demandait à chaque administrateur, à son passage dans un cercle, une attestation de bons et loyaux services dont il espérait faire une publication plus tard[132]. Ces attestations sont d'un intérêt inégal. Chaque administrateur y fait l'éloge convenu du « Grand marabout ». Dans certains cas, le signataire évoque, de façon plus circonstanciée, des situations locales, afin d'illustrer les mérites du noble visiteur.

Seydou Nourou Tall est venu, à ce titre, à Grand-Bassam en 1933 et 1934, à chaque fois à la petite saison sèche (au mois d'août). Deux certificats témoignent de ces passages.

L'attestation délivrée par « l'administrateur-maire de Grand-Bassam » en 1933 reste au niveau des généralités.

pora-fouad-omais-abdul-fakhryomais-et-fakhry-deux-familles-qui-ont-reussi.html (consulté le 14 août 2012). Les Fakhry sont originaires du village de Zrariyah, dans le Sud-Liban (C. Bierwirth, 1999 : 86). Grand-Bassam fut leur point d'arrivée et d'installation à l'origine (*ibid.*). Selon le vocabulaire employé, rappelé dans cet article, les Fakhry font alors partie des « familles durables », c'est-à-dire des familles libanaises d'implantation ancienne (au moins trois générations), par opposition aux arrivants récents. On trouve un Abdulatif Fakhry, directeur général d'Ivotel en 2008-2009. Les Fakhry sont musulmans chiites.

130. C'est un nom de famille libanaise chrétienne.

131. Seydou Nourou Tall a effectué deux fois le pèlerinage en 1939 et 1952 (S. Garcia, 1997 : 252). Il ne portait donc pas, à cette époque, le titre d'El-Hadj.

132. Seydou Nourou Tall conservait précieusement tous les certificats et attestations de bons et loyaux services qui lui étaient délivrés par les administrateurs locaux au cours de ses voyages en AOF Il comptait les rassembler et les publier un jour. L'ouvrage prévu n'a jamais été édité, mais un exemplaire du volume est restée au service des Affaires musulmanes du Gouvernement général, à Dakar.

> « … Il [l'administrateur, parlant de lui à la 3e personne] a eu l'occasion de pouvoir apprécier l'importance du concours précieux apporté à l'administration par le marabout dans des circonstances particulièrement difficiles à Grand-Bassam.
> Tant dans les villages d'Impérial et de Moossou situés dans la banlieue de Bassam qu'à Bassam même, Seydou Nourou Tall a su développer devant un auditoire attentif les raisons profondes qu'ont tous les habitants de l'Afrique occidentale de suivre les directives qui leur sont données par les représentants de l'administration française.
> Seydou Nourou Tall a su se faire écouter, non seulement de ses coreligionnaires, mais de tous les habitants, quelles que fussent leur religion ou leur race.
> Il est à souhaiter que des auxiliaires comme Seydou Nourou Tall apportent par leurs visites dans les différentes régions de l'Afrique occidentale une aide efficace aux efforts poursuivis par les administrateurs des cercles dans tous les domaines »[133].

Dans ce genre d'assemblées, Seydou Nourou Tall exhortait ses auditeurs à effectuer les cultures recommandées par les autorités et à payer l'impôt. Sur les « circonstances particulièrement difficiles à Grand-Bassam », la suite va nous fournir quelques pistes. Notons qu'il s'est rendu à Impérial, le quartier de la main d'œuvre et des migrants « soudanais » et à Moossou, le village Abouré. Nous allons y revenir.

L'année suivante, le même signataire, devenu l'administrateur du cercle, se fait un peu plus précis :

> « L'administrateur en chef des Colonies, Marcel Tramond[134], administrateur du cercle de Grand-Bassam, atteste que Seydou Nourou Tall est revenu le 18 août 1934 à Grand-Bassam revoir ses coreligionnaires et les habitants du quartier d'Impérial à qui il avait déjà rendu visite. Il était attendu avec impatience car son arrivée en Côte d'Ivoire avait été signalée. Son action bienfaisante et efficace se poursuit le plus utilement possible. L'administrateur du cercle de Bassam ne peut exprimer qu'un regret : c'est que Seydou Nourou Tall ne consacre pas plusieurs jours à la visite de Bassam et de son cercle. […] Il a su faire face à une situation délicate : se faire écouter des populations fétichistes, appuyé seulement par un petit noyau de musulmans, et réussir à faire entendre à ces fétichistes individualistes, indisciplinées, en général turbulents, des paroles de bon sens, de raison et de sagesse.
> Seydou Nourou Tall s'est montré ainsi à Bassam tout particulièrement un auxiliaire précieux de l'autorité française »[135].

133. ANS, 19 G 57, attestation délivrée à Seydou Nourou Tall par « l'administrateur maire de la Commune mixte de Grand-Bassam », Tramond, 18 août 1933.
134. En 1922, Marcel Tramond avait publié dans la revue *Les Annales,* une comédie intitulée « L'heure du Broussard » (n° 2040, 30 juillet 1922).
135. ANS, 19 G 57, attestation délivrée à Seydou Nourou Tall par « l'administrateur en chef des Colonies Marcel Tramond, Administrateur du cercle de Grand-Bassam », 28 août 1934.

Seydou Nourou Tall a donc trouvé son public dans le quartier populaire d'Impérial, que l'administrateur place, en 1933, de façon significative, « dans la banlieue de Bassam » – le centre se trouvant, pour lui, dans le quartier France. De manière allusive, l'administrateur évoque des difficultés avec les populations « fétichistes » du lieu, sur lesquelles il prononce des paroles peu amènes. Sans doute s'agissait-il de difficultés avec les mêmes l'année précédente. La manière dont il présente la situation indique qu'il n'y avait, aux côtés du marabout, qu'un « petit noyau de musulmans » et que la majorité de la population était « fétichiste ». C'est un rappel utile contre les effets d'optique qui, en nous concentrant sur les musulmans et leurs institutions, nous feraient oublier que ceux-ci sont, en effet, minoritaires dans la ville, et que les Abouré attachés à leurs cultes animistes, et, pour certains d'entre eux, convertis au catholicisme, constituent le fond de la population. Le roi Abouré de Moossou, village proche[136], au nom du principe des premiers occupants, est investi du rôle de chef de terre de Grand-Bassam. Or ce sont les Abouré qui sont ici, implicitement, l'objet du mécontentement de l'administrateur. Les Sénégalais, par contre, souvent anciens soldats, étrangers aux populations locales, et, pour certains d'entre eux, citoyens français, ont généralement bénéficié d'un traitement plus favorable. Seydou Nourou Tall est précisément Sénégalais. La coopération de circonstance entre l'administrateur de Grand-Bassam et le « Grand marabout » sénégalais s'inscrit donc aussi dans cette problématique locale.

À la différence de son passage à Treichville où, en mai 1931, Seydou Nourou Tall avait arbitré le conflit local entre la mosquée sénégalaise et la mosquée soudanaise[137], ou à Tiassalé, en 1935, où il cherchera à réconcilier deux imams concurrents[138], les difficultés locales, à Grand-Bassam, ne venaient donc pas des musulmans.

Le Grand marabout faisait de grandes tournées en AOF. Il était accueilli comme un personnage officiel par les autorités locales et « présenté au peuple ». Dans bien des cas, il ne restait pas plus d'une journée (ainsi à Grand-Bassam) et passait à l'étape suivante. Il était là en représentation. Dans l'ombre de la manifestation publique, il était aussi amené à réunir les musulmans, et notamment les Tijani, ce qu'il a dû faire à Bassam, de façon plus discrète, bien que nous n'ayons pas de témoignage à ce sujet.

Les Tijani de Grand-Bassam

Sur les Tijani de Grand-Bassam, nous disposons d'ailleurs de peu d'informations. Du moins avons-nous noté qu'El-Hadj Abdoulaye Dieng y était affilié. C'est à Marty que nous devons quelques informations supplémentaires.

Comme nous l'avons relevé plus haut, Marty a nommé deux autres Tijani à Grand-Bassam : « Mbaké Ndiaye, ouolof de Koolak, commerçant et charpentier dans une maison de commerce, assesseur au Tribunal de cercle. Il est installé ici depuis 1913, et relève

136. Moossou est devenu l'un des quartiers de Grand-Bassam, immédiatement au nord du quartier Impérial. C'est là qu'a été créée, en 1896, en accord avec la monarchie Abouré, une station missionnaire catholique.

137. ANS, 19 G 29, cercle des Lagunes, Rey, administrateur du cercle des Lagunes, Certificat délivré à Seydou Nourou Tall, Abidjan, 21 mai 1931. Voir au chapitre 27.

138. ANS, 19 G 57, Attestation délivrée à Seydou Nourou Tall par le chef de la subdivision de Tiassalé, J. Lanthonie, 5 avril 1935. Voir au chapitre 19.

de l'obédience tidianïa d'Al-Hadj Malik de Tivaouane », et « LaminTouré, d'origine sarakollé, devenu ouolof avec le temps, commerçant, disciple tidiani d'Al-Hadj Malik »[139].

Il donne ensuite des précisions sur les relais d'El-Hadj Malik Sy à Grand-Bassam à la fin des années 1910 :

> « Le Grand cheikh sénégalais, Al-Hadj Malik, a […] ses missionnaires, qui visitent annuellement ses adeptes tidianïa et font quelques quêtes, soit pour la zaouïa de Tivaouane, soit pour la métropole de Fez. Le plus notoire d'entre eux est Seri Kane, toucouleur de Dierbivol, né vers 1877. De chez son hôte, l'almamy Al-Hadji Abdoullaye [Dieng], où il établit son quartier général, il rayonne dans les groupements sénégalais de la Côte, faisant un peu de commerce à l'occasion, donnant quelques leçons coraniques, quelques consultations juridiques ou théologiques et distribuant des affiliations tidiania. Un autre, Samba Diop, ouolof, y est venu aussi, malgré l'opposition des autorités de Bingerville et de Dakar, qui n'aiment guère voir circuler de groupe en groupe ces agents de liaison et quêteurs éhontés, auxquels on n'ose pas résister et qui sont souvent des véritables maîtres-chanteurs »[140].

El-Hadj Abdoulaye Dieng est donc l'hôte de l'envoyé d'El-Hadj Malik Sy, Seri Kane, qui serait du même village que lui, Diorbivol. L'activité confrérique, plus précisément tijani, à Grand-Bassam, reste, cependant, peu apparente aux yeux des autorités en ces années là. Les tournées de Seydou Nourou Tall au milieu des années 1930 étaient, en tous cas, de nature à resserrer les liens des Tijani de Grand-Bassam avec la Maison des Sy de Tivaouane.

Le rapport Jansolin (1955)[141]

Nous terminons cette revue des sources et des témoignages par un rapport présenté par R. Jansolin, un auditeur du CHEAM[142], qui suivait un stage de formation d'Affaires musulmanes, et avait rédigé, dans ce cadre, un mémoire en rapport avec ce thème. Jansolin[143], fonctionnaire civil, avait rencontré plusieurs membres de la com-

139. P. Marty, 1922 :29.
140. P. Marty, 1922 : 31.
141. Ce rapport est intitulé « Colonisation musulmane et communauté islamique dans le cercle de Grand-Bassam », Mémoire du CHEAM n° 2458, 10 février 1955, 8 p. Il se présente comme un « exposé », peut-être prononcé dans une séance du CHEAM. La liste des mémoires figure dans le répertoire en ligne des Archives nationales : https://francearchives.fr/fr/findingaid/cc3471b049f3a0245a1beaf30e698f9260226c48
142. CHEAM : alors « Centre des hautes études d'administration musulmane », est un organisme créé, en 1936, par le gouvernement de Front populaire. Après la Seconde Guerre mondiale, le CHEAM joue plutôt un rôle de défenseur de l'Empire colonial, puis s'adapte progressivement à la décolonisation. Il reste de cet organisme une collection de mémoires de qualité inégale, mais dont plusieurs, comme celui de Jansolin, témoignent d'une observation approfondie. Sur le CHEAM, voir J.-L. Triaud, 1997 : 504-506. Les auditeurs du CHEAM pouvaient être des fonctionnaires civils ou des officiers.
143. Nous avons cherché à en savoir plus sur R[aymond] Jansolin, l'auteur de ce mémoire. Jansolin était un ancien élève de l'École coloniale. Les ANOM conservent, en effet, un mémoire d'élève à son nom : *Jansolin (Raymond Jean Marie), Monsieur Vincent et les barbaresques ou l'établissement des Consuls lazaristes à Alger*

munauté musulmane de Grand-Bassam et il présente une galerie de portraits qui s'ajoutent aux personnages déjà connus, tout en actualisant nos connaissances jusqu'au milieu des années 1950.

> « …La colonisation [musulmane] commerciale – écrit-il – fut réalisée surtout par un élément ouolof venu du Sénégal.
> Prenons par exemple le cas de Salif Sy, vieillard de plus de 75 ans et demeurant à Bassam. Il y est arrivé en 1904 comme pêcheur, jeune encore. Il est de race ouolof et s'installe à Impérial sur les bords de la lagune où il peut exercer son industrie. Mobilisé pendant la guerre de 1914-1918, il sert parmi les tirailleurs, en revient décoré et reprend son ancienne occupation. Marié, 4 femmes, 12 enfants, il est toujours pêcheur. Sa situation aisée lui permet d'occuper une vaste concession construite en matériaux sommaires avec une boutique et diverses cases dont il tire un revenu commercial de 10 000 francs par mois. Sénégalais, il est affilié au parti socialiste, membre des Anciens combattants ; son âge et sa situation sociale en font une personnalité écoutée et respectée à Grand-Bassam : très pieux, il suit régulièrement les manifestations du culte musulman.
> Sont aussi comme Salif Sy originaires du Sénégal, et ont étendu leur commerce, diverses personnalités telles : M'Back Diagne venu en 1913 pour exercer le métier de peintre, et maintenant commerçant aisé[144].
> La plupart de ces anciens Sénégalais ne s'étaient pas installés dans le quartier Impérial, mais à l'est de la ville, dans le vieux quartier, dit « de France », peuplé d'Apolloniens et de Syriens et qui depuis longtemps, et encore aujourd'hui, est le centre commercial.
> Je ne saurais passer sous silence la forte personnalité d'El-Hadj Alcaly Touré. Il est de race soussou et non ouolof. Le personnage est de belle prestance, grand, fort ; il trône au milieu de sa boutique de colas, et l'Administration, connaissant son influence, l'a chargé de percevoir la taxe de voirie dans son quartier de France. Il n'y a jamais de contestations et la taxe est régulièrement versée. Populaire, El-Hadj, qui est né en 1893 à Forékaria[145], est marié, 3 femmes, et 18 enfants, dont l'âge s'échelonne régulièrement de 18 ans à 10 mois. L'aîné des enfants, comme il se doit, est en France, au lycée Rabelais, à

et Tunis (année 1941/1942). Il y figure au titre de la promotion 1938. Pour sa carrière ultérieure, voir Association des anciens élèves de l'ENFOM, *Dictionnaire biographique des anciens élèves de l'École nationale de la France d'outre-mer*, promotions de 1889 à 1958, 2003, vol. 2, lettres H-Z. Il semble avoir eu une fin tragique. Un quotidien suisse signale sa disparition en ces termes en 1960 : « Le corps de M. Raymond Jansolin, haut fonctionnaire français, et de son fils de 14 ans, disparus dimanche dernier dans la brousse, à 45 kilomètres d'Ouagadougou, ont été retrouvés hier, à 150 mètres l'un de l'autre. Ils sont morts de soif » (*Feuille d'avis de Neuchâtel,* 2 avril 1960, p. 23 – http://doc.rero.ch/record/61679/files/1960-04-02.pdf)

144. Il peut s'agir du même que le « M'Baké N'Diaye », nommé, comme nous l'avons noté ci-dessus, assesseur au Tribunal de cercle en novembre 1917. Marty le signale également mais en fait un charpentier (1922 : 29).

145. Forécariah est une ville du sud-ouest de la Guinée, à environ 80 kilomètres au sud-est de Conakry, à faible distance de la frontière de Sierra Leone.

Chinon, les autres vivent à Bassam et à Conakry. El-Hadj Alcaly lui-même sait lire et écrire l'arabe, mais non le français. Il a fait neuf ans d'école coranique. D'abord menuisier ou artisan du bois, il est à Bassam depuis 1927. Il s'est spécialisé dans le commerce des colas et a un revenu des plus suffisant. Personnage pieux, récitant son chapelet, il a fait le voyage de La Mecque en 1948.

Citons encore le cas du Sénégalais Seck Diaye qui, s'il n'a pas réussi dans les affaires, joue un rôle de leader politique local comme secrétaire du RDA et dont la situation financière mal assurée lui permet de regarder parfois vers le communisme, chose assez rare pour un musulman. Il est né en 1907 à Grand-Bassam d'un père ancien fonctionnaire qui s'y était établi aux environs de 1900.

[…] À côté des musulmans sénégalais venus à Bassam comme artisans et commerçants, et dont les enfants ont continué leur profession, d'autres sont venus pratiquer, non seulement une colonisation de type commercial, mais encore agricole et industrielle, et se sont établis planteurs dans le cercle. Ils habitent tantôt la ville de Bassam, tantôt leur plantation. Ils ont pris, grâce à leurs qualités, une place tout à fait prépondérante sur leurs confrères planteurs, mais issus de race locale, et ils sont parmi les tout premiers sous le rapport de la fortune et de la propriété terrienne.

Un cas très typique est fourni par l'exemple de la famille Touré. Vers 1894, un ancien tirailleur dénommé Lamine Touré[146] vint, avec sa femme Abba Coulibaly, s'installer dans la région de Grand-Bassam comme colporteur. Ils étaient de race sarakolé et musulmans. Son commerce prospérant, car il allait de la côte vers les villages de l'intérieur vendre sa pacotille, il put se faire céder plusieurs hectares de terre dans la région de Bonoua où il y établit des plantations. À sa mort, l'héritage fut partagé entre ses deux fils, Lamine et Mamadou.

Lamine Amadou Touré, [ce fils], est né le 1er janvier 1903 à Grand-Bassam. Marié, père de 3 enfants, âgés de 19, 16 et 12 ans, dont l'aîné poursuit actuellement ses études au lycée de Vendôme, en France. Il a à sa charge une nombreuse « gens »[147], plus de trente personnes qui vivent chez lui et auxquelles il offre le gîte et le couvert. Un de ses neveux, Omar, est étudiant également à Paris. Il est à la charge de Lamine.

Lamine Touré [fils] fut, en 1920 et 1921, élève à l'école régionale de Bassam, puis à celle de Dakar. Il lit donc et écrit correctement le français. Au retour de Dakar, il s'employa activement dans une maison de commerce de Bassam, la Compagnie française de Côte d'Ivoire, et ensuite, les affaires paternelles prospérant, il mit ses capacités à la disposition de son père, ce qui lui permit,

146. Dans la fiche de renseignements concernant le résident arabe Abbas Alie Farsie (1912), commentée ci-dessus, il est indiqué que ce dernier « est en excellentes relations avec Lamine Touré considéré comme le chef des musulmans de Bassam ». D'autre part, nous avons noté un « Lamine Samba Touré », nommé assesseur suppléant au Tribunal de subdivision de Grand-Bassam en 1911, et un « Lamine Touré » (que nous supposons être le même) remplacé en 1917 parce qu'il avait été mobilisé.

147. Mot latin désignant une famille élargie et comprenant tous les dépendants du maître.

quoique n'étant pas l'aîné, de prendre, dans la succession paternelle, la meilleure part à la mort de Lamine Touré père en 1933.
Lamine possède maintenant, à titre définitif, sur titre foncier, trois concessions au quartier France. Deux sont en matériaux définitifs. Les dépendances sont en paillotes, mais la valeur totale peut être chiffrée à deux millions CFA. Récemment, il a vu un architecte pour agrandir, selon une conception moderne, ses bâtiments. À l'extérieur de Bassam, Lamine possède de vastes plantations de café robusta et liberia, de cacao et de colas, sises à Bonoua et Ingrakon[148]. Il récolte environ 7 tonnes de cacao, 7 de café et 3 de colas, ce qui, pour l'année 1954, eu égard aux prix pratiqués, a pu lui laisser un revenu de plus de deux millions et demi CFA.
Enfin, Lamine joint à ses propriétés une affaire de transports. Il possède deux camions d'une valeur de plus d'un million et une embarcation à moteur à essence. D'un caractère vif et indépendant, Lamine n'est peut-être pas classé parmi les musulmans pieux, mais, au contraire, comme un évolué fort bien en cour avec les partis politiques qui font preuve d'esprit revendicateur. Cependant, il n'a jamais adhéré officiellement à un de ces partis. Rusé, il aurait même réussi à obtenir de l'un d'eux un prêt de 1 million pour développer ses plantations. Le cas de Lamine Touré peut donc constituer une réussite brillante au point de vue colonisation musulmane.
Enfin, dernière vague de colonisation, c'est celle, si l'on veut, de peuplement et de prolétaires. Aux premiers colons dont nous venons de parler, sont venus se joindre, à partir de 1925, attirés par des conditions de vie plus faciles et des possibilités commerciales et agricoles, toute une masse de musulmans venus de Guinée, du Soudan, du Niger, du pays Mossi, comme manœuvres, colporteurs, travailleurs qui, avec plus ou moins de chance, se sont installés eux aussi dans le pays, d'abord comme métayers, chez un planteur, puis à leur compte, ont défriché et créé une plantation, bien souvent aux dépens de leur employeur ; ou colporteurs qui ont pu s'acheter une boutique, gérant[s] de commerce ou marchand[s] de bois ».

En conclusion, pour se conformer à l'esprit des Affaires musulmanes, Jansolin évalue les risques :

« … Mieux organisés malgré leur petit nombre (environ 1/10 de la population), les musulmans ont su rapidement acquérir une influence s'étendant aux divers domaines de l'activité industrielle, agricole et commerciale […]. Sur le plan politique, ils ont formé les cadres et les militants des partis nés après 1945. L'influence politique des musulmans dépasse même le cadre de la société pure-

148. Dans la liste des membres des tribunaux, au titre du Tribunal du 1er degré (subdivision) d'Alépé, Lamine Touré figure, comme on l'a noté, présenté comme « notable musulman à N'Grakon [Ingrakon] » en qualité d'assesseur adjoint musulman, en 1931. À cette date, il pouvait encore s'agir, sans certitude, de Lamine Touré père. Rappelons qu'Ingrakon, cité plus haut, est un village situé à une trentaine de kilomètres au nord de Grand-Bassam.

> ment africaine. Sur une population de 40 000 âmes, dont 4 000 musulmans et 1 000 Européens, les électeurs à l'Assemblée territoriale[149] ont simultanément envoyé, pour siéger comme conseillers du 1er et 2e collège, deux élus musulmans[150]. Ce simple fait, mieux qu'aucun autre, peut prouver la vigueur, le dynamisme d'une communauté qu'on aurait trop tendance à considérer simplement d'après le chiffre de ses membres comme absorbée par les éléments hétérogènes de l'intérieur ou brimés par les Européens. Ce n'est évidemment pas le cas, au contraire. Son influence, hors de proportion avec son petit nombre risque plus tard de donner une orientation politique peut-être dangereuse ».

Ce rapport précise la géographie des personnes, entre le quartier Impérial et le quartier France ; il actualise et développe des informations antérieures, en particulier sur cette famille de Lamine Touré père et fils : une grande maison au quartier France, des plantations près d'Alépé et un héritier envoyé, dans les années 1950, faire ses études secondaires en France. Tous les notables qu'il identifie ne sont pas sénégalais, puisqu'El-Hadj Alcaly Touré, qui a fait le pèlerinage, et qui a, lui aussi, un fils faisant ses études secondaires en France, est un Soussou de Guinée.

Jansolin distingue clairement les deux vagues d'immigration musulmane : les Sénégalais, venus, pour certains, les premiers, pêcheurs et artisans, et donc pas tous militaires, qui ont surtout occupé le quartier France, et la main d'œuvre venue du nord, « soudanaise », qui, bien qu'il ne le précise pas, s'est surtout retrouvée au quartier Impérial.

Dans ce dossier, Jansolin s'est intéressé aux réussites économiques de quelques notables, mais il ignore la figure fédératrice de la communauté musulmane locale à cette époque, El El-Hadj Yacouba N'Diaye. Il ne parle pas davantage des mosquées. L'orientation économique et politique de son enquête a primé sur une approche proprement islamologique, ce qui n'en diminue pas, pour autant, l'intérêt.

Conclusion

Comme à Aboisso, ce sont les Sénégalais qui, en matière d'islam, sont les personnages privilégiés de l'observation coloniale, et c'est à Grand-Bassam que leur concentration est une des plus fortes. Ils représentent, pendant une longue période, les élites de la ville. Ils sont actifs dans nombre de métiers, notamment en position de cadres intermédiaires et d'entrepreneurs (commerce, plantations, métiers manuels).

Les Malinké, Dioula et autres Bambara – ivoiriens, « soudanais »/Maliens ou « voltaïques »/Burkinabés – qui fournissent le gros de la main d'œuvre au port – restent dans

149. En application du cadre défini par la constitution de l'Union française, l'Assemblée Territoriale de Côte d'Ivoire a été créée en 1952. Les électeurs ivoiriens furent appelés aux urnes le 30 mars 1952 pour désigner 60 conseillers territoriaux. Les compétences de l'Assemblée territoriale étaient restreintes.

150. Bien que les catégories de « citoyen » et de « sujet » aient été abolies en 1946 et que la citoyenneté ait été accordée de façon générale à tous les ressortissants de l'Union française, certaines dispositions maintenaient la distinction. En AOF, « les citoyens de statut français » (c'est-à-dire les Européens et les Sénégalais des Quatre Communes et leurs descendants) votaient dans le premier collège et les « citoyens de statut musulman ou coutumier » dans le deuxième collège. Nous ignorons le nom des conseillers territoriaux musulmans, élus dans les deux collèges, dont parle Jansolin.

l'ombre. C'est l'inconvénient majeur, autant que l'avantage, de ces renseignements coloniaux qui s'intéressent en priorité aux notabilités locales, et donc, surtout, aux Sénégalais en vue. Il y a bien un Alcaly Touré, Soussou, et un mallam Haoussa, mais leur mention ne modifie pas la tendance dominante.

Nous connaissons donc le devant de la scène, mais moins les membres ordinaires de cette communauté musulmane, assez discrets et professionnellement occupés pour ne pas attirer l'attention, assez nombreux cependant pour qu'on prêche à leur intention en bambara. Les deux mosquées sont clairement identifiées par les différentes sources, mais pas les écoles coraniques. Seul El-Hadj Yacouba N'Diaye indique qu'il enseignait. Il en avait été de même d'El-Hadj Abdoulaye Dieng, bien connu, comme on l'a dit, pour le nombre de ses disciples.

L'administration locale, de son côté, a d'autres soucis (la gestion du port, les problèmes urbains) que la problématique des Affaires musulmanes et la surveillance de ces musulmans minoritaires dans un milieu environnant très éloigné des terres islamisées, où prédominent les Abouré animistes chez lesquels commencent à percer les chrétiens : la mission catholique a entamé son travail d'évangélisation en 1895-1896, à Moossou, le village Abouré au nord du quartier Impérial, tandis que « le groupe important des Fanti de Grand-Bassam a institué, en 1890, un temple méthodiste dont le service est fait en anglais, par un pasteur africain »[151] – autant de motifs sérieux de surveillance de la part d'une administration locale qui se méfie tout autant de l'immixtion des missionnaires dans les affaires locales que, encore plus, de l'activité de protestants anglophones d'obédience britannique dans son domaine.

Nous pouvons comparer les chiffres de la population à quarante ans de distance. Mademba Gueye, dans sa lettre de 1914, comptait 300 Sénégalais (sur 1 200 habitants), soit 25 % de la population et deux fois le chiffre des Européens (144). Jansolin, au milieu des années 1950, estime le nombre total de musulmans (toutes ethnies confondues cette fois) à 4 000 (sur 40 000 habitants, dont 1 000 Européens), soit 10 % de la population et quatre fois le chiffre des Européens. Les musulmans « soudanais » n'étaient cependant pas décomptés en 1914, ce qui interdit toute comparaison directe. Du moins pouvons-nous observer que, si les Sénégalais représentaient, en 1914, 25 % de la population de la ville, le pourcentage total des musulmans devait donc, à cette date, être nettement supérieur. Or, dans les années 1950, il serait tombé à 10 %. Le nombre de musulmans à Grand-Bassam, tout en ayant assurément augmenté en chiffres absolus, comme le reste de la population urbaine, aurait donc relativement régressé en termes de pourcentage.

Il est vrai que les activités portuaires sont parties ailleurs entre temps. L'ouverture du wharf de Petit-Bassam (Port-Bouët) en 1949 et le percement du canal de Vridi, en 1951 ont signé la fin du port de Grand-Bassam. C'est à Abidjan que nous retrouverons de nouvelles concentrations de musulmans, où les Sénégalais vont rester actifs, sans être en position aussi prépondérante, comme cela avait été le cas, et la caractéristique, de Grand-Bassam.

Grand-Bassam, désormais à l'écart des principaux mouvements commerciaux de la colonie, est devenue une grande endormie. Pour sauvegarder son héritage, « la ville his-

151. J. Rouch, 1963 : 142.

torique de Grand-Bassam » a été inscrite, en 2012, au Patrimoine mondial de l'Unesco[152].

La présence musulmane n'y a pas disparu. C'est aussi un lieu de mémoire autour des mosquées du début du XXe siècle, et même d'un épisode dans la geste mouride :

« La communauté musulmane mouride de Côte d'Ivoire était rassemblée à Grand-Bassam, le dimanche 9 octobre 2016, à l'occasion de la 15e édition de son grand pèlerinage annuel dénommé « Grand-Magal de Bassam ». Une façon pour les membres de cette communauté, environ 5 000 qui ont effectué le déplacement, pour se remémorer le passage du fondateur de leur organisation, le Cheick Ahmadou Bamba, dans la ville, pendant sa déportation par le colonisateur, au Gabon en 1895.

C'est en août 1895 que le Cheick Ahmadou Bamba a été arrêté à Touba au Sénégal, par les colons Français. Condamné à la déportation au Gabon, le 5 septembre 1895 à Saint-Louis, il fait une escale à Grand-Bassam le 3 octobre 1895 où il passera 20 jours avant d'être embarqué pour sa destination finale »[153].

152. http://whc.unesco.org/fr/list/1322/
153. http://news.abidjan.net/h/601995.html.

25
Le cercle des Lagunes

Le cercle des Lagunes s'étendait de Bingerville, son chef-lieu initial[1], jusqu'aux limites du cercle de Lahou, en passant par Abidjan, à 17 kilomètres de là, et Dabou, à 50 kilomètres plus loin, à l'ouest. Nous traiterons ici des deux centres urbains de Bingerville et Dabou, en réservant Abidjan pour un chapitre séparé. La lagune Ébrié constituait l'horizon commun de ce cercle, qui remontait aussi vers l'intérieur. L'ensemble était constitué de groupes humains multiples, où dominaient les Ébrié et les Adioukrou, deux populations peu réceptives à l'islam. Le harrisme, parmi d'autres missions chrétiennes, y avait trouvé un terrain d'élection. Marty, toujours peu amène pour les régions animistes, parle des populations du cercle des Lagunes en termes assez péjoratifs : « Elles vivent, sauf les Alladian, dans un état d'anarchie complet. Pas de chef, ou des chefs sans autorité ; pas de cadres sociaux. Chaque famille constitue une cellule isolée et indépendante », et il ajoute, de façon péremptoire mais plus judicieuse : « La christianisation prochaine de ces peuples interdit définitivement toute espérance à l'Islam ».

Bingerville

Bingerville a été la capitale de la colonie de Côte d'Ivoire de la fin de l'année 1900 à 1934[2]. Elle avait été choisie pour sa position sur un plateau aéré afin d'échapper aux épidémies dont Grand-Bassam avait souffert.

1. En 1922, Marty indique Abidjan comme chef-lieu du cercle des Lagunes (1922 : 23).
2. Le 25 novembre 1900, le gouverneur Roberdeau s'installe officiellement à Bingerville (Ch. Wondji, 1976 : 88). Le 1er juillet 1934, la capitale est transférée de Bingerville à Abidjan (Côte d'Ivoire, Direction des Archives nationales, 1974 : 5).

Pendant cette période, la présence du pouvoir colonial en ce lieu, où n'existaient auparavant que deux petits villages Ébrié, a eu pour conséquence la création d'une ville rassemblant des garde-cercles et des tirailleurs d'origine sénégalaise et soudanaise et attirant des boutiquiers et marchands. Bingerville était également, au début, le chef-lieu du cercle des Lagunes, qui exerçait, on l'a dit, sa juridiction jusqu'à Abidjan et Dabou.

Un témoignage relevé à Grand-Bassam, celui d'Abdoulaye Ndjim (voir au chapitre 24), insiste sur la composante militaire de la première communauté musulmane locale. Arrivé à Bingerville en 1915, il n'y avait pas, disait-il, de mosquée, mais un enclos en bois où l'on récitait la prière. « La communauté musulmane de Bingerville était principalement constituée de soldats Toucouleur. Il n'y avait pas de Dioula »[3].

Nous avons déjà noté comment, fin 1911, Kaba Diakité, un missionnaire sénégalais du cheikh Bou Kounta, avait été repéré au quartier Santey/Santé, à Bingerville. Il aurait eu une « grande influence » « sur les sergents et tirailleurs instructeurs », selon le chef de poste d'Abidjan, qui avait lancé l'alerte[4] et il vivait « aux frais des deux sergents sénégalais du dépôt », selon l'administrateur du cercle des Lagunes, qui l'avait ensuite interrogé[5]. Il fournissait notamment des « gris-gris », des amulettes aux soldats. Expulsé vers Grand-Bassam, il y fut le fondateur de la mosquée du quartier Impérial (voir au chapitre 24).

Au cours de l'année 1912, peut-être après avoir pris connaissance de cas comme celui de Kaba Diakité, le Gouverneur de la colonie donnait les instructions suivantes à l'administrateur du cercle des Lagunes : « J'ai déjà, à plusieurs reprises, attiré votre attention sur l'intérêt que j'attache à ce que la population musulmane fixée ou de passage dans votre cercle soit étroitement surveillée. Je vous signale cependant, tout particulièrement, les étrangers musulmans (Fantis, Haoussas, etc.) qui, depuis quelque temps, viennent à Bingerville où ils résident, soit à Santé, soit à Agbagba[6].

Vous voudrez bien me communiquer, sous le présent timbre, les renseignements que vous pourrez obtenir discrètement à leur sujet. Je me réserve de les faire soumettre à une enquête à la suite de laquelle il me sera possible de prendre à leur égard toutes mesures utiles »[7].

Une note manuscrite figure, en outre, au bas de ce courrier dactylographié : « Est-il exact qu'il y ait une mosquée au village du Débarcadère ? Qui en a autorisé l'édification ? ». La réponse, également manuscrite, en partie illisible, est affirmative : « Oui, par Mamadou Samba, maître maçon des Travaux Publics et Saër Ndiaye, boucher – pour autres Ouolofs ». La question sur l'auteur de l'autorisation est, par contre, laissée en l'état.

Une première mosquée, sénégalaise (et Wolof), aurait donc été ouverte, avant 1912, au Débarcadère de Bingerville, une escale pour tous les voyageurs qui circulaient sur la

3. Entretien avec Abdoulaye Ndjim, Grand-Bassam, quartier d'Impériale-Congo, 6 mars 1969.

4. ANS, 5 G 64, Le chef de Poste d'Abidjan à l'administrateur du cercle des Lagunes, 19 décembre 1911.

5. ANS, 5 G 61, Administrateur du cercle des Lagunes au gouverneur de Côte d'Ivoire, Bingerville, 30 décembre 1911

6. Santé (ou Santey) est la partie de Bingerville située sur le plateau. À mi-pente se trouve le village africain d'Agbagba (ou Bagba, Abagba), et, au pied de la pente, sur la lagune, le village du Débarcadère.

7. ANS, 5 G 64, le gouverneur de Côte d'Ivoire à l'administrateur du cercle des Lagunes, 12 avril 1912. Rappelons que ces deux autorités, le Gouverneur de la colonie et l'administrateur du cercle des Lagunes, résident alors, toutes les deux, à Bingerville.

lagune. Nous avons recueilli d'autres précisions lors de nos entretiens sur place en 1969 (voir ci-dessous). On remarque les métiers qui sont ceux des fondateurs, sénégalais, de cette mosquée : un boucher et un maître maçon du service officiel des Travaux publics (soit un artisan professionnel et un ouvrier qualifié).

Les membres musulmans des tribunaux

Nous retrouvons Mamadou Samba, le maître maçon de la mosquée du Débarcadère, au « Tribunal de cercle de Bingerville » (autre nom du cercle), en 1911 :

« Est nommé assesseur suppléant près le Tribunal de cercle de Bingerville, le sieur Mamadou Samba, de statut musulman. Le sieur Souleymane Tine, de statut musulman, est nommé assesseur suppléant près le Tribunal de province de Bingerville »[8].

En 1915, « sont nommés membres du Tribunal de subdivision de Bingerville :

– en qualité de président :

Diabaté Samba, de statut musulman, en remplacement de Dao, de statut non musulman, relevé de ses fonctions pour raisons de santé.

– en qualité d'assesseurs titulaires : Amadou Samba et Fama Konaté, de statut musulman [soit 2 musulmans sur 4], en remplacement de Diabaté Samba proposé comme président, et Suleymane Tine, de statut musulman, parti de Bingerville »[9]. Souleymane Tine est celui qui avait été nommé en 1911.

Il est rare qu'un musulman soit désigné comme président, que ce soit au Nord comme au Sud du pays. D'autre part, la désignation de 2 assesseurs musulmans titulaires sur 4 est le signe d'une présence, dans la subdivision, de musulmans (militaires, boutiquiers et colporteurs) suffisamment importante pour justifier une telle participation dans le tribunal local. L'année 1915 marque donc un sommet dans cette participation, qui diminue nettement après la Première Guerre mondiale (à l'inverse d'autres situations observées).

En 1925, cette représentation musulmane est retombée. Entre temps, le statut de Bingerville a évolué. C'est encore le chef-lieu de la colonie, mais plus celui du cercle. Il n'y a plus, au Tribunal du 1er degré (subdivision), que 2 assesseurs musulmans sur 10, et ce ne sont que des adjoints : « Senoussi Baro, almamy de Bagba, Dioula ; Mama Kano, planteur Ahoussa »[10]. La présence, ès-qualité, d'un almamy dans les listes des tribunaux est, comme on l'a déjà observé, assez rare et vaut d'être signalée. Nous verrons plus loin, par les témoignages oraux, que Senoussi Baro aurait effectivement été le premier imam de Bingerville, à Bagba. La mosquée du Débarcadère, au niveau de la lagune, a perdu de son importance initiale au profit de celle de Bagba, à mi-pente. La présence d'un assesseur Haoussa signale aussi l'existence, à Bingerville, d'une communauté Haoussa/Zerma dont il restera encore des traces en 1962[11].

Cette communauté musulmane est composée, notamment, de Sénégalais, dont la circulation est alors active entre le port de la colonie (Grand-Bassam) et sa capitale

8. *JOCI*, 1911 : 335-336.
9. *JOCI*, 1915 : 345.
10. *JOCI*, 1925.
11. Voir J. Rouch, 1963 : 130. Nous y revenons plus loin.

(Bingerville), en passant par le Débarcadère et Abagba. La présence, ici d'une mosquée, là d'un imam, signalée dans ces deux derniers villages, répond aux besoins de fidèles, résidents fixes et voyageurs en transit.

Le contrôle des imprimés et écrits en arabe (1912-1913)

Des sources complémentaires révèlent les noms d'autres Sénégalais qui sont passés par Bingerville, ou dans le cercle des Lagunes, dans les années 1910.

Mahmadou Seck

Nous disposons ainsi d'une fiche de renseignements sur une personne qui est loin d'être une figure maraboutique, mais qui illustre bien cette circulation de Sénégalais entre Grand-Bassam et Bingerville. Il s'agit d'un colporteur du nom de Mahmadou Seck[12] qui « vend des placards rédigés en arabe ».Nous avons déjà brièvement signalé son cas au chapitre 16. Mahmadou Seck est « né à Bakal[13] (Cayor), Sénégal » et il est « âgé de 40 ans environ ».

Selon la fiche, il est « fils de Djiélen Seck, décédé, et de Demba Seck, griote, demeurant à Sébikotane. A une sœur, Koumba Seck, une femme nommée Fama Mboup, et quatre garçons, demeurant tous à Sébikotane. Possède 4 plantations à Sébikotane ».

Il est qualifié de « Ouolof ». Sa « résidence habituelle » est « Sébikotane, près Rufisque ». Il « déclare n'être affilié à aucun ordre ». « Ne parle ni n'écrit l'arabe et ne comprend pas le français » – paradoxe d'un colporteur qui vend des placards en arabe sans pouvoir les lire.

> « A quitté le Sénégal pour la première fois en janvier 1913. A séjourné deux mois à Conakry où un marchand de pagnes nommé Ibrahima Mbaye, lui a remis un paquet de placards arabes en le priant de les vendre à la Côte d'Ivoire et de lui rapporter l'argent à son retour. Venu à la Côte d'Ivoire pour ramener dans son pays son neveu, nommé Ibrahima Seck, cordonnier à Grand-Bassam. A vendu un certain nombre de placards arabes à Bingerville ».
> « Déclare vouloir s'embarquer le 27 avril 1913 avec son neveu à Grand-Bassam pour Conakry et Rufisque, et compte remettre, à son passage à Conakry, au nommé Ibrahima Mbaye, le produit de la vente de ses placards dont ci-joint deux exemplaires[14] »

L'Administration le considère avec méfiance :

> « Semble manquer de franchise », et se livre à « une propagande plus ou moins xénophobe par la vente de publications arabes ».

12. ANS, 5 G 64, cercle des Lagunes, poste de Bingerville, fiche de renseignements ouverte le 16 avril 1913 au nom de Mahmadou Seck.

13. On pense à Bakel, d'où provenaient plusieurs Sénégalais de Côte d'Ivoire. Cependant Bakel, situé au bord du fleuve Sénégal, n'appartient pas au Cayor. Marty (1922 : 26) a lu, pour sa part, « Sakal »,une localité située à 27 km. au nord de Louga, ce qui est beaucoup plus vraisemblable.

14. Ces exemplaires n'ont pas été conservés dans le dossier.

Marty le nomme, mais au titre d'Abidjan. Il reprend textuellement des éléments de la fiche de 1913, assortis de quelques rajouts : « Mamadou Sek, né à Sakal (Cayor) vers 1872. Cet individu, cultivateur à Sébikotane, où il a sa femme, ses enfants et sa mère, n'a aucune instruction. On l'a aperçu quelquefois à Abidjan, chez son neveu Ibrahima Sek, cordonnier, et il s'est signalé surtout par la vente de placards arabes et de chromos coloriés »[15]. Mamadou Sek/Seck et son neveu cordonnier seraient donc passés, selon Marty, de Grand-Bassam à Abidjan.

Mahmadou Seck vend des « placards », c'est-à-dire, dans le sens ancien du terme, des affiches, des planches ou des tableaux (on pense, aujourd'hui, à des « posters »). On peut rapprocher ces placards des lithographies signalées à Grand-Bassam, au chapitre précédent, en 1925. Mais, dans les deux cas, nous en ignorons le contenu. Nous saisissons ainsi, de façon fugitive, cette circulation d'écrits en arabe (livres, lithographies, affiches, tableaux, « chromos »[16], comme dit Marty, et, plus tard, journaux), vendus plus ou moins sous le manteau, qui témoignent de cette présence multiforme d'imprimés en arabe vendus et diffusés par les colporteurs, ici des Sénégalais, ailleurs, plus souvent, des dioula, dans la colonie.

Demba Thiam, Mamadou Boja, Ibrahima Seye

Le contrôle des correspondances fait aussi surgir les noms de trois autres Sénégalais du cercle des Lagunes au cours de la même période. En juillet 1916, le Deuxième Bureau du gouvernement de la colonie répond à une demande du cercle à ce sujet ; « J'ai l'honneur de vous retourner ci-joint quatre lettres écrites en arabe adressées à divers indigènes de votre cercle. Les deux lettres envoyées à Demba Thiam se réfèrent à des questions d'argent. Quant à celles de Mamadou Boja [Boye ?] et d'Ibrahima Seye, étant écrites en caractères arabes mais rédigées en wolof, elles n'ont pu être traduites. Vous pouvez néanmoins les laisser distribuer toutes quatre à leurs destinataires »[17].

Bien qu'il y ait un risque d'homonymie, nous avons relevé un « Demba Thiam, notable musulman », nommé « assesseur suppléant de statut musulman » au « Tribunal de cercle d'Abidjan »[18], à la date du « 19 octobre 1915 », « en remplacement de Souleyman parti d'Abidjan »[19] (voir plus loin au chapitre 26).

15. P. Marty, 1922 : 26. On trouve, dans les archives, sur une feuille accompagnant la fiche de renseignements de Mahmadou Seck (ANS, 5 G 64, 1913 – référence citée plus haut), le brouillon manuscrit de ce passage, qui est lui-même un résumé de la fiche nominative, et qui a été publié ensuite sans changement par Marty. Des éléments manuscrits de l'ouvrage final, sous forme de brouillons, figurent ainsi à différentes reprises dans les dossiers des Affaires musulmanes. Cet exemple illustre le lien direct entre la rédaction du livre et les documents administratifs utilisés.

16. Chromo, ou chromolithographie : impression lithographique en couleur.

17. ANCI, X-46-37, Colonie de Côte d'Ivoire, 2e Bureau, Bingerville, à l'administrateur du cercle des Lagunes, Abidjan, 21 juillet 1916.

18. Comme l'indique la note précédente, Abidjan est devenu, entre temps, le chef-lieu du cercle des Lagunes.

19. *JOCI*, 1915 : 383.

Entretiens avec des Anciens (1969)

Trois entretiens, effectués en 1969, ont permis d'enrichir l'enquête. Les personnes rencontrées, trois septuagénaires, avaient conservé une excellente mémoire. Le plus âgé, El-Hadj Khalil Fofana était originaire de Ségou, El-Hadj Abdoulaye Diallo était un Peul de Bandiagara et Racine Ba un Haal Pulaar ('Toucouleur") du Sénégal.

El-Hadj Khalil Fofana

El-Hadj Khalil Fofana[20], alors âgé de 74 ans, un Malinké né à Ségou, exerçait le métier de colporteur, vendant de la cola, des perles, des miroirs, etc.Il est d'ailleurs toujours resté colporteur et n'a jamais eu de boutique. Avant la Première Guerre Mondiale, il quitta Ségou et se rendit à Ferkessédougou, puis à Bouaké. De là, il prit le chemin de fer[21] pour descendre en Basse Côte et gagna Bassam, où il resta 7 ans. C'est en 1931 qu'il vint s'installer à Bingerville.

Notre interlocuteur parle d'abord de Grand-Bassam. Nous avons déjà relevé son témoignage dans le chapitre précédent. Concernant Bingerville, « le premier imam – dit-il – s'appelait Sanussi[22]. Il était originaire de Tingréla, dans le nord de la Côte d'Ivoire ». C'est lui qu'El-Hadj Khalil a trouvé à son arrivée à Bingerville, en 1931. Puis, « un jour, Sanussi est parti et on le remplaça par Ladji Konaté, un Dafing de Haute-Volta [Burkina]».

La mosquée qu'El-Hadj Khalil a trouvée en 1931 était située à Bagba. « Bagba est un village accroché à la pente d'une colline, à mi-chemin entre le sommet et la lagune Ébrié. Au sommet, sur le plateau, se trouve la ville de Bingerville proprement dite, qui était alors réservée aux Européens et aux gardes-cercle. En 1931, Bagba était un village d'étrangers, tous musulmans. Les Soudanais étaient les plus nombreux, les Sénégalais, fonctionnaires ou commerçants, les plus puissants ». « La mosquée de Bagba n'a pas changé de place depuis lors. On l'a seulement reconstruite au même endroit ».

> « À l'époque de Sanussi, une école coranique existait. Le seul livre à la disposition des élèves était le Coran ».
>
> « Sanussi était tijani, Ladji Konaté qadiri. Sanussi avait reçu le *wird* tijani de Mallam Abdoul Samadou à Mopti[23] ».

El-Hadj Khalil appartient, lui, à la Qadiriyya. Il a reçu le *wird* qadiri d'El-Hadj Yacouba N'Diaye, à Bassam, mais il ne se rappelle plus à quelle date.

Concernant les conversions, « aucun Ébrié ne s'est jamais converti à l'islam. Un seul Attié (Akyé) a adhéré à l'islam à Bingerville. Il s'appelait Tioumou et prit le nom musulman d'Adama. Sa famille est restée attachée à la foi islamique ».

El-Hadj Khalil Fofana a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1962.

20. Entretien avec El-Hadj Khalil Fofana, Bingerville, village de Bagba, 30 mai 1969.

21. Le chemin de fer venait d'arriver à Bouaké, en 1912. C'est un bon exemple du pouvoir d'attraction immédiat du chemin de fer sur les commerçants venus du Nord.

22. Nous avons effectivement relevé, ci-dessus, le nom de « Senoussi Baro, almamy de Bagba, Dioula », l'un des deux assesseurs adjoints de statut musulman du Tribunal du 1er degré de Bingerville en 1925.

23. Selon El-Hadj Boubacar Sakho, qui nous accompagnait, « Mallam Abdoul Samadou, qui était un *muqaddam* tijani, abandonna la voie en 1939. Les Tijani se coalisèrent alors contre lui. Il mourut en 1942 à Bobo Dioulasso ».

El-Hadj Abdoulaye Diallo

Notre deuxième interlocuteur, El-Hadj Abdoulaye Diallo[24], qui déclarait l'âge de 70 ans, était venu de Bandiagara, sa ville natale, à Bingerville, en 1921, pour faire le commerce de la cola.

« La première mosquée de Bingerville était, dit-il, située au Plateau. Elle servait aux fonctionnaires sénégalais et aux militaires soudanais. On fit ensuite une quête pour construire une mosquée au quartier de Bagba où les musulmans étaient devenus nombreux vers 1922-1923 ».

El-Hadj Abdoulaye Diallo appartient à la Tijaniyya. Il a reçu, « en 1927, le *wird* d'El-Hadj Mamadou Sall (oncle d'El-Hadj Souley Sall, imam d'Abidjan), qui était de passage, venant de Saint-Louis du Sénégal ». Il ne connaît pas la chaîne de transmission. Il pense qu'« El-Hadj Souley Sall avait dû recevoir le *wird* d'El-Hadj Malik Sy ».

El-Hadj Abdoulaye Diallo « est rentré trois fois dans son pays d'origine ». Il « a accompli le pèlerinage en 1955 ». Il s'était « installé comme planteur à Bingerville ».

Racine Ba

Notre troisième interlocuteur, Racine Ba[25], un « Toucouleur », « était né vers 1900 au village de Goléré[26], cercle de Podor (Sénégal) ». Il était « venu rejoindre son oncle Mamadou Ifira Ba, à Bagba, en 1929. Cet oncle, ancien militaire, avait fait plusieurs campagnes au Dahomey, au Congo, au Gabon, à Madagascar et en Mauritanie. Il avait fini son temps de service vers 1913-1914. Le Gouverneur l'avait alors employé comme conducteur de voiture à cheval pour l'Administration, à Bingerville. Ensuite, Mamadou Ifira était devenu planteur, et il avait appelé son neveu pour que celui-ci l'aide sur sa plantation (où poussaient café, cacao, oranges et bananes) ».

À son arrivée, en 1929, Racine Ba a trouvé Sanussi comme imam. « Vers 1932-1933, Sanussi est parti à Dabou pour devenir l'imam des Dioula. C'est alors Ladji Konaté qui l'a remplacé. Ladji Konaté faisait un peu d'enseignement aux petits enfants, mais le niveau de cette instruction était sommaire ».

> « On comptait à Bagba de nombreux Soudanais qui étaient venus travailler comme manœuvres. Par contre, les Sénégalais étaient spécialisés. Menuisiers et maçons sénégalais avaient contribué à la construction du palais du Gouverneur.».

« D'autres – poursuit Racine Ba – étaient installés comme commerçants et planteurs. Les Sénégalais détenaient toutes les hautes fonctions [celles alors accessibles aux Africains]. À l'origine, c'étaient les Wolof, maçons et menuisiers, qui étaient les plus nombreux, tandis que les Toucouleur, après avoir achevé leur service militaire, préféraient rentrer dans leur pays ».

Racine Ba appartenait à la Tijaniyya et il connaissait sa chaîne de transmission :

« Il a reçu le *wird* de Cheikh Atouman [Uthman] Ndiaye de Tivaouane,

24. Entretien avec El-Hadj Abdoulaye Diallo, Bingerville, village de Bagba, 30 mai 1969.
25. Entretien avec Racine Ba, Bingerville, village de Bagba, 30 mai 1969.
26. Goléré est à mi-chemin entre Boghé et Kaédi, sur la rive gauche du fleuve Sénégal.

Palais du Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Bingerville. Transformé en orphelinat de garçons après le transfert de la capitale.

Source : http://www.tourisme-ci.com/WEFiles/Image/Gallery/ee54a645-b935-4d68-9df8-d9a2b987fe14/DSCF8987(RW1280)_2.jpg

qui l'avait reçu d'El-Hadj Malik Sy,
qui l'avait reçu de Alfa Mayourou,
qui l'avait reçu d'El-Hadj Chérif Mohammadou,
qui l'avait reçu de Cheikh Tijani ».
Racine Ba, qui n'avait pas qualité pour le faire, « n'a transmis le *wird* tijani à personne d'autre ».

Cette chaîne mérite quelques commentaires. Mayoro Wele était l'oncle maternel d'El-Hadj Malik Sy et il fut l'un de ses principaux maîtres. Mayoro Wele avait reçu son initiation soufie d'El-Hadj Omar – une tradition qui avait aussi pour effet de relier El-Hadj Malik Sy à El-Hadj Omar[27]. El-Hadj Omar ne figure cependant pas dans la *silsila* déclinée par Racine Ba.

À travers Alfa Mayorou/Mayourou/Mayrou Wele, on retrouve les grandes transmissions tijani en Afrique de l'Ouest.

« Malik Sy précise, dans son ouvrage intitulé *Ifham al-munkir al-jani* (inédit, pp. 13-18), que son initiation à la Tijaniyya commença auprès de son oncle maternel Muhammad b. Abu Bakr b. Abd al-Rahman, dit Alfa Mayru Wele. Ce dernier s'initia auprès d'al-Hajj 'Umar en premier lieu et auprès de Shaykh b. Mawlud Fal en second lieu.

27. D. Robinson, 2000 : 203.

Pour parfaire sa formation, Malik Sy séjourna dans la région du Trarza auprès de Muhammad ʻAli b. Mahand, fils spirituel de Mawlud Fal »[28]. Par Mawlud Fal, on rejoint la chaîne de transmission tijani mauritanienne, issue de Muhammad al-Hafiz, un disciple direct d'Ahmad al-Tijani, par laquelle El-Hadj Omar avait aussi reçu sa première initiation. Par El-Hadj Omar, on remonte, d'autre part, à la transmission de Muhammad al-Ghali, rencontré à La Mecque, autre disciple direct de Cheikh Ahmad Tijani.

C'est la filiation mauritanienne qui est ici énoncée plus particulièrement par Racine Ba. « El-Hadj Chérif Mohammadou » désigne, en effet, Muhammad al-Hafiz, un membre de la tribu des Idaw Ali, qui revendique une origine « alide, donc chérifienne »[29].

Concernant les conversions, et notamment le cas de Tioumou, l'Akyé converti, Racine Ba indique que, lorsqu'il est arrivé, en 1929, à Bagba, Tioumou était converti depuis deux ans. Il servait comme manœuvre chez un planteur Haoussa. Tioumou fut d'ailleurs fortement influencé par les Haoussa et confia l'instruction de son fils, qu'il avait nommé Brahima Adama, à un marabout Haoussa de Grand-Bassam[30]. Il donna aussi sa sœur en mariage à un Haoussa.

Ce témoignage complète le précédent sur plusieurs points. Tout d'abord, il mentionne l'existence d'une première mosquée au Plateau, sans doute un simple lieu de prières pour le personnel africain de l'administration coloniale. Racine Ba attire ensuite l'attention sur cette présence Haoussa, déjà évoquée précédemment, rattachant le converti Akyé à un planteur Haoussa, dont il était l'employé et dont il devint en quelque sorte un client, la conversion à l'islam se doublant chez lui d'une « adoption » volontaire dans la société Haoussa, où il choisit désormais ses partenaires. Enfin, comme El-Hadj Khalil Fofana, Racine Ba insiste sur les hiérarchies qui s'étaient établies entre les Sénégalais, qui « détenaient toutes les hautes fonctions », et les Soudanais, employés comme main d'œuvre.

Ces musulmans, notamment les Sénégalais et les Haoussa, étaient devenus planteurs. Mamadou Ifira Ba, le Sénégalais démobilisé, après une impressionnante carrière militaire, avait attiré son neveu dans sa plantation, et le Haoussa cité était lui aussi planteur. Comme à Aboisso, ces nouveaux planteurs musulmans étaient venus de loin pour profiter des facilités de l'accès à la terre en Basse Côte.

Conclusion

La scène islamique à Bingerville était donc modeste : c'est à Grand-Bassam qu'on allait chercher des maîtres. Ainsi en était-il d'El-Hadj Khalil Fofana, qui avait été initié à la Qadiriyya par l'imam d'Impériale, et de Tioumou, ou Adama, le converti, qui avait confié l'instruction de son fils à un enseignant de Grand-Bassam. Le passage de la capitale administrative à Abidjan en 1934 réduisit encore plus l'importance de la communauté musulmane de Bingerville, même si les planteurs qui s'y étaient installés restèrent. Ici, les chrétiens avaient pris l'avantage[31].

28. A. Dedoud Ould Abdallah, 2000 : 97, n. 117.

29. A. Dedoud ould Abdallah, 2000 : 72. Sur Muhammad al-Hafiz et Mawlud Fal, voir l'ensemble de la contribution de Dedoud Ould Abdallah.

30. Notre interlocuteur ne connaissait pas son nom.

31. Par exemple, Félix Houphouët-Boigny « avait reçu le baptême à la paroisse Saint-Augustin de

Cependant, les premiers jalons posés dans les années 1910 et 1920 ont laissé des traces et des héritiers. Citons quelques indices, qui ne prétendent pas à l'exhaustivité, puisqu'ils sortent de notre champ chronologique.

En 1962, Jean Rouch avait rencontré « le chef de la communauté des Zerma de Bingerville »[32]. Les Haoussa/Zerma (souvent confondus dans les appellations courantes locales) avaient donc maintenu leur présence, liée notamment, comme on l'a dit, à une économie de plantation.

Dans les années 1960, Tijane Bâ, l'enseignant réformiste et moderniste, lui-même tijani, dont Marie Miran a longuement souligné le rôle de rénovateur et de rassembleur de la communauté musulmane ivoirienne, est venu « donner des cours aux musulmans des écoles de Bingerville »[33].

En juillet 2012, « l'Organisation de la jeunesse musulmane de l'Afrique de l'ouest (Ojemao) a choisi la ville de Bingerville pour l'organisation de sa session internationale 2012. Celle-ci à porté sur le thème : "Démocratie et stabilité politique en Afrique de l'Ouest : quel apport de la jeunesse musulmane ?" ». Les participants « ont eu l'éclairage de l'Imam Cissé Djiguiba, Recteur de la mosquée du Plateau[34] », qui leur a enseigné que « l'essence de la démocratie s'accorde avec l'islam », et a prêché en faveur du maintien de la paix et de la tolérance[35].

La communauté musulmane, née dans l'ancienne capitale, y a donc fait souche et trouvé sa place, même minoritaire.

Dabou

Dabou a été, pendant la période coloniale, un lieu marquant pour plusieurs raisons. La première est d'ordre géoclimatique. Sa région est, en effet, caractérisée par la présence d'une savane au cœur de la forêt dense humide. Cette savane de Dabou a été le lieu d'implantation d'une vaste palmeraie à partir de 1925. Mais l'exploitation des palmiers à huile avait commencé longtemps auparavant et Dabou était déjà un lieu de traite de l'huile de palme. Situé sur la lagune Ébrié, Dabou était partie prenante du système d'échanges et de communications à l'intérieur de cette lagune et avec le littoral atlantique proche.

À partir des premières interventions françaises, Dabou est devenue un point d'appui fortifié : en 1853, Faidherbe a fait construire, en bordure de la lagune, un fort qui est resté dans le paysage. C'est dans ce fort, comme nous allons le rappeler plus loin, que

Bingerville le 22 avril 1917, alors qu'il était élève à l'École primaire supérieure de la deuxième capitale ivoirienne ». (F. Grah Mel, 2003 : 221). L'église catholique de Bingerville a fêté ses cent ans en 2004.

32. J. Rouch, 1963 : 130.

33. Marie Miran, 2006 : 456.

34. L'imam Cissé Djiguiba, recteur de la mosquée Salam du Plateau, à Abidjan, est alors une figure majeure de l'islam ivoirien, de tendance plutôt moderniste et libérale (voir M. Miran, 2006 : 5 pass.). Il a pris notamment position, à partir de 2000, contre l'excision. Il est devenu Directeur général de la radio islamique ivoirienne Al Bayane, créée en 2001.

35. Arouna Dembélé, http://www.ivoiregion.net/index.php/la-nouvelle/392-islam-et-democratie-les-jeunes-musulmans-de-lafrique-de-louest-a-lecoute-de-limam-cisse-djiguiba (consulté le 20 septembre 2012), disparu depuis.

furent placés en résidence surveillée le sultan de Zinder et ses proches au début du XXe siècle.

Source : http://p7.storage.canalblog.com/78/25/468386/34102625.jpg

Dabou devint une étape sur la route tracée entre Abidjan et Bouaké, prenant ainsi place sur la carte routière coloniale. Comme nous l'avons indiqué, à propos de Lahou, le percement de cette route entre Dabou et Tiassalé, en 1898, avait modifié progressivement les modes de circulation, détournant les commerçants de l'embouchure du Bandama et attirant en nombre les marchands dioula qui vinrent en Basse Côte investir les centres urbains comme Dabou.

« De par sa situation géographique privilégiée, Dabou devint un gros centre commercial. Débouchant à la mer par Jacqueville dont il est séparé par la lagune Ébrié, large de 6 kilomètres et le cordon lagunaire, Dabou recevait les caravanes de marchands venues du Nord et était un point de ralliement pour celles se dirigeant vers l'intérieur, avant de devenir une base de départ pour les colonnes européennes d'expédition […]. Des ports secondaires se créèrent au bord de la lagune, tant du côté Adioukrou que du côté Alladian ; l'huile de palme apportée dans des calebasses était transportée en pirogue sur la lagune […]. Les régions Adioukrou et Alladian connurent une réelle prospérité grâce à ce commerce toujours croissant[36] […]. À la fin du XIXe siècle les courants commerciaux changèrent. Les besoins mondiaux en huile ne cessant de croître, les grandes firmes commerciales s'installèrent à Bassam et organisèrent de façon moderne le transport sur la lagune. Jacqueville déclina au profit des ports lagunaires : Cosrou, Toupah, Mopoyem, Bouboury, et surtout de Dabou. De petits voiliers et bientôt des bateaux à moteurs assuraient le transport jusqu'à Bassam et amenaient différents produits […].

Jusqu'en 1950, le mode d'exploitation de la palmeraie et la commercialisation n'évoluèrent que relativement peu. Cependant, grâce au développement du réseau routier, les succursales des principales maisons de commerce et les commerçants de Dabou qui assuraient la traite furent bientôt en mesure de procéder, avec leurs camions, au ramassage

36. Sur les échanges commerciaux en pays Adioukrou au XIXe siècle, voir la thèse de E. J-M. Latte, 1992.

des produits, ce qui entraîna le déclin des ports lagunaires tels que Toupah[37] et Cosrou[38]. Dabou devint ainsi le centre du commerce de l'huile et de palmistes »[39]. Parallèlement, des plantations de café et de cacao prirent également leur essor dans la région.

La ville devint aussi un foyer intellectuel car elle avait été choisie comme lieu d'implantation d'une École normale de moniteurs, puis d'instituteurs[40] où de nombreux futurs cadres de la société ivoirienne firent leurs études[41]. Le lieu n'était donc pas anodin dans le dispositif colonial, même si, par la suite, la ville ne connut pas un développement aussi intense qu'Abidjan ou Bouaké. Située à 50 kilomètres à l'ouest d'Abidjan, elle s'est retrouvée dans la sphère d'influence de la future capitale, dont elle est devenue un centre d'approvisionnement vivrier[42].

Missions chrétiennes. Islam

Une telle convergence de facteurs devait attirer les commerçants musulmans venus du Nord, dans une zone où, comme à Grand-Bassam et Bingerville, la forte présence de l'appareil colonial, administratif, économique et scolaire, et l'action des missions chrétiennes ne constituaient pas, cependant, des conditions favorables à un développement de l'islam. Nous sommes, en effet, dans une région touchée par le méthodisme, diffusé dans l'est de la Basse Côte, à partir des années 1870, par des Fanti et des N'Zima venus de Gold Coast et, dans les années 1914-1915, par la prédication de William Wade Harris, formé aussi à l'école du méthodisme, venu du Liberia. La région de Dabou est précisément l'une de celles qui a été particulièrement touchée par cette empreinte protestante méthodiste[43].

H. Memel-Fotê a étudié, dans les années 1960, le cas du village d'Akradjo (ou Akradio), situé à 15 kilomètres au nord de Dabou, et devenu alors le principal centre de la production cacaoyère de la région. Josué Edjro, un guérisseur qui attirait les foules, y était apparu vers 1962. À cette occasion, Memel-Fotê présentait ainsi la situation religieuse d'Akradjo :

« Dans l'ordre d'importance numérique croissante, notons d'abord l'islam. Il commence seulement à s'implanter. Les musulmans groupés autour d'Adou Akpa Moussa sont au nombre d'une quinzaine. Il y a ensuite le harrisme qui rassemble autour d'Al-

37. Toupah (Toupa) est un village Adioukrou situé à 22 kilomètres à l'ouest de Dabou. On y trouve un dioulabougou, habité notamment par les travailleurs immigrés venus travailler dans les plantations d'hévéas et de palmiers à huile.

38. Cosrou, ou Kosrou, est à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Dabou, au fond d'une baie.

39. M. Dupire et J.-L. Boutillier, 1958 : 12-13.

40. L'École normale rurale de Dabou fut créée, en 1936, sur décision de Marcel de Coppet, le Gouverneur général nommé par le Front populaire. Elle était destinée à former des « instituteurs ruraux », puis des « moniteurs », qui avaient un statut inférieur à celui des instituteurs métropolitains. Ce n'était pas, à l'origine, une voie royale pour les meilleurs élèves des « cours moyens ». Elle mit donc du temps avant de se construire une réputation (B. Ly, 2009 : 485-486). C'est en 1944, à la suite de la Conférence de Brazzaville, que l'École normale de Dabou fut promue, à l'égal de William-Ponty et de Katibougou, comme une École normale de formation des instituteurs (B. Ly, 2009 :102, 492).

41. C'est, par exemple, le cas de l'ancien président Henri Konan Bédié qui fit ses études secondaires à l'École normale de Dabou avant de rejoindre, plus tard, l'université de Poitiers.

42. A.M. Cotten, 1969b : 65.

43. Il existe un Hôpital protestant à Dabou.

phonse Bab Lorn moins d'une cinquantaine d'adeptes. Cette Église en est aussi à ses débuts dans le village. Plus considérable et plus vieille est l'Église catholique […]. Enfin vient l'Église protestante méthodiste ». L'auteur parle de la « force matérielle et morale de l'Église protestante d'Akradjo »[44]. L'Église protestante méthodiste de Dabou accordait d'ailleurs sa confiance et sa caution au guérisseur. La hiérarchie méthodiste était plus réticente et l'Eglise catholique nettement réservée[45].

Comme chez les Dida, plus au nord, le terrain religieux, à Akradjo est donc marqué fortement par des expériences prophétiques. Josué Edjro, à certains égards, réédite le modèle harriste. Il enseigne un Dieu unique de type vétéro-testamentaire, il opère des miracles de guérison et exige l'abandon des fétiches, déposés par centaines dans la maison où il exerce son ministère. La concurrence sur le « marché » du religieux est donc active dans la zone. Pourtant l'islam a réussi à s'implanter dans ce village sous la forme de cette petite communauté réunie, dans les années 1960, autour d'Adou Akpa, un autochtone, donc un converti[46].

Akradjo est un village Adioukrou. D'autres témoignages indiquent une certaine téceptivité à l'islam en milieu Adioukrou. En 1969, El-Hadj Idryssa, une personnalité âgée, mais dotée d'une riche mémoire, évoquait les tournées d'un maître d'école coranique d'Abidjan nommé Fétigui Konaté, en pays Adioukrou : « À Dabou, les Adioukrou et les Abidji venaient volontiers prier […] Fétigui Konaté a entraîné de nombreuses conversions. Installé à Cocody, il faisait des tournées pour son commerce (cola) chez les Adioukrou. Il enseignait notamment à Ketekere dans le canton de Dabou »[47].

E.J-M. Latte, dans sa thèse sur le pays Adioukrou, a aussi consacré quelques lignes à l'islam :

> « La pénétration de l'Islam dans le Lodzukru [le pays Adioukrou] sera très tardive. Elle ne se produit qu'au cours de la 2e moitié du XIXe siècle avec la descente massive en pays Odzukru [Adioukrou] des colporteurs dyula et l'arrivée des commerçants bambara et sénégalais. Les traitants d'origine sénégalaise et bambara s'étaient établis dans le Lodzukru, et principalement dans les débarcadères, à la suite de la traite de l'huile de palme. Ils avaient créé leurs quartiers dans les débarcadères de Mopoyem[48], Dabou et Cosr [Cosrou]. La population des Soudanais s'était accrue dans le Lodzukru avec la colonisation de la région par la France. Cette colonisation entraîne l'établissement des soldats bambara et sénégalais à Dabou. […] Certains d'entre eux, en particulier les Sénégalais, se marient avec des jeunes filles Odzukru […]. Nos enquêtes dans la région de Cosr nous ont permis de constater que de nombreuses personnes ont des grands-parents d'origine sénégalaise. Des noms comme Thiam,

44. H. Memel-Fotê, 1967 : 551-552.
45. H. Memel-Fotê,1967 : 585-586.
46. Cette pénétration, même marginale, de l'islam en pays Adioukrou s'est poursuivie. Marie Miran nous a signalé qu'elle a mené des enquêtes « sur les Adjoukrou et les Avikam convertis à l'islam, notamment à Cosrou et sur l'île de Tiagba » (communication du 13 septembre 2012).
47. Entretien avec El-Hadj Idryssa, Abidjan, 13 mars 1969.
48. Mopoyem est à 9 kilomètres à l'ouest de Dabou.

> Dior, etc. portés par des Odzukru constituent la preuve de l'existence de liens matrimoniaux entre traitants sénégalais et des jeunes filles Odzukru. Les traitants étrangers […] offrent des dots très élevées aux parents de leurs fiancées : 2 500 à 4 000 manilles »[49].

L'auteur note ensuite que les essais de conversion tentés par certains traitants soudanais n'eurent pas de succès « malgré la présence d'une forte communauté musulmane constituée de marchands et de gardes de cercle ». L'une des raisons en est que « les Soudanais […] auraient demandé aux Odzukru de se débarrasser de leurs fétiches en les jetant au feu »[50]. En pays Adioukrou comme dans d'autres régions de Basse Côte, les liens matrimoniaux constituent donc le ferment essentiel d'une acculturation à l'islam susceptible de susciter, sur le moment ou plus tard, des conversions limitées et localisées.

Les internés nigériens

Dabou, comme d'autres localités en zone forestière, a été un lieu de déportation de personnalités venues du Nord soudano-sahélien. En octobre 1907, le sultan de Zinder Ahmadou a été interné à Dabou, avec d'autres condamnés nigériens.

Fin 1912, le Gouverneur de la Côte d'Ivoire saisit le Gouverneur général d'une demande de libération présentée par le prisonnier :

> « J'ai l'honneur de vous transmettre, sous ce pli, une requête en arabe de l'ex-sultan de Zinder Ahmadou interné à Dabou (Côte d'Ivoire) depuis le 2 octobre 1907. Il semble ressortir de cette lettre que ce détenu politique demande à être libéré et renvoyé dans son pays »[51].

Le document en arabe est absent du dossier, mais il existe une traduction en français, qui est signée par Paul Marty :

> « Amadou, sultan, Zinder, à Monsieur le Gouverneur général – Salutations.
> Lorsque vous nous avez fait sortir de prison, nos gens et moi, vous m'avez dit : "Tu seras relégué quelque temps. Attends mes ordres". Trois ans ont passé et j'attends toujours. C'est pourquoi je vous écris aujourd'hui après avoir pris conseil de M. l'Administrateur et avec son assentiment.
> Vous êtes juste. Tout ce qui est arrivé est à la connaissance de Dieu et à la vôtre.
> Je vous demande de me rendre ma liberté complète »[52].

49. E. J.-M. Latte, 1992 : 561.
50. E. J.-M. Latte, 1992 : 561-562.
51. ANS, 5 G 53, fol. 30. Lieutenant-gouverneur de la Côte d'Ivoire à Gouverneur général de l'AOF, Affaires politiques, administratives et économiques. Bingerville, 18 décembre 1912.
52. ANS, 5 G 53, fol. 31. « Traduction d'un original en arabe. Pour traduction conforme, P. Marty, Dakar, 3 janvier 1912 ».

Le sultan dont il est question se nommait Ahmadou dan Basa (ou Bassa). En mars 1906, il avait été accusé de tentative de révolte, avec le soutien de Malan (Malam) Yaroh, le plus riche commerçant de la ville, jusqu'alors soutien des Français, et de Ali Diallo, originaire de Podor (Sénégal), interprète du poste. Selon l'accusation, il était prévu que le capitaine Lefebvre, commandant du cercle de Zinder, soit assassiné et la garnison française attaquée. Des rumeurs circulèrent et le complot, si tant est qu'il y en ait vraiment eu un[53], fut éventé et les suspects arrêtés et jugés.

« Le verdict qui tombe est lourd pour Ahmadu dan Bassa, Malam Gapto, Shetima Malam Mamadu et Sharif Fadil qui sont tous condamnés à être internés pour dix ans à Dabou (Côte d'Ivoire). Malam Yaroh et Ali Diallo écopent, en reconnaissance des services rendus autrefois à la cause française, d'une peine légère de deux ans d'emprisonnement »[54]. À partir de 1907, une petite colonie Haoussa, composée de sept personnes originaires de Zinder avait donc vécu là, sous le régime de la résidence surveillée, à l'ombre du fort de Dabou.

En octobre 1908, Malam Yaroh était toujours interné plus de deux ans après son arrestation. Sa famille entreprit des démarches pour obtenir sa libération. Les autorités françaises de Zinder, soucieuses de remettre dans le circuit un homme influent dans les réseaux du commerce transsaharien, donnèrent un avis favorable. Le 25 décembre 1909, Malan Yaroh était de retour à Zinder[55]. Ali Diallo fut élargi la même année[56]. Les trois marabouts, conseillers du sultan, Malam Gapto, Malam Shetima Malam Mamadu et Sharif Fadil, pourtant condamnés, eux, à une peine de dix ans, avaient aussi regagné Zinder en 1910[57].

Plus de deux ans après la libération de Malan Yaroh, et plus d'un an après celle de ses trois conseillers marabouts, le sultan Amadou Dan Basa était, lui, toujours retenu à Dabou, en application de sa condamnation à dix ans. Le sultan de Zinder devenait ainsi le dernier déporté nigérien resté à Dabou.

Mais son retour à Zinder posait un problème politique. En 1906, le sultanat de Zinder avait été supprimé et démembré en trois provinces, les deux premières placées sous l'autorité d'un membre de la famille royale, et la troisième, sous celle de Bellama, un eunuque de la cour originaire du Tchad, qui finit par exercer le commandement de toutes les provinces sans en avoir le titre légitime[58].

53. Les historiens hésitent encore sur l'existence d'un complot. « Selon les informations recueillies […], il n'y a jamais eu, à proprement parler, un véritable complot ; le sultan Ahmadu et toutes ces personnalités auraient plutôt été victimes d'une machination orchestrée par des adversaires locaux qui tenaient à tout prix à détériorer les relations entre les autorités coloniales françaises basées à Zinder et le sultanat du Damagaram » (M. Zakari, 2000 : 244, n. 14). Dans un ouvrage ultérieur, citant à l'appui les sources coloniales (ANS, 11 G 5, 1906), Maikoréma Zakari reprend cependant l'hypothèse d'un complot organisé délibérément par le sultan contre les Français (M. Zakari, 2009 : 128).

54. M. Zakari, 2009 : 128. Par arrêté du 22 juin 1907, Malan Yaroh, mis en détention le 30 mars 1906, fut personnellement condamné à deux ans d'internement et envoyé avec tous les autres accusés à Dabou, où ils furent internés dans l'ancien fort (A. Salifou, 1972 : 22-24).

55. A. Salifou, 1972 : 24-25.

56. M. Zakari, 2009 : 128.

57. « Malam Mamadou dan Shetima fut condamné à 10 ans d'internement qu'il subit partiellement à Dabou, d'où il fut gracié et regagna Zinder en octobre 1910 » (M. Zakari, 2000 : 244, n. 14). Sur la libération des trois marabouts, voir M. Zakari, 2009 : 128, n. 118.

58. A. Salifou,1971 :199, n. 1. La lignée royale fut rétablie ensuite en 1923 par la nomination d'un chef de

Le sultan Ahmadou dan Basa dut, en fait, attendre encore sept ans sa libération, en 1919. Encore ne rentra-t-il à Zinder qu'en 1922[59]. Sa requête de 1912 fut donc rejetée, signe d'un ressentiment tenace à son endroit : sa déportation excéda sa peine puisqu'il subit une relégation d'une durée de 12 ans.

Les fiches de renseignements (1923)

Les deux seules fiches de renseignements nominatives dont nous disposons pour Dabou, en 1923, sont celles de deux personnages religieux Haoussa : Harouna Mama, dit Malam Harouna, dit encore El-Hadj Haoussa, et Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou.

Leur arrivée à Dabou (vers 1906 et 1908), bien qu'elle concorde chronologiquement avec le séjour des internés nigériens de Zinder, ne semble pas avoir de rapport avec cet évènement.

Harouna Mama, dit Malam Harouna, dit El-Hadj Haoussa

« Harouna Mama, dit Malam Harouna, dit El-Hadj Haoussa »[60], est « né à Kanou vers 1870 ». Il est qualifié de « Haoussa » et de « Tidiani », dont le maître et/ou transmetteur du *wird* a été « El-Hadj Abdoulaye [Dieng] demeurant à Bassam[61] ». Bien qu'il soit nommé « El-Hadj Haoussa », la fiche précise qu'il n'a pas accompli le pèlerinage.

Le rédacteur donne le nom de son père et celui de sa mère, mais ajoute : « généalogie inconnue, origine obscure ».

L'intéressé « entretient de bonnes relations avec l'Administration depuis 15 ans qu'il habite Dabou » [il serait donc arrivé en 1908]. « Entretient de bonnes relations avec tout le monde. Est tranquille ». Son « attitude vis-à-vis de l'autorité » est qualifiée de « respectueuse et confiante ». Sa « valeur morale » est jugée « bonne » et il n'y a « rien à craindre de lui ».

La situation de Malam Harouna Mama est « aisée ». Il pratique le « colportage ». L'administrateur signale encore qu'il ne parle pas l'arabe, mais l'écrit un peu. Plus important pour notre objet, il est l'« almamy de la mosquée ».

Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou

« Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou »[62] est « né à Kanou vers 1858 ». Il « réside à Dabou, au village Haoussa ». Il est de « race Haoussa » et est qualifié de « Tidiani », dont le maître et/ou transmetteur du *wird* a été « Malam Abouba de Kano ». Sa situation de fortune est dite « nulle » et ses ressources « faibles ».

province du Damagaram issu de la famille. Nous avons publié la note rédigée en 1952 par l'administrateur de Gouré, Georges Frémineau, qui avait recueilli les souvenirs de Bellama à la fin de sa vie. Voir G. Frémineau (d'après), 1990.

59. « 1922 c'est […] l'année du retour à Zinder de l'ancien sultan exilé, dernier à être libéré en 1919. Ahmadu dan Basa mourut en février 1950 à Gaffati à une dizaine de kilomètres à l'est de Zinder, où il s'était retiré avec sa famille » (M. Zakari, 2009 : 128, n. 118).

60. ANS, 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité de Dabou, fiche de renseignements ouverte le 1er avril 1923 au nom de Harouna Mama, dit Malam Harouna, dit El-Hadj Haoussa.

61. Il s'agit de El-Hadj Abdoulaye (Demba) Dieng, que nous allons retrouver à Abidjan.

62. ANS, 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité de Dabou, fiche de renseignements ouverte le 1er avril 1923 au nom de Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou.

Le reste de la fiche ressemble à la précédente. Le nom du père et de la mère sont indiqués, suivis de la notation « généalogie inconnue, origine obscure » déjà utilisée précédemment.

« Marabout chargé de l'enseignement du Coran aux enfants des musulmans, entretient de bonnes relations avec tout le monde, mais son influence ne dépasse pas la collectivité haoussa ».

Il ne « connaît pas l'arabe ». Il enseigne le Coran à « 32 élèves (3 filles, 29 garçons), de Dabou », dont les parents sont « colporteurs et cultivateurs ».

« Il n'a jamais eu de difficultés avec l'Administration depuis 17 ans qu'il habite Dabou ». « Jouit d'une bonne réputation. Est tranquille ». Son « attitude vis-à-vis de l'autorité » est « respectueuse et confiante ». Sa « valeur morale » est jugée « bonne » et il n'y a « rien à craindre de lui ». Le rédacteur a donc utilisé des formules passe-partout identiques pour remplir les deux formulaires.

Comme à Bingerville, nous retrouvons une émigration Haoussa, qui déborde de Gold Coast/Ghana, son débouché le plus habituel. Il existe alors à Dabou un quartier, une mosquée et un almamy Haoussa, lequel est secondé par un maître d'école coranique Haoussa à la tête d'une trentaine d'élèves, enfants de « colporteurs et cultivateurs ». Cela nous donne une idée de la composition de cette communauté. Nous n'avons pas, par contre, trouvé trace d'un lien, qui aurait pu exister, entre les déportés de Zinder et ces Haoussa. Si tant est qu'il ait eu lieu (la communauté de langue et de religion autorise à le laisser supposer), il fut sans doute discret. Ces colporteurs et cultivateurs Haoussa sont venus, comme à Bingerville, faire des affaires. Nous allons rencontrer, plus loin, en la personne du successeur d'El-Hadj Harouna à la tête de la mosquée Haoussa, une autre connexion généalogique, cette fois avec les Haoussa de Marabadiassa.

L'Administration n'a pas relevé, en 1923, de personnalité dioula digne, à ses yeux, de figurer dans le fichier des notabilités musulmanes, ni d'ailleurs de Sénégalais. On se souvient cependant que Racine Ba, à Bingerville, nous avait déclaré que Sanussi (Baro), l'imam de Bagba, originaire du nord de la Côte d'Ivoire, était parti, vers 1932-1933, à Dabou pour devenir l'imam des Dioula. Nous ne l'avons pas retrouvé dans les sources.

Marty, pour sa part, signale, sans plus, un « Lamin Touré, ouolof de Dabou, commerçant et cultivateur, personnage assez intrigant »[63] et il parle « des petits groupes de Sénégalais, Soudanais et Haoussa musulmans, employés du commerce et de l'administration, forestiers, boutiquiers, etc., tous sans importance, d'abord sur les rives de la lagune : Dabou, Sassegni, Bingerville (avec les villages de Santé et d'Agbada [*sic* pour Abagba]), puis dans les escales qui, de l'embouchure du Bendama [*sic*], s'échelonnent jusqu'à Grand-Bassam : Kraffi, Adda, Jacqueville, Petit-Bassam, Abreby. Un seul marabout mérite une mention : Karamoko Bamba, de la grande famille malinké des Bamba […]. Il est originaire de Kaniméni (Mankono). Longtemps tailleur à Dimbokro, il est aujourd'hui commerçant à Dabou : c'est un homme zélé pour l'islam »[64].

63. P. Marty, 1922 : 26.
64. P. Marty, 1922 :26-27.

Dans cette zone, l'observation administrative a été plus attentive à l'activité des Haoussa et des Sénégalais ; la présence dioula, peut-être parce qu'elle est plus « ordinaire » et plus « subalterne » à ce moment-là, est moins mise en avant. Elle doit pourtant être placée en contrepoint, comme cette allusion fugace de Marty à de petits groupes « sans importance » aux bords de la lagune, où figurent des Soudanais, et celle à « Karamoko Bamba » le suggèrent.

Entretien avec El-Hadj Mohammed Mustapha, imam de Dabou (1969)

Cet entretien, en 1969, avec El-Hadj Mohammed Mustapha[65], alors imam de Dabou, nous permet d'éclairer de l'intérieur la situation de la communauté musulmane locale, et notamment les relations établies, sur le plan religieux, entre les groupes Haoussa et Dioula.

El-Hadj Mohammed Mustapha est « né à Dabou en 1909 ». Il a accompli « deux fois le pèlerinage, en 1962 et en 1967 ».

« La première mosquée de Dabou – nous a-t-il déclaré – a été la mosquée Haoussa. Elle date de 1906 environ » – sans qu'il soit tout à fait sûr de la date, qui correspond cependant bien avec celle qui est évoquée dans la fiche de renseignements de Malam Harouna, dont le nom est d'ailleurs aussitôt évoqué par lui.

« Son premier imam [précise-t-il, en effet] fut El-Hadj Harouna, qui portait le nom de "Hadji", mais n'avait pas accompli lui-même le pèlerinage. El-Hadj Harouna fut un talibé d'El-Hadj Abdoulaye Dieng, qui lui transmit le *wird* tijani[66]. Le deuxième imam fut Mallam Dogo » [c'est le « Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou » de la fiche de renseignements]. Ce dernier fut le maître d'El-Hadj Mohammed Mustapha, qui ne se souvient pas exactement de la date de son installation, et ajoute qu'il mourut en 1932.

El-Hadj Mohammed Mustapha est lui-même « devenu l'imam en 1933. Il était le troisième ».

Sur sa famille, nous avons déjà relevé, au chapitre 5, un extrait de son témoignage à propos de son père, qui était de Marabadiassa. Ce village avait été fondé, comme il a été indiqué, par des mercenaires Maraba (Zarma et Haoussa notamment) qui, traversant le nord de la Côte d'Ivoire, avaient obtenu des terres des Baoulé, puis s'étaient mis au service de Samori et avaient combattu à ses côtés dans le Nord. Le père d'El-Hadj Mohammed Mustapha, nommé Choaibou, était l'un de ces Haoussa. « Après la défaite de Samori, ce fut la dispersion. La majeure partie des Haoussa est restée à Marabadiassa, mais il y a eu un mouvement d'émigration en direction de la Basse Côte (vers Bouaké, Tiassalé, Dabou, Bassam) ». C'est ainsi que le père d'El-Hadj Mohammed Mustapha est venu s'installer à Dabou. « Comme Mallam Dogo n'avait pas d'enfant », Choaibou lui fit don de Mustapha « qui devint comme le propre enfant du marabout ». El-Hadj Mohammed Mustapha est donc, aussi, l'héritier de Mallam Dogo, son père d'adoption.

« Mallam Dogo était le maître d'école de tous les enfants Haoussa de la ville ».

El-Hadj Mohammed Mustapha « a reçu le *wird* tijani en 1932 ». « Haoussa, Mossi et Djerma – dit-il – sont tijani et c'est la confrérie du plus grand nombre à Dabou ». La

65. Entretien avec El-Hadj Mohammed Mustapha, Dabou, 27 mai 1969.

66. Ces deux informations sur l'absence de pèlerinage et la transmission du *wird* tijani correspondent exactement à ce qui figurait dans la fiche de renseignements de 1923.

chaîne de transmission, telle qu'elle est conservée par ses soins, en caractères arabes, sur un petit carnet, est la suivante :

> « Mustapha Ibn Choaibou [a reçu le *wird* tijani]
> de Hassan Bornawi (fils de Mohammadou Bornawi)[67],
> qui l'a reçu de Abdoul Karim Ly,
> qui l'a reçu d'El-Hadj Malik Sy,
> qui l'a reçu d'Alfa Maïrou,
> qui l'a reçu d'El-Hadj Omar,
> qui l'a reçu de Mohammadou Ghali,
> qui l'a reçu de Cheikh Tijani ».

Ce témoignage doit être rapproché de celui de Massogui Diagne, recueilli à Aboisso. Massogui Diagne indiquait qu'il avait reçu le *wird* de « Abdoul Karim Ly », un élève d'El-Hadj Malik Sy, en 1908, et que celui-ci l'avait fait *muqaddam* tijani à son passage, en 1932, pour le Congo. Les deux témoignages sont donc concordants, sur le nom et la qualité d'Abdoul Karim Ly, et sur l'année de passage. Rappelons que la *silsila* de Racine Ba, à Bingerville, remontait, elle aussi, à El-Hadj Malik Sy et à Maïrou/Mayorou, mais se rattachait ensuite à la transmission mauritanienne sans passer par El-Hadj Omar.

On soulignera le rôle et l'activité de ces *muqaddam* de passage, relevant de l'obédience d'El-Hadj Malik Sy, dans la transmission du *wird* tijani sur la côte d'Afrique. Ce sont, ici, Hassan Bornawi, l'originaire du Bornou, et Abdoul Karim Ly, le Sénégalais. Ce n'étaient sans doute pas les seuls. Cette diffusion tijani, discrète et mal connue, fait surface à cette occasion.

El-Hadj Mohammed Mustapha évoque ensuite la mosquée Dioula de Dabou : « Une mosquée Dioula, distincte de la mosquée Haoussa, fut fondée plus tard par Modi Dramé, un Sénégalais [de nom Soninké] originaire de Bakel ». Il ne se souvient pas de la date d'arrivée de Modi Dramé : il sait seulement « qu'il était lui-même jeune à l'époque » – soit, peut-être, autour de 1930.

> « Quand Modi Dramé est arrivé à Dabou, avec son prestige de grand marabout, les musulmans de la ville se sont divisés. C'est Chérif Maky Haïdara qui est venu faire la réconciliation peu après l'année 1933. Le compromis consistait en ceci : c'est lui, Mustapha, qui irait prier le vendredi à la mosquée Dioula » – laquelle devenait donc la mosquée principale. « Pour les autres jours, la mosquée Dioula possède un imam particulier » (dont « le rang est considéré comme inférieur » à celui d'El-Hadj Mohammed Mustapha) ».
> « Mody Dramé mourut vers 1936. Il fut remplacé par Mamadou Cissé ».

La mosquée Dioula, plus tard venue, a donc pris le pas sur la mosquée Haoussa plus ancienne en devenant mosquée principale, donc mosquée du Vendredi, mais la sénioriété de l'imam Haoussa était reconnue en échange et c'est lui qui présidait la prière du

67. C'était, dit-il, un *muqaddam* tijani qui voyageait. Selon sa nisba « Bornawi », il était originaire du Bornou.

Vendredi. Tel était le compromis intervenu, qui conciliait les deux générations successives de migrants, Haoussa et Dioula.

À la question posée sur les conversions locales, El-Hadj Mohammed Mustapha a répondu que « des Adioukrou et des Abidji se sont convertis à l'islam, mais que les Alladian sont restés absolument réfractaires ».

Nous avons pu noter, à plusieurs reprises, la concordance qui existe entre le témoignage d'El-Hadj Mohammed Mustapha et les fiches de renseignements sur les deux marabouts Haoussa, dont il est lui-même devenu héritier et successeur. Mais ces fiches, qui datent de 1923, sont antérieures à la fondation de la mosquée Dioula et ne parlent donc pas du contentieux survenu entre les deux mosquées.

D'un autre côté, le témoignage d'El-Hadj Mohammed Mustapha n'a pas permis de retrouver la trace de Lamin Touré et de Karamoko Bamba, signalés, il est vrai, surtout comme commerçants, par Marty, pas plus que celle de Sanussi Baro, l'imam de Bagba qui, selon le témoignage de Racine Ba, à Bingervillle, aurait quitté ce village « pour devenir l'imam des Dioula de Dabou », « vers 1932-1933 » – soit à une date vraisemblable qui semble suivre effectivement l'émergence de la mosquée Dioula de Dabou.

Le nom de Modi Dramé est, par contre, resté dans les mémoires. Nous avons ainsi recueilli, à Abidjan, en 1969, le témoignage d'El-Hadj Idryssa, dont nous reparlerons[68]. Ce dernier avait mentionné brièvement la situation des musulmans de Dabou : « À Dabou, il y avait un imam d'origine sarakollé, nommé Modi Daramé, vers 1922-1923. À cette époque, deux mosquées existaient à Dabou : l'une pour les Haoussa, l'autre pour les autres ». Son témoignage indépendant confirme donc le précédent concernant l'existence des deux mosquées et le rôle de Modi Daramé (ou Dramé) comme premier imam de la mosquée dite Dioula. Cependant, la chronologie qu'il propose semble trop haute d'une dizaine d'années.

Le contrôle des livres en langue arabe et les membres musulmans des tribunaux

Ces deux sources viennent compléter les informations sur les musulmans de Dabou et ses environs immédiats à cette époque.

Ainsi, d'après le contrôle douanier, « El-Hadj Talam Diaw » a été destinataire, à « Dabou Toupah », en 1925, de livres en langue arabe[69], « Seïdou Dem Deme » et « Limani Fofana » ont reçu, en 1928, des livres en langue arabe, sans plus de précision[70]. Ces deux derniers ne sont pas connus par ailleurs. Le nom de « Limani » pourrait éventuellement suggérer qu'il s'agissait d'un imam, mais aucune autre source ne l'atteste.

Du côté des tribunaux, nous trouvons, en 1911, 1 assesseur suppléant musulman sur 6, Omar N'Dir, au Tribunal de province (subdivision) de Dabou[71]. En 1914, Omar N'Dir est nommé président du Tribunal de subdivision de Dabou[72], une promotion dont nous avons peu d'exemples par ailleurs.

68. Entretien avec El-Hadj Idryssa Seynou, Abidjan-Treichville, 13 mars 1969.
69. ANCI, 3 EE 4, Affaires musulmanes et cultes, 3 août 1925, cité par S. Sall, 1977 : 34.
70. ANCI, XIII-45-2/30, série Douanes, Service des Douanes, au Gouverneeur de la colonie à Bingerville, Bassam, respectivement les 6 avril (Dem Deme) et 30 juin 1928 (Limani Fofana).
71. *JOCI*, 1911 : 12-13.
72. *JOCI*, 1914 : 144.

En 1915, dans le même tribunal, « Mahama Bousso Kano », de statut musulman, est nommé assesseur suppléant « en remplacement de Oussagnon Cissé, qui a quitté la région de Dabou »[73].

En 1924, 3 musulmans sur 10 sont nommés assesseurs adjoints au Tribunal du 1er degré (subdivision) de Dabou : « Bakary Niando, notable Dioula, Mahama Bousso Kano, notable Haoussa, et Talam Diaw, notable sénégalais »[74] – un échantillon remarquable puisqu'on y retrouve les trois composantes « ethniques » des musulmans de Dabou. Talam Diaw est celui qui est destinataire de livres arabes en 1925, comme indiqué ci-dessus[75].

Les proportions (1 sur 6 en 1911, 3 sur 10 en 1924), au seul niveau des suppléants, montrent que les musulmans de Dabou ont un poids reconnu, mais modeste, dans la vie de la cité. Du moins Omar N'Dir (un nom sénégalais) occupe-t-il la position de président du Tribunal de subdivision en 1914. On notera aussi la longévité en fonctions de Mahama Bousso Kano, le Haoussa, nommé en 1915, et encore reconduit en 1924.

Conclusion

Dabou fait partie de ce complexe lagunaire où figurent les trois capitales successives de la colonie de Côte d'Ivoire. Sénégalais, Haoussa et Dioula, attirés par la terre et les échanges, y ont fait leur place. De petites mosquées ont suivi le mouvement autour de la lagune Ébrié. En dehors de Grand-Bassam, l'encadrement religieux est souvent resté limité : si l'on en croit les fiches de renseignements, les deux personnalités religieuses Haoussa de Dabou ne connaissaient pas l'arabe, ou si peu.

La place occupée par les Haoussa constitue, en tous cas, une originalité forte dans la naissance et la constitution de la communauté musulmane de Dabou. Nous avons aussi noté leur présence à Bingerville et à Grand-Bassam, et nous allons encore le constater à Abidjan. Il y a ainsi, en Basse Côte, comme, également, dans d'autres régions de la colonie (Marabadiassa et Bondoukou, entre autres), un facteur Haoussa spécifique, à distinguer des composantes dites « Dioula ».

73. *JOCI*, 1915 : 367.
74. *JOCI*, 1924 : 445.
75. Sauf cas d'homonymie, l'annonce de son décès figure dans un journal de Grand-Bassam, en 1932 : « M. Mademba Gueye, président de l'Union sénégalaise, a le regret de faire part du décès de El-Hadj Talam Diaw, survenu à Abidjan à la suite d'une longue et douloureuse maladie le 5 août 1932 », *France-Afrique*, « Journal quotidien d'information », Grand-Bassam, 1re année, n° 1, n° 22, 7 août 1932.

26

Abidjan : la naissance de la communauté musulmane

Le temps des origines (années 1910-1930)

Pour une meilleure clarté de la présentation, nous distinguerons deux temps, et deux chapitres successifs correspondants : d'abord, le temps des origines, de 1900 aux années 1930, puis celui des développements et des effervescences jusqu'aux années 1950, et au-delà. Pour la première période, nous utiliserons nos sources habituelles, écrites et orales. Pour la seconde, nous nous appuierons, en outre, sur les travaux de Raymond Delval et de Marie Miran en les adaptant à notre objectif. Ils vont nous permettre de faire la jonction avec la situation actuelle et, par là, de mieux comprendre, dans la longue durée, la montée en puissance d'une société musulmane à Abidjan avant et après l'indépendance. Comme l'a bien montré Marie Miran, c'est dans cette ville que vont se retrouver les acteurs et les lieux d'expérimentation décisifs pour l'organisation de l'islam ivoirien contemporain.

Nous avons déjà retracé les transferts successifs de capitales de la colonie de Côte d'Ivoire : Grand-Bassam (1893), Bingerville (1900), Abidjan (1934). C'est le Chemin de fer, dont la mise en chantier commence à Abidjan en 1904, qui disqualifie Grand-Bassam au profit du binôme Abidjan – Port-Bouët. Ce dernier est doté d'un wharf en 1929, et son trafic dépasse celui de Grand-Bassam à partir de 1931. Abidjan devient, dans ces conditions, la véritable capitale économique, avant de ravir, finalement, à Bingerville sa fonction de capitale administrative. Plus tard, le percement du canal de Vridi – à l'ouest de Port-Bouët, entre la lagune et l'océan –, en 1950, va donner un nouveau coup d'accéléra-

teur au développement de la ville, qui va s'épanouir dans les années 1960[1].

Par sa situation au point de départ et d'arrivée du chemin de fer, Abidjan a vu rapidement affluer des nouveaux venus. « Afin de déterminer le terminus du chemin de fer […], le gouverneur Houdaille[2] choisit, en 1900, le site d'Abidjan à l'emplacement du Plateau. Trois ans après, les travaux du chemin de fer commençaient, entraînant, avec l'installation d'Européens, l'implantation d'Africains venus de l'intérieur et des pays voisins. Parmi ces Africains, se trouvaient les premiers musulmans : des Sénégalais pour les services et les cadres subalternes du chemin de fer et des Soudanais pour la main-d'œuvre des chantiers »[3].

D'abord installés au village de Cocody, sur l'actuel Plateau[4], les commerçants musulmans ont ensuite été contraints, au cours des années 1920, d'émigrer à Anoumabo, au sud de la lagune Ébrié, là où naîtra le quartier de Treichville, et à Adjamé, au nord de la ville.

Sur les débuts de la communauté musulmane d'Abidjan, les rapports administratifs de l'époque nous permettent d'effectuer un premier repérage chronologique et documentaire.

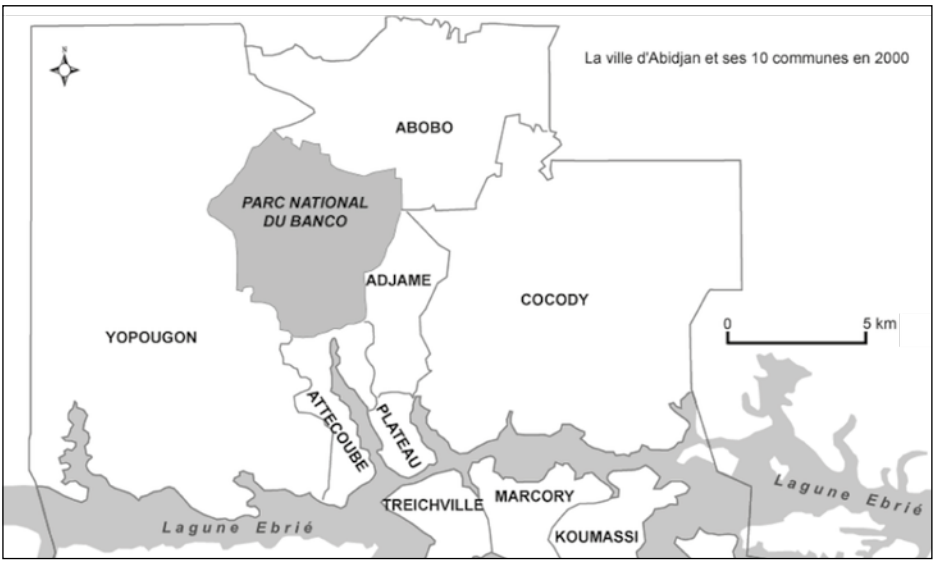
Voici d'abord, en 1912, une description du premier Cocody par l'administrateur de la circonscription : « Cocody, vaste agglomération de Noirs de tous pays : Sénégalais, Bambaras, Soussous, Fantis, etc., est le refuge de nombreux individus sans aveu. J'ai, ces jours derniers, infligé deux peines disciplinaires : l'une de quatre jours de prison à un nommé Séri Mama, marabout venant du Soudan, qui, d'après des renseignements que j'ai pu obtenir par ailleurs, a déjà été chassé de Dimbokro par l'administrateur de ce cercle. Séri Mama se livrait à des pratiques de charlatanisme qui lui rapportent l'argent de sa subsistance »[5].

C'est effectivement dans ce village de Cocody que les musulmans commencent à s'organiser. Une lettre de l'administrateur d'Abidjan donne, en 1915, des informations sur les écoles coraniques :

« L'enseignement musulman est pratiqué uniquement au village indigène d'Abidjan (Cocody). Deux écoles fonctionnent à peu près régulièrement : la première, dirigée par le nommé Amadou Aïdara, de la secte kadria, comprend 5 élèves, la seconde dirigée par le nommé Demba Oumoul, de la secte tidjania, en comprend 5. Il n'y a aucune observation à faire à leur sujet »[6]. C'est la seule mention que nous ayons de ces deux enseignants que nous ne retrouverons pas dans les autres sources.

1. « Abidjan en 1962 est une ville en plein développement qui ne cesse de s'accroître » (E. Bernus, 1964 : 84).
2. Comme pour Louis Barthe, l'agent de la CFAO, se voit ici attribuer un titre indu de « gouverneur ». Houdaille était, en fait, commandant (plus tard lieutenant-colonel, et colonel), du Génie. C'est à ce titre qu'il dirigea la mission d'études préalable à la construction du chemin de fer. Comme Barthe, une avenue d'Abidjan porte son nom.
3. R. Delval, 1980 : 3.
4. Le premier Cocody était situé au nord du Plateau avant de désigner une seconde localisation, de l'autre côté de ce recoin de la lagune qui est désigné comme la baie de Cocody, à l'est. Le nom est attaché aujourd'hui à cette dernière localisation tandis que la première est oubliée.
5. ANCI, X-46-27, cercle des Lagunes, circonscription d'Abidjan, rapport politique, août1912.
6. ANCI, XIII-45-2/30, cercle des Lagunes, Abidjan, L'Administrateur, 15 mars 1915.

L'agglomération actuelle d'Abidjan et ses principaux quartiers



Pour notre usage, on reconnaît le quartier du Plateau (au nord duquel se trouvait le premier Cocody, quartier des travailleurs migrants) et les deux implantations qui lui ont succédé pour accueillir les travailleurs africains : Adjamé au nord et, au sud, dans la partie occidentale de ce qui est appelé l'île de Petit-Bassam, le territoire du village d'Anoumabo, devenu Treichville. Port-Bouët est, lui-même, au sud de l'île de Petit-Bassam. Au nord-est figure le quartier résidentiel de Cocody (historiquement, le second Cocody), dont la partie sud, sur la lagune, a été urbanisée plus récemment sous le nom de Riviera. Le canal de Vridi s'ouvre au sud-ouest de Treichville.

Source : BNETD Abidjan Cadastre 2000 Réalisation : Oura K.R. 2012.

D'après Raphaël Kouadio Oura, « Extension urbaine et protection naturelle : La difficile expérience d'Abidjan », *VertigO – la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], vol. 12, n° 2, septembre 2012, mis en ligne le 31 octobre 2012, consulté le 27 février 2017.

Source : https ://vertigo.revues.org/docannexe/image/12966/img-4.png.

Deux Haoussa de passage à Abidjan (1912)

En 1912, les services officiels enregistrent la présence de deux Haoussa, père et fils, arrivés en février de la même année à Abidjan. L'enquêteur, qui appartient au 1er Bureau du Gouvernement, à Bingerville[7], s'est, visiblement, plus intéressé à leur origine étrangère (puisqu'ils venaient du Nigeria et de Gold Coast) qu'à leur appartenance à l'islam, et, quant à celle-ci, dans la seule mesure où ces voyageurs étaient susceptibles de solliciter des aumônes auprès des fidèles. Aux yeux des autorités, ces deux personnes avaient donc le profil même de personnes suspectes : c'étaient des « marabouts » étrangers soupçonnés de procéder à des quêtes pendant leurs voyages.

Le père se nomme « Cherifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou »[8], « né à Sokoto (Northern Nigeria) en 1850 ». Il réside « à Abidjan depuis février 1912 ». Il est, d'autre part, qualifié de « Haoussa » et de « Tidjania », dont le maître et/ou transmetteur de *wird* était « le marabout Abdou El-Karimou, Arabo-Haoussa, en 1872, à Sokoto ».

« Il vit de commerce, mais probablement aussi d'aumônes religieuses qu'il doit quêter au cours de ses voyages. Époux de Saïda, femme haoussa née à Kano, et demeurant actuellement à Abidjan ».

Il est le « père – 1° d'Ibrahima, né en 1887 à Cape Coast, qui l'accompagne, et – 2° d'Aboubaker, né en 1892, à Secondi, et demeurant actuellement à Cape Coast ».

« Situation aisée. Il vit du commerce des pagnes et des verroteries ».

Son « influence » est jugée « nulle », son « attitude », « polie et correcte ». « Cause volontiers, mais manque de précision dans ses souvenirs en raison de son âge. Peu instruit. Parle le dialecte haoussa, et, quelque peu, l'arabe régulier. Ne sait ni lire, ni écrire l'arabe ». « Est incapable d'enseigner ».

« Il se déplace sans cesse pour son commerce ». « N'est nullement fanatique et déclare qu'il préfère gagner de l'argent plutôt que de faire le pèlerinage de La Mecque ».

« N'est pas à craindre. Est à surveiller en ce qui concerne les quêtes religieuses qu'il serait tenté d'effectuer au cours de ses déplacements ».

Le fonctionnaire du Gouvernement a aussi voulu recueillir, ce qui est habituel avec les étrangers de passage, des informations sur l'itinéraire suivi par le voyageur :

« Itinéraire parcouru par l'intéressé depuis son départ de Sokoto en 1868 : Gando[9], le Borgou, Togo, Cape Coast (vers 1887), Secondi (vers 1892). Arrivé à la Côte d'Ivoire en 1903 ou 1904. Séjourne 1 mois à Assinie, 3 ans et demi à Aboisso (1904-1907), 4 ans et demi à Bassam (1907-1911), 1 mois et demi à Abidjan (février-mars 1912).

S'est rendu ensuite avec son fils Ibrahima d'Abidjan à Dimbokro, d'où M. l'Administrateur Hostains l'a aussitôt dirigé sur Bingerville aux fins d'interrogatoire le 6 avril 1912 ».

Le fils a également fait l'objet d'une fiche de renseignements. Il se nomme « Ibrahima

7. Le 1er Bureau s'occupe des Affaires politiques et administratives de la colonie.

8. ANS, 5 G 64, Gouvernement de Côte d'Ivoire, 1er Bureau, fiche de renseignements ouverte le 8 avril 1912 au nom de « Cherifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou ».

9. Gwandu, ou Gando, avait été la capitale d'Abdullahi dan Fodio, frère d'Usman, avec juridiction sur la partie occidentale du califat de Sokoto.

Ibnou Cherifou Mohammadou »[10], « né à Cape Coast (Gold Coast) en 1887 ». Il réside à Abidjan « depuis février 1912 ». Il est qualifié de « Haoussa (de teinte assez claire) ». Il est « fils d'un Tidjani, mais non affilié lui-même ». « Affirme ne vivre que de commerce, ce qui est probable ».

« Fils de Cherifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou, Haoussa originaire de Sokoto, et de Saïda femme Haoussa originaire de Kano – Frère d'un nommé Aboubaker, commerçant de Gold Coast ».

Ces informations correspondent à celles de la fiche précédente et la suite est identique : « Situation aisée. Il vit du commerce des pagnes et des verroteries. Influence nulle. Attitude polie et correcte. Cause assez volontiers », mais, ajoute l'enquêteur, « avec une extrême prudence, et sait fort bien taire ou altérer tout ce qu'il pense devoir lui nuire ».

« Parle haoussa et fanti. Ignore totalement l'arabe parlé et écrit ; ne connaît que quelques prières coraniques. Parle assez bien le français, et l'écrit un peu ; a fréquenté pendant un an le cours d'adultes d'Aboisso par désir d'apprendre le français pour faciliter son commerce. Venu ensuite à Bassam, y a fréquenté l'école pendant 2 mois et demi, et regrette de n'avoir pas le temps de se perfectionner en français ».

« Il se déplace sans cesse pour son commerce ».

« N'est nullement fanatique. Commerçant prudent et avisé. A probablement plus d'honnêteté que de franchise ».

« Rien à craindre de lui. Déclare au contraire qu'il serait heureux d'entrer au service de l'administration et pourrait rendre à l'occasion quelques services ».

Le même itinéraire géographique que celui de son père est ensuite décrit.

Nous avons donc affaire à une famille de commerçants Haoussa, venus du Nigeria du nord (Sokoto-Kano) en plusieurs étapes. Ils se montrent particulièrement polis et « adaptatifs », sinon opportunistes, parlant volontiers, et tenant à l'enquêteur des propos susceptibles de lui plaire (ainsi l'argent préféré au pèlerinage à La Mecque par le père, tandis que le fils fait des offres de service). Ils ont d'abord fréquenté deux ports de Gold Coast : Cape Coast et Secondi – où l'autre fils est resté – puis sont arrivés en Côte d'Ivoire par Assinie. Le fils a commencé à apprendre le français à Aboisso, où, avec son père, il est resté 3 à 4 ans avant de gagner Grand-Bassam pour un séjour de 4 ans et demi. Comme ils sont arrivés en 1903 ou 1904, cela fait donc, à ce moment là, plus de huit ans qu'ils sont entrés en Côte d'Ivoire. Tous les deux rejoignent ensuite Abidjan puis remontent à Dimbokro, d'où ils sont renvoyés vers le chef-lieu par l'administrateur Hostains. Nous avons noté précédemment comment ce dernier, en septembre 1911, à Dimbokro, avait déjà refoulé un marabout de Bakel et l'avait dirigé sur Bingerville afin qu'il prenne, à Grand-Bassam, le premier bateau pour le Sénégal[11]. Vers la même époque, l'administrateur de Dimbokro a aussi expulsé Séri Mama, un marabout venant du Soudan, qui se retrouve alors à Abidjan, où il écope, en 1912, comme il a été signalé plus haut, de quatre jours de prison pour « charlatanisme »[12]. Il est probable que

10. ANS, 5 G 64, Gouvernement de Côte d'Ivoire, 1er Bureau, fiche de renseignements ouverte le 8 avril 1912 au nom de Ibrahima Ibnou Cherifou Mohammadou.

11. ANS, 5 G 63, Gouverneur de Côte d'Ivoire au Gouverneur général de l'AOF, Affaires politiques, 30 octobre 1911.

12. ANCI, X-46-27, cercle des Lagunes, circonscription d'Abidjan, rapport politique, août 1912.

Dimbokro, qui était alors le terminus, puis l'étape du chemin de fer progressant vers le nord, faisait l'objet d'une vigilance particulière, ce dont Hostains s'acquittait avec zèle.

En ce qui concerne plus particulièrement ces deux Haoussa, nous ignorons ce qu'ils sont devenus après leur interrogatoire à Bingerville. Les deux personnages, restés si peu de temps à Abidjan, sont, d'ailleurs, sans grand intérêt pour notre sujet. Leur rôle religieux éventuel semble avoir été inexistant.

Leur parcours a valeur d'exemple. Il est probable que les Haoussa de Dabou, ainsi que d'autres Haoussa installés à Grand-Bassam ou à Bingerville, aient pu suivre des circuits analogues avant de parvenir dans la lagune Ébrié. Une autre illustration va nous être offerte, à cet égard, par le témoignage oral d'El-Hadj Garba Touré (Abidjan, 21 mars 1969 – voir ci-dessous) sur son père, Mamadou Lamine, un Haoussa né à Katsina, qui était descendu, de même, du Nord Nigeria vers les ports de la côte avant d'aborder la Côte d'Ivoire par Assinie.

Concernant Chérifou Mohammadou et son fils Ibrahima, on peut aussi supposer que ces deux voyageurs ont emprunté le tout nouveau chemin de fer pour se rendre à Dimbokro, soulignant ainsi le lien qui s'instaure entre les mouvements des commerçants et l'usage de la voie ferrée. Enfin, si nous nous sommes arrêté sur le cas de ces deux Haoussa, c'est également parce que Marty les cite, et nous allons voir de quelle manière.

Le début des années 1920 : les musulmans d'Abidjan dans l'ouvrage de Marty

Marty présente, sur trois pages[13], une description organisée et fouillée de la communauté musulmane d'Abidjan qui mérite attention. Il commence par donner un aperçu de la ville à cette époque, qui montre que, près de quinze ans avant sa promotion au statut de capitale de la colonie, celle-ci était déjà devenue un centre urbain de première importance : « Abidjan, tête de ligne du chemin de fer de la Côte d'Ivoire et des Hautes-Volta [*sic*] est une ville dont l'importance s'accroît tous les jours. Elle sera demain, à tous les points de vue, la capitale de la colonie. Sa triple vie commerciale, industrielle et administrative a attiré de très nombreux étrangers et notamment plusieurs centaines de musulmans… »[14].

Nous présentons ce texte de Marty en préalable à notre étude sur Abidjan car, en même temps qu'il offre des listes de noms classés par origine ethnique et géographique, il pose certains problèmes d'ordre méthodologique. Nous aurons, en effet, des difficultés à croiser les informations de Marty avec les autres sources écrites et orales. Il n'est donc pas toujours aisé de valider et contextualiser les informations de Marty, ce qui ne signifie pas qu'il faille les récuser.

D'une façon plus générale, nous observerons que les différentes strates de sources concernant les musulmans d'Abidjan se recoupent mal. Ce sont des corpus distincts qui se superposent plus qu'ils ne s'interpénètrent. Cela constitue une des difficultés de cette

13. P. Marty, 1922: 24-26.
14. P. Marty, 1922: 24.

étude. Nous essaierons de surmonter cet obstacle et de l'analyser. Dans ce cas-ci comme dans les précédents, il nous a paru préférable d'exposer les différentes strates de sources disponibles avant d'en effectuer une synthèse. Le texte de Marty constitue l'une de ces strates, et c'est l'une des plus anciennes.

Marty distingue, à Abidjan, quatre groupes de musulmans :

– « le groupe Haoussa, originaire de la Northern Nigeria »,
– « le groupe poullo [peul] du Macina »,
– « le groupe toucouleur du Fouta et de Nioro »,
– « le groupe ouolof ».

« 1° Le groupe haoussa, originaire de la Northern Nigeria. Ce sont à peu près tous des commerçants d'affiliations diverses, uniquement absorbés par les soucis de leur négoce. Les plus notoires sont :

a) Ali Haoussa, de Sokoto, né vers 1875, tidiani qui, par Assamatou ('Asmah), Haoussa de Bouaké, se rattache à l'almamy de Bassam, Al-Hadji Abdoullaye [Dieng] ;
b) Mohammadou Lamin, Haoussa de Kano, né vers 1870, sans ouird ;
c) Mohammadou Chouar, du Bornou, né vers 1870, tidiani de l'obédience de l'almamy de Bassam ;
d) Aïssa Guibrilou, Haoussa, de Sokoto, né vers 1880, disciple tidiani de Assamatou précité ;
e) Abdou Mahama Haoussa, de Kano, né vers 1885, sans ouird ;
f) Chérifou Mohammadou ibn Ibrahima ibn Souleyman, Arabo-Haoussa de Sokoto, de teinte très claire. C'est un homme intelligent, instruit et très correct qui, depuis un demi-siècle, trafique dans toutes les colonies du golfe de Guinée. Il est arrivé en Côte d'Ivoire vers 1903 et y a séjourné et commercé dans les diverses escales de la côte et de la voie ferrée. Il est à Abidjan depuis 1912. Il est tidiani de l'obédience d'un marabout célèbre de Sokoto, Abdoul-Karimou, aujourd'hui décédé. Cet Abdoul-Karimou avait reçu l'ouird de Mohammed Al-Kali [*sic*], cheikh de la zaouïa tidjanïa de La Mecque et disciple immédiat du fondateur de la voie. Chérifou Mohammadou a deux fils : l'un, Ibrahima, né à Cape Coast, vers 1887, qui manque d'instruction arabe, mais parle assez bien le français et l'écrit un peu, ayant fréquenté un an les cours d'Aboisso et de Bassam. C'est un homme fort adroit et en déplacement perpétuel ; l'autre, Abou Bakri, né vers 1892 à Secondi, tient actuellement une boutique à Cape Coast (Gold Coast) »[15].

Notre commentaire :

– Sur Chérifou Mohammadou et son fils Ibrahima :

Marty a tiré son information des deux fiches de renseignements (datant de 1912, donc de dix ans auparavant), que nous avons examinées ci-dessus. Il existe cependant quelques disparités notables. Il y a, tout d'abord, une discordance dans le nom

15. P. Marty, 1922 : 24-25.

propre du père : « Chérifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou » est devenu, sous la plume de Marty, « Chérifou Mohammadou ibn Ibrahima ibn Souleyman ». D'autre part, dans ces fiches, c'est le fils Ibrahima, et non le père, qui est dit de teinte, non pas « très claire », mais « assez claire ». Enfin, dans la même fiche de renseignements, ce n'est pas Chérifou Mohammadou qui est « Arabo-Haoussa », mais l'homme qui a été son maître et/ou transmetteur du *wird* tijani : « le marabout Abdou El-Karimou, Arabo-Haoussa, en 1872, à Sokoto ». Comme ces fiches sont visiblement la seule source de Marty en la matière, il est utile de noter ces discordances.

– Sur Abdoul Karimou :

Ce nom figure effectivement dans la fiche de renseignements du père pour désigner son maître. Mais le qualificatif de « marabout célèbre de Sokoto » est de Marty, sans que nous sachions d'où il tire cette information[16].

– Sur « Mohammed Al-Kali », celui dont Abdoul Karimou aurait été l'élève et/ou dont il aurait reçu le *wird* :

L'orthographe du nom est fautive (il convient de lire « Al-Rali », comme cela est effectivement transcrit un peu plus loin dans le même chapitre, p. 26). Il s'agit de Muhammad al-Ghali, un proche compagnon d'Ahmad al-Tijani, qui avait renouvelé l'affiliation d'El-Hadj Omar à la Tijaniyya, à La Mecque[17]. Si l'information est exacte, elle ne manque pas d'intérêt, mais nous n'en connaissons ni la source, ni la preuve.

– Concernant les autres noms mentionnés :

Trois Haoussa sur les cinq nommés par Marty, ainsi que celui qui est originaire du Bornou, ne sont pas connus par les autres sources. Trois d'entre eux sont présentés comme des Tijani, disciples, l'un direct, les deux autres indirects d'Abdoulaye Dieng, par l'intermédiaire d'un Assamatou de Bouaké. Nous savons que Marty portait une attention particulière aux disciples de l'almamy de Grand-Bassam, qu'il avait assez systématiquement recensés, étonné qu'il était d'en avoir rencontrés un assez grand nombre jusqu'à l'intérieur du pays[18].

Cette concentration de Haoussa n'a rien pour nous surprendre. Elle confirme leur présence dans la région lagunaire.

« 2° Le groupe poullo [peul] du Macina, tous qadrïa […]. Les plus notoires sont :

a) Mohammadou Diallo, de Mopti, disciple de Tierno Mamadou Haïdara, des Kounta, de Moulay Hachimi, des Kounta, et du Cheikh Bekkaï ;
b) Kolo Soh, du Farimaké, disciple de Tierno Mamadou Sidi, poullo ; de Sidi Mbadi

16. Nous avons fait, en vain, des recherches sur ce nom dans différentes listes d'autorités et d'auteurs tijani de cette région (J.N. Paden, 1973 : 81 ; J.O. Hunwick, 1995 : 256-316 ; S. Umar, 2000. : 327-355).
17. Voir J. El Adnani, 2000 : 58-59.
18. «… dont on est tout surpris de rencontrer les disciples, assez nombreux, dans le haut pays » (P. Marty, 1922 : 28).

et de Ba Tadi Mahmoudou, tous deux Kounta, se rattachent au Cheikh Bekkaï ;
c) Ousman Hamadou Diallo, du Macina, disciple du Cheikh Abdoul Hamma.

3° Le groupe toucouleur du Fouta et de Nioro, tous tidjanïa […]. Les plus notoires sont :
a) Maliki Kane, Almamy d'Abidjan. Il est né vers 1875, dans le Bosséa, a fait de bonnes études à Dakar avec Al-Hadji Cheikou Kane[19], qui lui a donné l'ouird et est venu s'établir vers 1908, à Abidjan, où il vit du commerce ;
b) Abdoullaye Mahmoudou, Foutanké du Damga, disciple tidiani d'Al-Hadj Omar Mahmoudou. Ce marabout est un des produits de la propagande d'un missionnaire marocain, Chérif Salimou Al-Makki, venu de Fez il y a quelques années et qui, par Chérif Hosseïn, se rattachait à Mohammed Al-Rali, cheikh de la zaouïa tidjanïa de La Mecque ;
c) Samba Diallo, de Diaba (FoutaToro), disciple du même Chérif Salimou ;
d) Mamadou Ba, Torodo de Nioro Sahel, né vers 1880, disciple tidjani de Tafsir Ibrahima et de Tafsir Ali, de l'école de Dinguiraye ;
e) Mohammadou Moussa, Marka de Dia, né vers 1980, disciple tidjani de Saïdou Ba, dioula Toucouleur, qu'il a rencontré à Kassari (Bouaké). Mohammadou est le maître de l'école coranique d'Abidjan. Il a une douzaine d'élèves, tous enfants des Musulmans des groupes précités. Ces Toucouleurs sont commerçants, boutiquiers dans les maisons européennes, tailleurs, etc. ».

Notre commentaire :

Marty exerce ici sa virtuosité dans son domaine de prédilection et de compétence personnelle : la façade occidentale du continent (Maroc, Mauritanie, Sénégal).

Marty a identifié deux pôles de diffusion, ethniques et doctrinaux : les Peul du Macina, de filiation religieuse Kounta (notamment à partir du shaikh Ahmad al-Bakkay), et les Toucouleur/Foutanké et leurs disciples, qui sont tijani omariens. Le nom de Mohammed al-Rali (al-Ghali) est, ici, clairement identifiable.

Il convient de relever la mention d'un almamy d'Abidjan, nommé Maliki Kane, arrivé en 1908, et pratiquant le commerce, et d'un maître d'école coranique nommé Mohammadou Moussa, un Marka tijani de Dia, cette ville d'islam déjà plusieurs fois citée. Nous retrouverons le premier dans deux autres sources. Quant au second, son identité peut se prêter à quelques hypothèses. Nous y reviendrons.

« d) [*sic* pour 4°] Le groupe ouolof, très épris de sa religion, mais éloigné de tout prosélytisme et même de toute manifestation exagérée. Ces Ouolof se trouvent dans le commerce et dans l'administration, aux chantiers, aux usines et dans les bureaux. Il n'y a guère à signaler que quelques individualités.
a) Nfa Kaba Diakité, disciple et missionnaire qadri de Bou Kounta (Tivaouane). C'est le moqaddem des qadrïa d'Abidjan. On le retrouvera plus loin, au titre [de] "Bassam" ;

19. Sur ce personnage, Marty renvoie ici (1922 : 25, n.2) à son ouvrage : « Sur Al-Hadji Cheikou Kane, cf. *Études sur l'islam au Sénégal : Les personnes* », sans autre précision. Après vérification, la notice sur « Chekou Kane » est à chercher dans P. Marty, 1917, t. 1 : 158-159.

b) Mamadou Sek, né à Sakal (Cayor) vers 1872. Cet individu, cultivateur à Sébikotane, où il a sa femme, ses enfants et sa mère, n'a aucune instruction. On l'a aperçu quelquefois à Abidjan, chez son neveu Ibrahima Sek, cordonnier, et il s'est signalé surtout par la vente de placards arabes et de chromos coloriés ;
c) Kali Ndiaye, commerçant très lancé en affaires, homme intelligent, ouvert et distingué ;
d) À ce groupe on peut rattacher Lamin Touré, ouolof de Dabou, commerçant et cultivateur, personnage assez intrigant ».

Notre commentaire :

Marty a réservé un traitement à part aux Wolof, jugés, par lui, moins religieux que les précédents. On notera qu'il n'est fait aucune mention des Mourides, dont Marty a pourtant été le premier à offrir, dans ses ouvrages sur le Sénégal, une description systématique[20]. Il n'en a pas trouvé trace à Abidjan.

Cette dernière liste est brève : elle contient quatre noms, dont trois sont déjà connus à un titre ou à un autre. Nous avons, en effet, parlé précédemment de Nfa Kaba Diakité, qui était à Bingerville et fut signalé par le poste d'Abidjan en 1911[21]. C'était un missionnaire de Bou Kounta. On l'a retrouvé ensuite imam et fondateur de la mosquée du quartier Impériale à Grand-Bassam[22], Marty renvoie d'ailleurs, à son sujet, à sa section sur Grand-Bassam[23].

Mamadou Sek, ou Seck, nous est également connu, grâce à une fiche de renseignements de 1913, au titre de Bingerville[24], dont Marty fait directement usage, mais au titre d'Abidjan, où pourtant, dit-il, on l'a seulement « aperçu quelquefois ». C'est le vendeur de « placards arabes » dont nous avons déjà suivi le parcours (voir au chapitre 25). Marty le fait naître à « Sakal »[25].

Quant à Lamin Touré, sur lequel nous ne savons rien de plus, nous en avons déjà relevé la mention au titre de Dabou.

Kali Ndiaye, enfin, est inconnu par ailleurs.

Sur ces quatre personnages, l'un est, en fait, à Grand-Bassam, un second plutôt à Bingerville et l'autre à Dabou. La couverture d'Abidjan par Marty, à propos de ce « groupe ouolof », s'étend donc, en réalité, à tout l'espace lagunaire environnant.

La liste totale des quatre groupes présentés par Marty compte 18 noms, que nous ne pouvons ignorer, sans pouvoir, dans plusieurs cas, confirmer leur existence et leur présence par d'autres traces.

Marty évoque également la situation des mosquées dans le cercle des Lagunes. Après avoir cité celle de Bingerville-Débarcadère, il mentionne celle d'Abidjan, mais avec un mastic qui en rend l'identification et la localisation incompréhensibles : « …

20. Voir P. Marty, 1913 et 1917.
21. ANS, 5 G 64, Le chef de Poste d'Abidjan à l'administrateur du cercle des Lagunes, 19 décembre 1911.
22. Sur le rôle de Kaba Diakité à Grand-Bassam, voir ci-dessus au chapitre 24.
23. Voir P. Marty, 1922 :31.
24. ANS, 5 G 59, cercle des Lagunes, poste de Bingerville, fiche de renseignements ouverte le 16 avril 1913 au nom de Mahmadou Seck.
25. P. Marty, 1922 : 26. Sakal est à 27 km au nord de Louga, au nord-ouest du Sénégal. Il a repris l'information contenue dans la fiche de renseignements.

l'autre à Abidjan-Koundi : elle est l'œuvre collective des petits commerçants toucouleurs et ouolofs qui, après entente, ont obtenu une concession au nom de l'un d'eux et y ont édifié une grande case, sans cachet, en pierres[26], planches et tôle ondulée. Les autres centres n'ont qu'un maqam, simple lieu de prière, petit fer à cheval sablonneux entouré de piquets, de caisses, de cailloux, et rappelant les oratoires du même genre du Sénégal »[27].

Notre commentaire :

« Abidjan-Koundi » est un nom inconnu de tous ceux que nous avons consultés. Il s'agit, en fait, d'une erreur de copie ou de typographie pour « Abidjan-Cocody », comme le prouve le brouillon manuscrit de l'ouvrage[28].

Au moment où Marty écrit, c'est alors la seule mosquée d'Abidjan. On peut retenir sa description : « une grande case […] en pierres [banco], planches et tôle ondulée ».

Les fiches de renseignements (1923)

Ce nouveau corpus vient chronologiquement aussitôt après la publication du livre de Marty. Trois fiches de renseignements, datées de 1923, concernent des personnages religieux apparemment enracinés de longue date dans la ville, mais dont aucun ne correspond aux noms mentionnés par Marty.

Nous les présentons par ordre d'ancienneté. Le premier est un « Soudanais »/ Malien et les deux suivants, des Sénégalais.

Mamadou Touré, dit Kramoko Mama

« Mamadou Touré, dit Kramoko Mama »[29], est « né à Dia[30], près de Dienné (Soudan [Mali]), vers 1876 ».

Il est qualifié de « race » « Massima [*sic*] »[31] et « Tidiani ». Il a eu pour maître et/ou transmetteur du *wird,* « Bâ Mayo, ancien marabout à Dia (Soudan [Mali]), décédé ».

La fiche donne le nom de son père (Moussa) et de sa mère (Fatouma) et ajoute : « généalogie et origine inconnue ».

« Situation de fortune : médiocre »

« Arrivé à Abidjan en 1909 ».

« Marabout chargé de l'enseignement du Coran aux enfants ». A pour élèves « 8 enfants d'Abidjan ».

26. Il s'agit plutôt de banco (briques d'argiles) comme l'indiquent, ci-dessous, les témoignages convergents d'El-Hadj Idryssa Seynou et d'El-Hadj Sinali Tiero.

27. P. Marty, 1922 : 27.

28. Marty a souvent écrit des morceaux de brouillons de son ouvrage au dos de fiches et de documents administratifs que l'on retrouve dans les dossiers d'archives. Le brouillon de ce passage, repris ensuite dans les mêmes termes, figure ainsi au dos d'une fiche,mais avec l'orthographe exacte « Abidjan-Cocody ». (ANS, 5 G 64, au dos du fol. 42).

29. ANS, 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Mamadou Touré, dit Kramoko [Karamoko] Mama[dou].

30. Nous avons déjà signalé l'importance de Dia comme foyer d'enseignement islamique ancien.

31. Lire Macina, ou Masina, Maasina, la région du delta intérieur du Niger, en bordure duquel de trouve Dia.

« Parle et écrit assez bien l'arabe »
« Est estimé et respecté par les musulmans ».
« N'a jamais eu de difficultés avec l'Administration… ». « Entretient de très bonnes relations avec l'Administration ».
« Est assesseur titulaire au Tribunal de cercle ».
« Valeur morale : bonne ». « Rien à craindre de lui ».

Abdou Touré, dit Mori Touré

« Abdou Touré, dit Mori Touré »[32], est « né à Dialaga (Sénégal)[33], vers 1880 ».

Il est qualifié de « Saracolé » et de « Cadri ». Son maître et/ou transmetteur de *wird,* a été « Brahim N'Diaye, marabout à Soma Kili [?] (Sénégal), actuellement [*sic*] décédé ».

« Fils de Brahima Touré, sans doute décédé, et de Fatoumata Touré, domiciliée à Abidjan ». « Généalogie et origine inconnues ».
« Situation de fortune : médiocre ; fait le colporteur ».
« Arrivé à Abidjan le 4 juillet 1909 ».
« Marabout chargé de l'enseignement du Coran aux enfants ». Il a, comme élèves, « 16 garçons d'Abidjan ». « Parle et écrit assez bien l'arabe ».
« Est estimé et respecté par les musulmans ».
« … N'a jamais eu de difficultés avec l'Administration ».
« Est assesseur titulaire au Tribunal de subdivision d'Abidjan ».
« Attitude vis-à-vis de l'autorité : déférente et respectueuse »
« Se déplace quelquefois, étant colporteur : avertit chaque fois l'Administration ou demande un laissez-passer ».
« Très bonne moralité. Rien à craindre de lui ».

Souley Sall

« Souley Sall Bome [ou Some ?] Mahamodou »[34] est « né vers 1890, à Doumga Alfa, originaire de Matam (Sénégal) ».

Il est qualifié de « Toucouleur » et « Tidiani ». Il a eu pour maîtres et/ou transmetteurs de *wird* :

« 1° Modi Abou Sakara, demeurant à Boki Djaré (Matam) ».
2° Hamé Babba, demeurant à Atchilon (Matam) ».
« Fils de feu Mamadou Souadou et de Goubé Adama, domiciliée à Doumga (Matam) ».
« Généalogie et origine inconnues ».
« Situation de fortune : aisée. Tailleur : fabrique et vend des boubous ».
« Est arrivé en Côte d'Ivoire le 23 janvier 1919. N'a pris part à aucun événement et n'a eu aucune difficulté avec l'Administration ».

32. ANS 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom d'Abdou Touré, dit Mori Touré.
33. Sauf homonymie, Dialaga, situé à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Kayes, et autant au nord de Bafoulabé, relève alors du Soudan français (Mali) et non du Sénégal, dans une zone effectivement Soninké.
34. ANS 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Souley Sall Bome [?] Mahamodou.

« Entretient de bonnes relations avec tout le monde »

« A une renommée relativement peu grande parce que encore trop jeune »

« Parle et écrit l'arabe assez couramment ». « Almamy de la mosquée et chargé de l'enseignement du Coran ».

A pour élèves « 5 garçons, 3 filles – d'Abidjan », dont les parents sont « colporteurs ou marchands ».

« Valeur morale : bonne ». « Rien à craindre de lui ».

Notre commentaire :

Ces trois fiches de 1923 ont enregistré 1 Marka de Dia, 1 Soninké de la région de Kayes et 1 Haal Pulaar/Toucouleur de la vallée du fleuve Sénégal (Matam, Fouta). 2 d'entre eux sont tijani et 1 qadiri. Souley Sall est l'almamy et les deux autres, Mamadou Touré, dit Kramoko Mama, et Abdou Touré, dit Mori Touré, sont des maîtres d'école coranique. Il est indiqué dans leurs fiches que Mamadou Touré, dit Kramoko Mama, est assesseur titulaire au Tribunal de cercle, et qu'Abdou Touré, dit Mori Touré, est assesseur titulaire au Tribunal de subdivision d'Abidjan. Pour ce dernier, nous allons en trouver confirmation plus loin, mais avec la qualification de suppléant.

Aucun de ces personnages n'est connu de Marty : deux d'entre eux sont pourtant à Abidjan depuis 1909 et le troisième depuis 1919. Souley Sall, celui qui est arrivé en 1919, fait alors ses débuts. L'administrateur le juge « encore trop jeune » car il a une trentaine d'années, mais il est appelé à une assez grande notoriété.

Il n'y a pas, non plus, de point commun entre les deux noms de maîtres d'écoles coraniques, Mamadou Touré, dit Kramoko Mama, et Abdou Touré, dit Mori Touré, en 1923, et ceux des deux maîtres, Amadou Aïdara et Demba Oumoul, signalés par l'administrateur d'Abidjan, en 1915[35].

Les destinataires de livres en langue arabe (1928)

Sur trois mois de l'année 1928, nous disposons du nom de destinataires de livres en langue arabe, à Abidjan[36].

6 avril 1928 : livres en arabe adressés à M. Souleymane Sall.

30 juin 1928 : paquets, livres ou imprimés en langue arabe pour Baïdou [Saïdou ?] Touré.

4 août 1928 : livres en langue arabe pour Snaly Terra.

4 août 1928 : livres en langue arabe pour Diaka Mounou.

Nous ignorons les quantités, les titres et les contenus.

Le premier de la liste est l'imam Souley Sall dont nous venons de consulter la fiche de renseignements de 1923. Le deuxième est un Touré : nous avons deux fiches de renseignements sur des Touré, mais leurs noms ne correspondent pas avec celui-ci. Le troisième, Snaly Terra, est probablement Sinali Tiero avec lequel nous avons eu un entretien

35. ANCI, XIII-45-2/30, cercle des Lagunes, Abidjan, L'Administrateur, 15 mars 1915. Voir plus haut.

36. ANCI, XIII-45-2/30, Service des Douanes à Gouverneur de Côte d'Ivoire, 6 avril, 30 juin, 4 août 1928 .

en 1969 (voir ci-après). Sinali Tero était arrivé à Abidjan, nous avait-il dit, vers 1925, ce qui correspond.

Le quatrième, « Diaka Mounou » pourrait être – en supposant, avec quelque vraisemblance, mais sans certitude, une mauvaise graphie ou lecture de son nom – « Diaka Mama », longtemps imam à Cocody comme nous le verrons, et père d'Aboubakar Touré, dont nous avons recueilli le témoignage à Abidjan en 1969 (voir ci-après). Nous y reviendrons.

Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924).

Une nouvelle liste de noms est fournie par les membres, de statut musulman, des tribunaux.

« 1911
Tribunal de province (subdivision) d'Abidjan
Assesseur suppléant : Abdoulaye Faté[37].

21 février 1915
Tribunal de subdivision d'Abidjan
Notable suppléant : Vapaly Seck « de statut musulman, en remplacement de Saidy Kano, décédé »[38]
– soit un Sénégalais qui remplace un Haoussa.

« 19 octobre 1915
Tribunal de cercle d'Abidjan[39].
2 assesseurs suppléants musulmans sur 4 : « Madoum Paye [Madoune Faye ?], Demba Thiam, notables musulmans en remplacement de Diabaté Samba, nommé président du Tribunal de subdivision et de Souleyman, parti d'Abidjan ».
« Alassane N'Dir[40], marabout supplémentaire »[41].

1924
-Tribunal du 1er degré
Assesseurs suppléants : 4 musulmans sur 10.
Mori Touré, notable Saracolé
Bakary Colé, notable Saracolé
Samba Diallo, notable Toucouleur

37. *JOCI*, 1911 : 12-13.
38. *JOCI*, 1915 : 99.
39. En 1922 et 1923, Abidjan fait encore partie du cercle des Lagunes, mais le Tribunal de cercle siège à Abidjan, ce qui est la raison probable de cette appellation.
40. On peut rapprocher ce nom de celui de Omar N'Dir, nommé, en 1911, assesseur au Tribunal de province (subdivision) de Dabou. Nous retrouverons Alassane N'Dir dans le témoignage de Mahib Seck, recueilli à Abidjan (voir plus loin).
41. *JOCI*, 1915 : 383. « Marabout supplémentaire » est une expression inhabituelle. C'est une manière de désigner un membre de statut musulman, sorte de suppléant en réserve. Alassane N'Dir est un grand commerçant (voir, ci-dessous, le témoignage d'El-Hadj Mahib Seck).

Samba So, notable Saracolé[42]

Tribunal du 2e degré
2 assesseurs adjoints musulmans sur 8
Mama Taraoré, notable Toucouleur [*sic*][43]
Diabi Cissé, notable Saracolé[44].

1927
Tribunal du 1er degré
Assesseurs adjoints :
Samba Diallo, notable (musulman)
Samba Sô, notable (musulman)
Bakari Collé, notable (Sarakollé)
Badié Tangara, notable (Bambara)

Tribunal du 2e degré
Mama Taraoré, notable (musulman)
Diaby Cissé, notable (musulman)
Souleymane Coulibaly, notable (Bambara)[45] ».

Notre commentaire :

Nous retrouvons « [Abdou Touré, dit] Mori Touré », un karamoko chargé de l'enseignement du Coran, dont la fiche de renseignements de 1923 mentionnait la qualité d'assesseur titulaire au Tribunal de subdivision. Il n'apparaît ici au *Journal officiel* que comme assesseur suppléant.

Il y a, en ces années 1920, une grande continuité dans les nominations. Samba Diallo, Samba Sô, Bakari Collé/Colé, Mama Taraoré et Diabi Cissé sont désignés en 1924 et, à nouveau, en 1927.

Chose plus exceptionnelle, Diabaté Samba, un assesseur suppléant au Tribunal de cercle a été nommé président du Tribunal de subdivision en 1915.

Le nom de Samba Diallo permet un recoupement avec l'un des noms cités par Marty : parmi les notables Toucouleur, il nomme, en effet, « Samba Diallo, de Diaba (Fouta Toro) »[46].

Sur un plan plus général, nous retrouvons les catégories ethniques déjà signalées par Marty à Abidjan, à l'exception, cependant, des Haoussa (un seul représentant, décédé, qui disparaît de la liste en février 1915). Les Soninké/Sarakolé viennent nettement en tête, comme souvent, suivis par les Toucouleur et les Bambara.

42. Le nom est plutôt Toucouleur. Ce qualificatif ethnique disparaît en 1927.
43. Le nom est Malinké, et non Toucouleur. Ce qualificatif ethnique disparaît en 1927.
44. *JOCI*, 1924 : 445.
45. *JOCI*, 1927 : 221.
46. P. Marty, 1922 : 26.

R. Delval, reprenant cette liste d'après notre thèse de 1971, fait, sans commentaire, de « Madoum Paye », assesseur suppléant au Tribunal de cercle en 1915, un « Madoune Faye »[47], qui fut, comme nous le verrons plus loin, le nom de l'imam de Cocody à la même époque. Cette équivalence ne manque pas de sens. Nous y reviendrons.

Nous n'avons pas d'informations sur la position sociale de ces différents membres des tribunaux, qui sont, en tous cas, les uns et les autres, qualifiés de « notables ».

Souvenirs personnels. témoignages oraux

Nous avons recueilli, en 1969, à Abidjan, les témoignages de huit personnes, pour la plupart des « El-Hadj », personnalités reconnues de la communauté musulmane et qui, en outre, par leur âge et leur ancienneté de résidence, avaient été témoins des débuts de la communauté musulmane à Abidjan[48]. Comme à Bouaké, les souvenirs personnels se mêlent aux témoignages sur l'histoire de la communauté musulmane. Nous présentons ces personnalités en suivant un ordre correspondant à leurs âges déclarés, des plus anciens aux plus jeunes.

Nous avons ajouté, en tête de cette série, la partie du témoignage d'Abdoulaye Ndjim (recueilli à Grand-Bassam) concernant Abidjan. Nous avons aussi intégré, dans cette chaîne de sources orales sur Abidjan, le témoignage d'El-Hadj Matié Diakité, recueilli par les soins de R. Delval, le 22 juillet 1978, à Treichville (ci-dessous n° 9).

1. Abdoulaye Ndjim

Ce beau-père d'El-Hadj Boubacar Sakho était né vers 1870. Nous avons recueilli son témoignage à Grand-Bassam[49] (voir au chapitre 24). Sur plusieurs points son récit est important :

« Il n'y avait pas de mosquée à Abidjan, mais il y en avait une à Anyama dont l'imam s'appelait Abdoulaye Ly. C'était avant 1911. Les seuls musulmans de l'endroit étaient alors les employés du Chemin de fer et les militaires ».

Parmi les musulmans notables qui se trouvaient à Abidjan et dont il se souvient, « il y a El-Hadj Hameddin Dieng, El-Hadj Médine Cissé, Diaka Mama (Traoré). Pour distinguer ce dernier d'un autre Mama Traoré, on l'appelait Diaka Mama, du nom de son village d'origine, Diaka, au nord de Ségou.

Il y avait aussi Malik Kane, qui dirigeait la prière à la place d'Hameddin Dieng quand celui-ci était absent. Après la mort d'Hameddin Dieng, Souley Sall devint l'imam ».

Notre commentaire :

Sur les noms des imams d'Abidjan et leur succession, ce témoignage apporte de la clarté, là où d'autres récits revêtent un caractère plus fragmentaire. Il va donc nous servir de référence. En particulier, le nom de Malik Kane, cité par Marty et presque inconnu comme nous le verrons, des autres, sources trouve ici sa place.

47. R. Delval, 1980 : 5.
48. Nos remerciements vont, à nouveau, à El-Hadj Boubacar Sakho, qui avait bien voulu nous présenter à ces personnalités et, souvent, nous accompagner. Notre enquête croisait sa passion pour l'histoire.
49. Entretien avec Abdoulaye Ndjim, Grand-Bassam, quartier d'Impériale-Congo, 6 mars 1969.

2 et 3. Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou[50]

Nous avons rencontré El-Hadj Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou, deux frères, à leur domicile, rue 17, avenue 15, à Treichville. Ils habitaient la plus vieille concession de Treichville qui couvrait une superficie de 1 600 m². El-Hadj Idryssa est né vers 1883 et El-Hadj Saganogo vers 1882, ainsi qu'en font foi leurs cartes d'identités qu'ils ont tenu à nous présenter pour nous aider à écrire leurs noms. C'est essentiellement El-Hadj Idryssa qui a répondu aux questions, en dioula, son frère confirmant ou complétant à l'occasion. El-Hadj Idryssa Seynou, qui est chevalier de la Légion d'Honneur, fut Chef de quartier à Treichville.

Les deux frères sont nés en Haute-Volta/Burkina. Tous les deux se disent Mossi. Au début de sa carrière, El-Hadj Idryssa était dioula. Il achetait les colas à Sinfra, Daloa et Gagnoa et il voyageait beaucoup. Au moment de la Première Guerre mondiale, il vint, avec les militaires, s'installer à Cocody [Plateau].

> « Dans toutes les grandes villes, les musulmans avaient construit une case pour servir de mosquée. Ces bâtisses étaient dues à leur seule initiative. Il n'y a qu'à Bouaké qu'un commandant militaire apporta son aide. Dans ces centres urbains, des militaires soudanais étaient presque toujours stationnés. Seuls quelques uns d'entre eux étaient musulmans. Ils quittaient leur camp en courant pour venir prier et ils rentraient ensuite en hâte de peur d'être surpris ».

En arrivant à Cocody, El-Hadj Idryssa Seynou trouva une mosquée en banco, avec une toiture en tôle, édifiée par les Sénégalais[51], travailleurs au Chemin de fer. « L'imam se nommait Abdoul Faye, un Lébou. Lorsque celui-ci repartit à Dakar, Abdoulaye Dieng, l'imam de Grand-Bassam, demanda à Souley Sall, qui était couturier, de diriger la prière. Souley Sall voulut d'abord refuser, mais il dut céder. Comme il était célibataire et ne pouvait donc, pour cette raison, être imam, il reçut d'Abdoulaye Dieng la nièce de ce dernier en mariage. D'autre part, entre la fin de la guerre et 1920, un nommé Vakaba, qui avait été l'élève des Kounta, dirigeait la prière quotidienne dans le quartier où habitait Idryssa, mais, le vendredi, tout le monde allait prier derrière Souley Sall.

Il y avait deux maîtres d'école coranique à Cocody : le premier était Mama Traoré, le second, Fétigué Konaté, qui enseignait à quelques élèves » – parmi lesquels le fils d'El-Hadj Idryssa.

El-Hadj Idryssa Seynou fut « le premier à venir s'installer, en 1920, à l'emplacement de l'actuelle Treichville – lequel, à part le petit village Ébrié d'Anoumabo, n'était que brousse. Il avait précisément trouvé un emplacement dans un champ des Ébrié d'Anoumabo. Lorsque, ensuite, les gens de Cocody virent sa plantation, ils eurent envie de venir s'installer à leur tour, alors que, jusque là, ils avaient résisté aux instructions données par l'administrateur. Entre 1924 et 1927, beaucoup s'établirent du côté d'Anoumabo. C'est

50. Entretien avec El-Hadj Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou,Abidjan-Treichville, 13 mars 1969.
51. Cette description de la première mosquée de Cocody correspond à celle donnée par Marty (1922 : 27 – voir plus haut).

alors que Fétigué Konaté rejoignit la petite colonie : il fut le premier imam véritable de Treichville, à partir de 1924, et il le resta jusqu'à 1953, date de sa mort.

Dès 1920, une première mosquée avait été installée. À son emplacement, subsiste encore une mosquée : aujourd'hui, c'est la mosquée Toucouleur. En 1925, quand tous les musulmans venus de Cocody furent définitivement installés à Treichville[52], on construisit la mosquée sénégalaise. C'était la plus forte et la plus riche. La mosquée la plus ancienne resta mosquée de quartier, mais, le vendredi, tout le monde allait prier à la mosquée sénégalaise derrière Souley Sall.

À cette époque, aucune différence ne séparait les musulmans. Tous étaient unis derrière leur imam, quelle que soit leur origine ethnique. Aucun habitant originaire de la Basse Côte n'était musulman. À Cocody et à Anoumabo, les seuls musulmans originaires de Côte d'Ivoire étaient Bamory Ballo, de Kong, et Mory Camara, d'Odienné.

Pour édifier une mosquée, les musulmans n'avaient pas trop de difficultés avec l'administration coloniale. En fait, au moment de la demande d'autorisation de construire, ils ne précisaient pas la destination véritable du bâtiment ».

El-Hadj Idryssa était commerçant. Il vendait des pagnes et des colas. Il n'était absolument pas marabout, alors que son frère Saganogo était à la fois commerçant et marabout.

Tous les deux appartiennent à la Qadiriyya. El-Hadj Idryssa Seynou « a reçu le *wird* qadiri à Treichville, d'un nommé Sanoussi, originaire de Casamance, qui était de passage en provenance de Ouagadougou ».

Dans un second entretien complémentaire, El-Hadj Idryssa nous a parlé des conversions : « Nous n'avons pas essayé particulièrement de convertir les gens ». Il évoque seulement quelques cas de conversions à Dabou et chez les Adioukrou. « Les Baoulé d'Abidjan – ajoutait-il – venaient individuellement prier de temps en temps. À Adzopé, quelques Attié [Akyé] venaient également suivre la prière. Par contre, on ne connaît pas d'Ébrié qui se soit converti ».

El-Hadj Idryssa Seynou a accompli quatre fois le pèlerinage à La Mecque à partir de 1964, et son frère deux fois.

Notre commentaire :

Les noms cités par Marty ne figurent pas dans les souvenirs d'El-Hadj Idryssa Seynou, à une seule exception près. Lorsqu'El-Hadj Idryssa parle d'« un nommé Vakaba, élève des Kounta », qui dirigeait la prière dans un quartier de Cocody, il s'agit de « Nfa Kaba Diakité », au sujet duquel Marty écrivait : « Nfa Kaba Diakité, disciple et missionnaire qadri de Bou Kounta (Tivaouane). C'est le moqaddem des qadrïa d'Abidjan »[53]. Va, Fa ou Nfa est, en effet, le même préfixe de respect. Quant aux Kounta dont parle El-Hadj Idryssa, il s'agit du rameau sénégalais fondé par Bou Kounta (v. 1843-1914),

52. Selon El-Hadj Boubacar Sakho, Treichville ne s'est appelée ainsi qu'en 1932. En fait, la désignation de Treichville date plus exactement de la fin 1934 : arrêté du 27 décembre 1034 (*JOCI*, 31 janvier 1935 : 70). Le nom a été choisi en hommage à Marcel Treich-Laplène, un des pionniers de la pénétration française en Côte d'Ivoire. En 1931, c'était donc encore Anoumabo.

53. P. Marty, 1922 : 1922 : 26.

dont nous avons déjà noté l'activité des missionnaires dans la zone[54]. Nous avons croisé à plusieurs reprises le nom de Nfa Kaba Diakité à Bingerville, Grand-Bassam et Abidjan. C'est lui qui avait fondé la mosquée du quartier Impériale à Grand-Bassam en 1913. Selon El-Hadj Idryssa Seynou, il dirigeait les prières quotidiennes dans un quartier de Cocody entre 1918 et 1920, ce qui correspond à ce qu'écrit Marty en 1920-1922[55], lorsqu'il indique que « Nfa Kaba Diakité, dit Kaba […] est aujourd'hui à Abidjan »[56].

El-Hadj Idryssa Seynou fait une place à l'imam Souley Sall, ignoré par Marty. Il lui attribue le métier de couturier, ce qui concorde avec la fiche de renseignements de 1923, où il est qualifié de « tailleur confectionnant des boubous ». Notre interlocuteur précise les conditions dans lesquelles Souley Sall est devenu l'imam de Cocody, en même temps que le gendre d'Abdoulaye Dieng, son « parrain » religieux. La fiche de 1923 le désigne effectivement comme l'almamy de la mosquée d'Abidjan. Comme nous le verrons, Souley Sall, décidément personnage central, va être encore cité par plusieurs de nos autres interlocuteurs.

Nous savons, par ailleurs, que la mosquée sénégalaise de Treichville existait en1931. Elle devait avoir été construite depuis assez peu de temps.

Après l'entretien, El-Hadj Boubacar Sakho, qui nous avait présenté et avait servi d'interprète, a précisé qu'à son avis Idryssa ne devait être Mossi que par sa mère, car le nom de Seynou n'existait pas chez les Mossi. Son père devait donc être Samogho[57]. En outre, ajoutait-il, les cicatrices faciales d'Idryssa n'étaient pas exactement Mossi. Cependant, El-Hadj Idryssa était connu couramment sous le nom d'« Idryssa Mossi ».

4. El-Hadj Sinali Tiero

El-Hadj Sinali Tiero[58], né en 1887, appartient à l'ethnie Somono[59]. En trois générations, sa famille, partie de la vallée du Moyen Niger, n'a cessé de progresser vers le sud et c'est lui qui a atteint la côte atlantique peu après la Première Guerre mondiale.

Le père de son père, Karamoko Tiero, était né à Ségou, où se trouve le berceau de la famille. Le père de Sinali Tiero, nommé Babou Tiero, un guerrier, était né à San[60]. Il s'était installé ensuite à Sikasso, mais divers incidents l'avaient amené à partir, avec toute sa famille, pour Kouto[61].

C'est là que Sinali Tiero est né en 1887 et c'est aussi là qu'il a suivi l'école coranique pendant une dizaine d'années. Il sait lire l'arabe, mais ne le parle pas. Il a reçu le *wird* tijani d'un marabout de Gbon nommé Mori Kounadi, c'est-à-dire « porte chance »[62].

54. Ainsi, nous avons noté que le « chef des pratiquants d'Adzopé », en 1923, aurait été initié à la Qadiriyya par un missionnaire Bou Kounta venu de Gold Coast

55. D'après ses questionnaires trouvés dans plusieurs dossiers, Marty a commencé la rédaction de son ouvrage en 1920.

56. P. Marty, 1922 : 30-31.

57. Les Samogho, ou Samo, sont un peuple Mandé du nord-ouest du Burkina et de la région voisine du Mali.

58. Entretien avec El-Hadj Sinali Tiero, Abidjan-Treichville, avenue 3, rue 17, 24 juin 1969.

59. Les Somono sont des pêcheurs échelonnés le long du fleuve Niger (entre Diafarabé et Koulikoro), islamisés par les Kounta, puis par les Omariens, après leur occupation de Ségou (P. Marty, 1920, t. 47-48).

60. San est une ville du Mali, entre Mopti, Ségou et Koutiala, au sud du Macina.

61. Rappelons que Kouto est situé sur un axe nord-sud partant du Mali, soit, en Côte d'Ivoire : Tingréla – Kouto – Kolia – Boundiali – Séguéla. Voir au chapitre 9.

62. Gbon est à 6 kilomètres au sud de Kouto. Comme nous l'avons indiqué (au chapitre 9), Gbon apparaît,

Il y a 45 ans [soit vers 1924], nous a-t-il dit, il a émigré à son tour et a gagné le Sud. Marchand de pagnes, il s'est établi tout d'abord à Lahou où il est resté 9 mois. « Dans cette ville, il y avait des musulmans et une mosquée, construite par les gens de Ségou », mais il ne se souvient pas de l'imam.

Sinali Tiero a d'abord habité Cocody [Plateau]. « À cette époque, la mosquée de Cocody était située à l'emplacement de l'actuel stade Houphouët-Boigny, au Plateau, par où passait alors la route de Bingerville. Le bâtiment était en banco, mouillé avec du ciment ; il était recouvert de tôle. Sénégalais, Haoussa et Dioula composaient la communauté musulmane à cette époque ».

Vers 1929-1930, Sinali Tiero a traversé la lagune : pendant 3 ans, il a débroussaillé du côté de l'actuelle Treichville, mais il rentrait chaque soir se coucher à Cocody. Puis, en 1931, il a déménagé complètement. Il n'était plus marchand de pagnes, mais tisserand et il possédait une plantation de manioc.

« À Treichville, il y avait, à ce moment là, deux mosquées : l'une, sénégalaise, et l'autre, Dioula. Dans la première, qui servait de mosquée du Vendredi pour tous les musulmans, l'imam était Souley Sall. Dans la seconde, c'était Fétigué Konaté ».

Sinali Tiero a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1957.

Notre commentaire :

C'est d'abord un récit de vie, auquel s'ajoutent des informations sur Abidjan, qui corroborent celles recueillies auprès d'El-Hadj Idryssa Seynou. La première mosquée de Cocody (Plateau) est décrite avec plus de précision. Le mouvement du Plateau vers Anoumabo/Treichville, daté, dans son cas, des années 1929-1931, est également rappelé. Pour El-Hadj Idryssa Seynou, le mouvement avait eu lieu plus tôt, surtout entre 1924 et 1927, mais les migrations ont dû s'étaler au cours des années 1920. C'est vers la fin de cette période que Fétigué Konaté rejoignit, en plusieurs temps, la nouvelle implantation.

Le rôle de Souley Sall comme imam est souligné. El-Hadj Sinali Tiero parle aussi des deux mosquées de Treichville à peu près dans les mêmes termes qu'El-Hadj Idryssa Seynou. El-Hadj Sinali Tiero indique que Fétigué Konaté était l'imam de la mosquée Dioula. El-Hadj Idryssa, de façon concordante, l'avait désigné comme le premier imam de Treichville à partir de 1924. Il avait aussi indiqué que Fétigué Konaté avait été maître d'école coranique, auparavant, à Cocody.

Sur la chronologie de la construction de la mosquée sénégalaise, qui, pour tous les deux devint ensuite mosquée du Vendredi, il existe quelques variations entre les témoignages. El-Hadj Idryssa Seynou indique qu'elle aurait été créée en 1925. El-Hadj Sinali Tiero remarque simplement que, lors de son déménagement, en 1931, il a trouvé deux mosquées. Un troisième témoignage, celui d'al-Hadj Boubacar Sakho, retient la date de 1931 : « Cette même année [1931], les notables sénégalais obtinrent de l'Administration un terrain pour construire une nouvelle mosquée à Treichville, avenue 8, rue 9. C'est la raison pour laquelle elle sera connue sous le nom de Mosquée sénégalaise »[63]. Un conflit

au début du XXe siècle, comme un centre de référence pour les clercs de la région. Il y a dans ce village quatre marabouts enseignants, dont les élèves viennent de tous les villages environnants. Les quatre sont tijani. Mori Kounadi n'est pas cité dans nos sources.

63. Entretien d'El-Hadj Boubacar Sakho avec R. Delval, Abidjan-Treichville, 22 juillet 1978 (R. Delval, 1980 :

s'ensuivit sur les statuts respectifs de la mosquée Dioula et de cette nouvelle mosquée : laquelle serait celle du Vendredi ? Nous parlerons ci-après, plus en détail, de ces deux mosquées.

Rappelons enfin qu'El-Hadj Sinali Tero est très vraisemblablement le Snaly Terra signalé plus haut comme destinataire de livres en langue arabe en août 1928.

5. El-Hadj Mahib Seck

El-Hadj Mahib Seck[64] est « né, en 1898, à Louga, au Sénégal ». Il est « venu en Côte d'Ivoire après la Première Guerre mondiale, en compagnie d'El Hassan [Alassane] N'Dir, un tijani, qui fut le premier commerçant sénégalais à organiser l'expédition de cola de Côte d'Ivoire au Sénégal ».

Mahib Seck s'est installé comme cordonnier à Cocody [Plateau]. Il y est resté quatre ans. « Les Sénégalais n'étaient pas très nombreux à Cocody. Leur chef était Mamour Diop. Les uns faisaient du commerce des tissus ou de colas, les autres étaient ouvriers au Chemin de fer. L'imam des Sénégalais de Cocody s'appelait Madoune Faye, un Wolof. Une baraque construite par les Sénégalais servait de mosquée.

L'administration coloniale a voulu que Cocody devienne un quartier pour les Blancs. Mahib Seck est alors parti s'installer à Anoumabo, comme les autres musulmans. On a construit, pour servir de mosquée, une nouvelle baraque, dont les murs et le toit étaient en tôle. El-Hadji Souley Sall en était l'imam. Mamour Diop, qui mourut beaucoup plus tard, en 1946-1947, resta le chef des Sénégalais ».

Mahib Seck se déclare mouride. Il était affilié au mouridisme avant de venir s'installer en Côte d'Ivoire. C'est « Fallou Mbacké »[65] qui lui a donné le *wird* mouride.

« Avant la guerre de 1939, il y avait très peu de mourides à Abidjan. Ils sont maintenant [1969] assez nombreux. Leur mosquée est située avenue 14, à Treichville. C'est Sérigne Niasse qui représente la confrérie mouride ».

Mahib Seck est retourné deux fois au Sénégal. Il a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1968.

Notre commentaire :

El-Hadj Mahib Seck est un Mouride d'Abidjan. Son témoignage s'accorde avec les autres sources disponibles. Lui aussi parle de la migration à travers la lagune, entre Cocody et Anoumabo. Il confirme l'existence d'un premier imam nommé Faye à Cocody, comme l'indique, de son côté El-Hadj Idryssa Seynou – avec une variante dans le nom, toutefois : « Abdoul Faye », chez El-Hadj Idryssa, « Madoune Faye » pour El-Hadj Mahib Seck. Nous avons déjà dit, plus haut, que l'assimilation, faite par R. Delval[66], de « Madoune Faye, l'imam des Sénégalais de Cocody », selon Mahib Seck, avec « Madoum Paye », désigné sous ce nom par le *Journal officiel*, en qualité d'assesseur suppléant de statut musulman au Tribunal de cercle, en 1915, était vraisemblable.

10). Cette date de 1931 peut servir de repère, mais elle n'est pas assurée.

64. Entretien avec El-Hadj Mahib Seck, Abidjan-Treichville, 24 juin 1969.

65. Mouhamadou Fadl Mbacké, ou Falilou, ou Fallou, Mbacké, né en 1885, ou 1888, fils d'Amadou Bamba et de Sokhna Awa Bousso, a été le second khalife général des mourides (1945-1968).

66. R. Delval, 1980 : 5.

Alassane N'Dir, le pionnier du commerce de la cola d'Abidjan vers le Sénégal, selon El-Hadj Mahib Seck, est vraisemblablement le « marabout supplémentaire » du même nom au Tribunal de cercle en 1915 d'après le *Journal officiel* (voir ci-dessus). Il est aussi enregistré, en 1929, « dans la première catégorie des électeurs de la Chambre de commerce. Il réside à Abidjan où il crée en association avec un Européen […] une société d'import-export appelée Escarpit et Alassane N'Dir »[67]. C'est donc une personnalité connue.

Pour la période plus récente, le rôle de Sérigne Niasse, signalé par notre interlocuteur comme représentant, à Abidjan, de la confrérie mouride, est, bien attesté. Marie Miran indique qu'« en 1950, une "Union fraternelle des musulmans de secte mouride de la Côte d'Ivoire", créée par Sérigne Niasse cinq ans plus tôt, était reconnue officiellement par le gouvernement local »[68].

Le nom de Sérigne Niasse était, d'ailleurs, déjà mentionné par Fernand Quesnot en 1962. Parlant du « Serigne Abdoul Aziz M'Backe, dit Abdoulat M'Backe, troisième fils d'Amadou Bamba », Quesnot indiquait que « son influence est assez grande et s'étend à quelques territoires de la Fédération [AOF] : Soudan [Mali], Côte d'Ivoire et Guinée, où quelques uns de ses talibés sont venus s'installer ». Pour la Côte d'Ivoire, il nommait « Sérigne Niasse à Abidjan »[69].

6. El-Hadj Garba Touré[70]

El-Hadj Garba Touré est né en 1904. Il est le fils de Mamadou Lamine, un Haoussa, né à Katsina, qui était venu faire du commerce à Lagos avant de s'installer en Gold Coast, à Accra et à Axim. C'est là qu'il se maria. Il était alors forestier.

À Axim, il rencontra El-Hadj Abdoulaye Dieng, qui était encore un jeune homme. Celui-ci avait quitté le Fouta sénégalais pour rejoindre Ségou avant de partir pour La Mecque. Cela se passait avant 1890.

Au retour du pèlerinage, El-Hadj Abdoulaye Dieng avait visité Kano et Sokoto avant d'atteindre Axim. Il avait, en chemin, épousé plusieurs femmes Haoussa et il parlait plus souvent le haoussa que le toucouleur. Ce fait, joint au prestige religieux du personnage, décida beaucoup de Haoussa, parmi lesquels Mamadou Lamine, à l'accompagner.

Mamadou Lamine et les siens vinrent en Côte d'Ivoire, d'abord à Assinie, puis à Aboisso. C'était l'époque de la guerre de Samori [donc avant 1898]. Mamadou Lamine, déjà assez âgé, acheta une concession à Aboisso et se mit à circuler pour son commerce. Il se rendit successivement à Bondoukou, Bouna, Dabakala, Bouaké et enfin Tiassalé, où se trouvait une mosquée pour les Sénégalais. Il pratiquait surtout alors le commerce du caoutchouc. À cette époque, les Haoussa étaient peu nombreux. Il vint ensuite à

67. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 252.
68. M.Miran, 2000 : 445 et 2006 : 96. Elle cite à l'appui les « Fonds personnel de Daour Sow : document sur la vie de Sérigne Niasse, représentant de la confrérie des mourides en Côte d'Ivoire de 1950 à 1983, n.d. ».
69. F.Quesnot, 1962 : 163.
70. Entretien avec El-Hadj Garba Touré, Abidjan-Treichville,avenue 10, 21 mars1969.

Agboville au moment de la « guerre du Chemin de fer »[71]. Il a d'ailleurs participé à la défense de la ville.

Plus tard, il rejoignit Anyama, puis Abidjan. Il s'installa au quartier de Lachman[72], où logeaient les ouvriers du Chemin de fer. Son commerce l'amena ensuite à Cocody [Plateau]. Entre 1924 et 1927, il quitta, comme tout le monde, sur l'ordre de l'Administration, le quartier de Cocody et se rendit à Treichville.

Là, Mama Lamine (diminutif de son nom), qui était commerçant, fut chargé, par les musulmans, de recueillir les offrandes déposées dans le tronc de la mosquée. L'administrateur Simon lui avait confié les fonctions de chef des Haoussa d'Abidjan, qu'il conserva jusqu'à sa mort et que lui, son fils, occupa à sa suite.

Mama Lamine était tijani. Il avait reçu l'ouird d'El-Hadj Abdoulaye Dieng. Il mourut en 1955. Selon son fils, il avait alors125 ans…

« Dans les années 1920, il y avait beaucoup de Haoussa dans le pays. Certains étaient de grands marabouts. À Cocody, le premier fut Mallam Amadou Damagara[73]. Il y eut ensuite Mallam Majima et Mallam Magadji. Ces marabouts se déplaçaient dans le pays.

Les Haoussa étaient nombreux à Bassam, Dabou et Bouaké. À Bassam, les premiers à avoir débroussaillé au moment de la construction de la ville furent trois marabouts Haoussa : Mallam Wara, Mallam Issiakou et Mallam Ali.

Il y avait des mosquées Haoussa à Bassam et à Dabou, mais c'était par commodité et non pour des raisons de division ethnique. En effet, quand une ville était grande, on créait des mosquées dans chaque quartier pour éviter de trop longs déplacements, car, sur les longues distances, on craignait la brousse, les marécages, les serpents.

Beaucoup de Haoussa ont été les élèves d'El-Hadj Abdoulaye Dieng. »

Lui-même, El-Hadj Garba Touré, est né en 1904. Son premier maître, Chérif Mohammed, était un Arabe venu du Ouaddaï. L'administration française, qui l'avait arrêté, l'avait confié à son père.

C'est Diaka Mama Traoré qui lui a appris le Coran et qui lui a, en outre, transmis le *wird* tijani.

Comme il était lui-même trop âgé, Mama Lamine l'a incité, lui, Garba Touré, à accomplir le pèlerinage. Il l'a effectué à trois reprises, en 1947, 1961 et 1962.

El-Hadj Garba Touré a connu, avant la Seconde Guerre mondiale, des gens du pays qui se sont convertis, en petit nombre, à l'islam. Il y avait des Adioukrou, des Agni, des N'Zima.

Notre commentaire :

El-Hadj Garba Touré est notre principal témoin Haoussa. Nous retiendrons plus particulièrement ce qu'il dit sur les itinéraires suivis par les Haoussa, sur le magistère

71. Il s'agit du grand soulèvement des Abbey (Abè) en 1910.

72. Ce quartier occupait alors une partie du Plateau actuel, entre le Palais présidentiel (au sud) et le Chemin de fer.

73. Le Damagaram est le pays de Zinder (Niger).

d'El-Hadj Abdoulaye Dieng et sur Diaka Mama Traoré, l'enseignant, à propos duquel nous allons croiser différentes sources. L'un des témoins suivants, El-Hadj Boubakar Traoré, est précisément le fils de Diaka Mama.

7. El-Hadj Salif Doukouré

Nous avons déjà cité et utilisé le témoignage d'El-Hadj Salif Doukouré à propos de Dimbokro, de Toumodi et de Daloa. Nous avions rencontré celui-ci à Toumodi, puis à Abidjan. Rappelons que c'était alors, en 1969, un transporteur influent et aisé, qui avait été président du Syndicat des Transporteurs de la Côte d'Ivoire. Nous traitons ici ses souvenirs personnels concernant plus spécifiquement Abidjan[74].

« En 1927, les Africains habitaient la partie nord de l'actuel quartier du Plateau, qui était alors appelée Cocody. L'imam de Cocody était Modi Touré[75], un Sarakollé. Il y avait, dans ce quartier, une mosquée » – mais El-Hadj Salif Doukouré ne sait plus où la situer.

« En 1929, l'administration coloniale a incité les habitants de Cocody à partir peupler l'île de Petit-Bassam (où va naître la future Treichville). Il y avait encore la brousse et des chimpanzés tout autour d'Anoumabo, le petit village Ebrié autour duquel s'est constituée la nouvelle agglomération.

Modi Touré suivit le mouvement et s'installa à Treichville, qui porta ce nom plus tard ».

Notre commentaire :

Ce témoignage contient des précisions sur la topographie et la chronologie qui complètent ce qui précède. Un nouveau nom d'imam – ou plutôt d'imam en second selon El-Hadj Boubacar Sakho – apparaît : celui de « Modi Touré », que l'on peut rapprocher, sauf homonymie, du nom d" « Abdou Touré, dit Mori Touré » [Modi, ou Mori, désigne, en langue mandé, un lettré islamique], celui qui a fait, en 1923, l'objet d'une fiche de renseignements analysée plus haut. Il est qualifié, dans cette fiche, de « marabout chargé de l'enseignement du Coran aux enfants ». Un « Mori Touré » est aussi signalé, en qualité de « notable saracolé », comme assesseur suppléant au Tribunal du 1er degré d'Abidjan en 1924.

El-Hadj Salif Doukouré déclare avoir trouvé cet imam à Cocody en 1927. Les chronologies sont donc concordantes et il y a tout lieu de penser qu'il s'agit, à travers ces différentes occurrences, du même personnage, dont le nom est conservé.à la fois par la mémoire administrative (« notable saracolé » et enseignant) et par les souvenirs d'El-Hadj Salif Doukouré, qui retrace son parcours entre Cocody/Plateau et Anoumabo.

La chronologie de la migration de Cocody vers Treichville est, elle, plus flottante dans les sources. El-Hadj Idryssa Seynou a décrit un mouvement qui aurait occupé la première moitié des années 1920. Lui-même a rejoint Anoumabo en 1920. Il indique ensuite que beaucoup s'établirent à Anoumabo entre 1924 et 1927, et qu'en 1925, tous

74. Entretien avec El-Hadj Salif Doukouré, Abidjan-Treichville, 14 juin 1969.

75. Selon El-Hadj Boubacar Sakho, qui nous avait présenté à El-Hadj Salif Doukouré et avait assisté à l'entretien, Modi Touré servait seulement de second à l'imam d'Abidjan. Mais, comme ce dernier était souvent absent, Modi Touré, qui était instruit, assurait le remplacement.

les musulmans venus de Cocody étaient définitivement installés à Anoumabo/Treichville. El-Hadj Salif Doukouré a, pour sa part, retenu la date de 1929. Comme nous l'avons indiqué plus haut, cette migration a dû s'étaler sur une partie des années 1920.

8. El-Hadj Boubakar Traoré, fils de Diaka Mama

Notre interlocuteur a choisi de parler longuement de son père[76]. Celui-ci, « Diaka Mama Traoré, était un Bozo[77], originaire de la ville de Dia »[78]. « Jusqu'à une date récente, cette ville a connu ce privilège unique au Soudan – avant Hamdallay – de posséder à sa tête un *fama*[79] qui cumulait sa charge avec celle d'*almamy*. Dia est encore une cité musulmane par excellence ».

« Diaka Mama était déjà assez âgé quand il vint en Côte d'Ivoire, mais, comme il mourut très âgé en 1945, le temps de son séjour en Côte d'Ivoire a quand même atteint une cinquantaine d'années »[80]. El-Hadj Boubakar Traoré ignore par qui son père fut instruit.

« Diaka Mama était un commerçant. Il s'installa d'abord à Azaguié, lorsque ce village était la tête de ligne du Chemin de fer[81]. Il rejoignit ensuite Cocody [Plateau]. Là, il commença aussitôt à enseigner aux enfants des employés du Chemin de fer et des militaires. Par contre, les commerçants musulmans étaient très peu nombreux.

Quand les habitants de Cocody furent dispersés par l'Administration, les uns se rendirent à Anoumabo (Treichville), les autres à Adjamé.

Diaka Mama était de ceux qui partirent à Adjamé. Avec ses compagnons, il débroussailla le terrain et, en 1924, il construisit la première mosquée d'Adjamé, un hangar-paillotte, avec l'aide du chef de village Samba Sow, un Toucouleur du Sénégal, maître-maçon au Chemin de fer. La mosquée actuelle [1969] d'Adjamé est située à l'endroit même où fut bâtie cette première mosquée.

C'est Diaka Mama qui devint le premier imam, mais comme il n'avait pas le temps d'assumer convenablement cette charge en raison de son travail de maître d'école, il fit nommer Issa Dramé à sa place. Ce dernier resta imam assez longtemps, mais, un jour, les gens préférèrent rétablir Mama comme imam. Il conserva cette fonction jusqu'à sa mort en 1945 ».

« À cette époque – poursuit El-Hadj Aboubakar Traoré – les musulmans étaient nettement majoritaires à Adjamé (mis à part le vieux village Ébrié). Déjà, le premier

76. Entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Adjamé, avenue 26, 20 mars 1969.

77. Les Bozo sont un peuple de pêcheurs, de langue Mandé, dans le delta intérieur du Niger. Considérés comme les maîtres du Fleuve, ils ont conservé des rituels animistes. Dans les années 1970, la sécheresse les a amenés à émigrer nombreux vers la Côte d'Ivoire, notamment vers le lac de Kossou.

78. Nous avons déjà cité cette ville de Dia, au Macina, foyer d'origine du groupe Diakhanké, connu pour ses vertus religieuses et commerciales, et « tête de ligne » de la transmission de l'enseignement malikite suwarien.

79. Un *fama*, en langue malinké, est un chef politique, un roi.

80. Il serait donc arrivé en Côte d'Ivoire vers 1895.

81. Azaguié est à mi-chemin entre Abidjan et Agboville. Nous avons déjà observé le pouvoir d'attraction sur les migrants du Nord des différentes gares situées entre Abidjan et Agboville, dans le cercle de l'Agnéby.

Cocody ne comptait presque que des musulmans » – « à l'exception, ajouta El-Hadj Boubacar Sakho, des boys qui étaient Baoulé ou Bété et des boulangers qui étaient Gagou ».

« La mosquée d'Adjamé n'était pas "hebdomadaire" : le vendredi, les musulmans d'Adjamé allaient prier à Treichville. C'étaient des Soudanais, des Sénégalais et des Voltaïques. Il y avait aussi des Haoussa.

Il y eut des conversions parmi les gens du pays, notamment des Baoulé, venus à l'islam d'eux-mêmes. Ils étaient commerçants. Il y eut aussi des Agni et des Abè. D'ailleurs, les Abè et les Baoulé possèdent aujourd'hui, chacun d'entre eux, une mosquée à Adjamé. Ces convertis originaires de Basse-Côte, étaient peu nombreux. C'étaient des commerçants, des boys, et des ouvriers de différents métiers ».

Diaka Mama est devenu tijani en Côte d'Ivoire. Il a reçu le *wird* de Tierno Seydou Ba[82], de Bouaké. « L'organisation de la Tijaniyya et celle de la Qadiriyya n'ont jamais été développées à Abidjan, mais, quand l'imam est tijani, les autres tijani le soutiennent avec vigueur. Ce n'est qu'en 1947 que les jeunes Sénégalais ont constitué une association fraternelle de Tijani appelée Dahirat ul-Kirami (« le Cercle des Bons »).

Diaka Mama a été le premier maître d'école coranique à Abidjan. C'est lui qui a instruit presque tous les musulmans de la ville qui ont aujourd'hui l'âge adulte. L'école durait au moins 7 ans. L'étude se faisait avec le Coran. On n'utilisait pas d'autres livres ».

Pour terminer, El-Hadj Boubakar Traoré indique que l'imam d'Adjamé est « actuellement » [1969] Issa Saganogo, un Sarakollé. Ce dernier a alors deux seconds. L'un deux (celui en deuxième position) est précisément notre interlocuteur, El-Hadj Boubakar Traoré lui-même.

Il nous signale également qu'il a accompli le pèlerinage à La Mecque en 1968.

Notre commentaire*:*

Ce témoignage aborde un nouvel aspect de l'histoire des musulmans d'Abidjan : le développement du quartier d'Adjamé, sa mosquée, créée en 1914, et son imam, Diaka Mama Traoré. Nous pouvons suggérer un rapprochement – le premier, très plausible – avec « Mama Traoré », l'un des deux maîtres d'école coraniques qui enseignaient à Cocody en 1918-1920 selon El-Hadj Idryssa Seynou, et le second – moins certain (risque d'homonymie) – avec « Mama Taraoré », assesseur adjoint au Tribunal de cercle en 1924 et 1927, qualifié de « notable Toucouleur » [*sic*] en 1924 et de « notable musulman » en 1927.

Abdoulaye Ndjim, cité plus haut et rencontré à Grand-Bassam, se souvenait aussi de Diaka Mama. Parmi les musulmans notables qui se trouvaient à Abidjan, « il y avait […] Diaka Mama Traoré. Pour distinguer ce dernier d'un autre Mama Traoré, on l'appelait Diaka Mama, du nom de son village d'origine, Diaka, au nord de Ségou »[83].

Outre son rôle de pionnier dans la création de la mosquée du Plateau (alors

82. Ce nom de Seydou Ba est connu d'El-Hadj Boubacar Sakho, qui en faisait un des premiers imams de Bouaké, vers 1925-1930 d'après le contexte de son récit. Nous avons déjà parlé de ce personnage, qui est mentionné par Marty (1922 : 26) et qui fait l'objet d'une brève notice biographique, dans l'ouvrage de D. Berté (2014 : 88), à propos de Bouaké (voir chapitre 20).

83. Entretien avec Abdoulaye Ndjim, Grand-Bassam, quartier d'Impériale-Congo, 6 mars 1969.

Cocody), puis de celle d'Adjamé et, éventuellement, comme nous allons le voir dans le témoignage suivant, de la mosquée Dioula de Treichville, il convient de retenir la fonction d'enseignant de Diaka Mama, le père d'El-Hadj Boubakar Traoré, lequel disait de lui qu'il avait « instruit presque tous les musulmans de la ville » à son époque.

D. Berté souligne aussi son rôle et lui a consacré quelques lignes. Il indique, au nombre de ses élèves, « Daouda Diarra, appelé « dougoutigui Daouda », l'imam Moussa Camara d'Anyama et Doudou Cissé, fils de Médoune Cissé », et il décrit ainsi le programme des études :

> « L'enseignement était organisé par classe d'âge :
> – De 6 à 10 ans,
> – De 10 à 15 ans,
> – Et ceux de plus de 15 ans.

L'enseignement durait sept ans. Il portait sur la lecture, la mémorisation et non sur la traduction du Noble Coran »[84]. Berté confirme la durée des études indiquée par El-Hadj Boubakar Traoré. Ces « sept ans » sont d'ailleurs une durée habituelle.

Delval, utilisant les données de notre entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré et la fiche de renseignements de « Mamadou Touré, dit Kramoko Mama », qui sont reproduits dans notre thèse de 1971, a cru pouvoir rapprocher aussi, « Diaka Mama Traoré », père d'El-Hadj Boubakar Traoré, de « Mamadou Touré, dit Kramoko Mama » (fiche de 1923) [85]. Certes, les deux profils sont, effectivement, proches l'un de l'autre. Ils décrivent des originaires de Dia, tijani et maîtres d'écoles coraniques. Sur le plan chronologique, El-Hadj Boubakar Traoré indique que son père, « Diaka Mama Traoré », est décédé en 1945, après « un séjour d'une cinquantaine d'années dans la colonie où il était arrivé dans la force de l'âge ». La fiche de renseignements, de son côté, fait naître « Mamadou Touré, dit Kramoko Mama » en 1876 et le fait arriver à Abidjan en 1909, Ces chronologies ne sont pas exactement identiques, mais, compte tenu des imprécisions habituelles en la matière, elles sont relativement compatibles. Il reste qu'un Touré, sauf erreur administrative, n'est pas un Traoré et que l'assimilation entre les deux est donc improbable,

Nous avons aussi, pour notre part, formulé l'hypothèse selon laquelle « Diaka Mama » pouvait être, par suite d'une variation dans l'orthographe de son nom due à un copiste, le destinataire des livres en langue arabe enregistrés le 4 août 1928 au nom d'un « Diaka Mounou » à Abidjan. Ce n'est, pas davantage, une certitude.

La tentation est forte, face à ces noms qui s'entrecroisent, de poursuivre les essais d'identifications. Marty parle, par exemple, d'un nommé « Mohammadou Moussa, Marka de Dia, né vers 1980 [*sic* pour 1880], disciple tidjani de Saïdou Ba, dioula toucouleur, qu'il a rencontré à Kassari (Bouaké). Mohammadou est le maître de l'école coranique d'Abidjan. Il a une douzaine d'élèves ». On pourrait alors aussi bien rapprocher

84. D. Berté, 2014 : 70-71.
85. Delval écrit, sans citer ses sources : « Un des premiers commerçants à s'installer à Cocody s'appelait Diaka Mama Traoré ; il était également connu sous le nom de Mamadou Touré ou de Karamoko Mama » (1980 : 4).

« Diaka Mama Traoré » (Mama est un diminutif du nom de Muhammad/Mohammadou), de ce Mohammadou, et cela d'autant plus que tous les deux sont originaires de Dia et qu'on retrouve, chez l'un comme chez l'autre, cette même transmission du *wird* tijani par Saïdou Ba de Bouaké (affirmée par El-Hadj Boubakar Traoré, pour Diaka Mama, son père, et par Marty pour Mohammadou Moussa). Dans les deux cas, leur rôle d'enseignant est également souligné.

Delval a poussé encore plus loin ce type de rapprochement, en assimilant ce même « Mohammadou Moussa » de Marty à l'imam Souley Sall : « Marty signale, en 1922, un seul maître d'école coranique, Mohammadou, comme étant Toucouleur et Tidjane. C'est vraisemblablement l'imam Soulay Sall Bome Mahamadou, effectivement Toucouleur et Tidjane »[86]. Or Marty indique clairement que Mohammadou Moussa était un Marka de Dia, et non un Toucouleur. C'est son maître, du nom de Saïdou Ba, qui, selon Marty, aurait été un Toucouleur.

Ces tentatives de rapprochements et d'assimilations, menées avec difficulté, entre les noms figurant dans les différentes strates de sources, illustrent surtout la dispersion, le morcellement et le caractère parcellaire des traces disponibles. L'exercice a donc ses limites.

9. El-Hadj Matié Diakité

Delval a recueilli, en 1978, le témoignage d'El-Hadj Matié (ou Mattié) Diakité, qui était alors l'imam de la mosquée Dioula de Treichville. Ce dernier lui a présenté ainsi l'histoire de cette mosquée :

> « La Mosquée Dioula, située avenue 8, rue 15, a été construite à Treichville en 1928. En fait, celle-ci a remplacé la première mosquée d'Abidjan, construite dans l'ancien village de Cocody, au Plateau, qui a été transférée dans ce quartier habité par des Dioula provenant de la région d'Odienné […] qui se livraient à des activités commerciales. C'est cette communauté musulmane qui obtint des autorités administratives un terrain pour édifier une mosquée et qui construit cet édifice grâce aux cotisations de ses membres […]. Cette communauté fut renforcée par d'autres musulmans provenant de la région Est (Kong, Bondoukou) et de la région Nord (Korhogo, Séguéla, Mankono, Boundiali, Touba, Ferkessédougou, Katiola, Dabakala, etc.) »[87]. L'imam Diakité ajoute : « depuis la fondation de la mosquée, en 1923 [*sic* – 1928 ?][88], la mosquée a été dirigée par 4 imams : Djaka Mama, Karamoko Fétégué Konaté, El-Hadj Yaya Cissé, El-Hadj Matié Diakité. Les deux derniers sont originaires d'Odienné »[89].

86. R. Delval, 1980 : 8.
87. Entretien de R. Delval avec El-Hadj Matié Diakité, 22 juillet 1978 (R. Delval, 1980 : 36).
88. Quelques lignes plus haut, la date de 1928 a été indiquée. Il peut y avoir une erreur typographique : le 3 et le 8 sont faciles à confondre.
89. R. Delval, 1980 : 37.

El-Hadj Matié Diakité a, d'autre part, indiqué à R. Delval qu'il avait « reçu sa formation religieuse de son père, un grand professeur qui a été formé lui-même en Guinée »[90].

Notre commentaire :

Ce témoignage précise la chronologie de la mosquée Dioula de Treichville (avec, cependant, une hésitation du texte entre 1928 et 1923) et il souligne le rôle des Odienneka dans sa création. En ce qui concerne la fondation de la mosquée, rappelons le témoignage d'El-Hadj Idryssa Seynou : « Dès 1920, une première mosquée avait été installée […]. Fétigué Konaté en fut le premier imam véritable, à partir de 1924, et il le resta jusqu'à sa mort, en 1953 ».

Il y eut, sans doute, autour de 1920, un lieu de prières provisoire lors des premières installations de musulmans dans l'île de Petit-Bassam, puis une construction durable au cours des années 1920.

En ce qui concerne l'imam, il y a accord sur le nom de Fétigué Konaté, mais non sur sa position dans la série. La mention du nom de Djaka (Diaka) Mama comme premier imam de la mosquée Dioula de Treichville ne laisse pas de surprendre. Selon le témoignage d'El-Hadj Boubakar Traoré, son père Diaka Mama avait quitté Cocody-Plateau en 1914 pour fonder la mosquée d'Adjamé. « La mosquée Dioula [de Treichville] – ajoute pourtant El-Hadj Matié Diakité – a remplacé la première mosquée d'Abidjan construite dans l'ancien village de Cocody, au Plateau, qui a été transférée dans ce quartier [de Treichville] ».

Cette revendication généalogique tend à établir un lien de continuité directe entre une figure pionnière de la communauté musulmane d'Abidjan et sa plus ancienne mosquée, avec la mosquée Dioula de Treichville, renforçant ainsi, face à la concurrence de la mosquée sénégalaise ou face à d'autres contestataires (voir ci-dessous), ses titres d'ancienneté et de légitimité.

Selon le témoignage d'El-Hadj Boubakar Traoré, son père Diaka Mama avait été le premier maître d'école coranique à Abidjan et il avait « instruit presque tous les musulmans de la ville… ». C'est sans doute cette autorité morale qui le fait ainsi placer en tête de la liste des imams Dioula de Treichville. Il n'est d'ailleurs pas impossible que Diaka Mama y ait dirigé des prières, notamment celles du Vendredi, qui obligeaient les musulmans d'Adjamé, on l'a noté, à se rendre à Treichville. Cependant, nos sources désignent, de façon constante, Fétigué Konaté comme le premier imam de la mosquée d'Anoumabo-Treichville dans les années 1920.

Quant au rôle fondateur prêté aux Odienneka, une certaine circonspection s'impose. El-Hadj Matié Diakité, lui-même, est un Odienneka, alors que ses prédécesseurs, sauf son prédécesseur immédiat, ne le sont pas. Nous verrons plus loin, au cours de la période suivante, qu'El-Hadj Matié Diakité fut précisément l'un des acteurs d'une prise de pouvoir par les Odienneka dans la mosquée Dioula en 1966, entraînant ainsi le départ d'une partie des fidèles. Il ne fait aucune mention de cette rupture dans son récit, mais il

90. *Ibid.*

consacre comme une évidence naturelle cette position privilégiée des Odienneka dans cette mosquée. Il se peut que son propos soit partisan à cet égard.

El-Hadj Yaya Cissé, son prédécesseur, n'est pas, pour nous, un inconnu. Nous avons présenté sa biographie lorsque nous avons traité du village de Bouandougou, un lieu d'acquisition du savoir islamique, à une soixantaine de kilomètres à l'est de Mankono (voir au chapitre 10). Yaya Cissé était un commerçant, né à Odienné en 1905, qui avait suivi des études islamiques pendant plusieurs années à Bouandougou, avant de gagner ensuite Bouaké, Anyama et Treichville, où il avait retrouvé ses compatriotes Odienneka. Il avait effectué le pèlerinage à La Mecque, par la voie maritime, en 1943. Intéressé par le soufisme, il était affilié à la Tijaniyya. Sa compétence en jurisprudence et sa réputation d'honnêteté lui valurent d'être « élu comme premier imam adjoint à la Grande mosquée de Treichville, avenue 8[91], aux côtés de l'imam Fétégué Konaté. À la mort de l'imam principal en 1952, c'est tout naturellement qu'il fut désigné imam à la tête de la mosquée, poste qu'il assurera jusqu'à sa mort en 1966 »[92]. Sa succession occasionnera une crise dont nous reparlerons au chapitre 27.

10. El-Hadj Boubacar Gamby Sakho

Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, El-Hadj Boubacar Gamby Sakho (c'est son nom complet) a bien voulu nous guider et nous introduire auprès de différents « interlocuteurs-ressources » à Abidjan et dans le sud et le centre de la Côte d'Ivoire. Nous lui devons donc une bonne part du savoir que nous avons acquis. Nous avons recueilli ses conseils et ses informations sur un sujet ou sur un autre, ou bien sur telle ou telle personnalité au fil des discussions. Lors d'entretiens qui ont eu lieu en mars 1969[93] à Treichville, nous avons pu également lui poser des questions sur sa vie. Depuis lors, plusieurs auteurs se sont intéressés à sa biographie. Marie Miran et le Frère franciscain Jeusset, ce dernier associé au jésuite Raymond Deniel[94], ont publié des présentations empathiques de celui qui fut une figure marquante de l'islam ivoirien par son entregent, sa finesse et son savoir, par sa curiosité insatiable, sa fréquentation libre des grands et des moins grands, des chercheurs de toutes origines et des religieux de toute obédience. Il fut un médiateur et un homme d'influence. Ces deux ouvrages ont permis à un plus large public de connaître sa personnalité et son rôle. La tolérance, notamment au service du dialogue islamo-chrétien, fut un de ses engagements le plus remarquable.

Nous reprenons ici les réponses qu'ils nous avaient faites telles que nous les avons mises en forme, en style indirect. Nous tiendrons aussi compte des biographies, citées ci-dessus et publiées depuis lors.

91. L'adresse de la « mosquée Dioula » est bien avenue 8, rue 15, à Treichville.

92. Extrait de sa notice nécrologique : « El Hadj Yaya Cissé. Un imam à l'écoute de tous) ». Le texte est daté du mercredi 18 août 2010 (consulté le 5 juin 2012, toujours accessible en février 2017). Ce site n'est plus accessible en décembre 2019. La biographie de l'imam se trouve sur Facebook : https://www.facebook.com/El-HADJ-YAYA-CISSE-1430578337234905/ (consulté en décembre 2019).

93. Entretiens avec El-Hadj Boubacar Sakho, Abidjan-Treichville, 6, 13, 20 et 21 mars 1969. Sauf cas particulier, nous ne mentionnons pas le jour précis de l'entretien en référence. Plusieurs de ces entretiens se recoupent.

94. Gwénolé Jeusset et Raymond Deniel, 1986 ; Marie Miran, 1999 : 267-272.

El-Hadj Boubacar Sakho devant une partie de sa bibliothèque
(cliché remis à l'auteur. 1969).

> « El-Hadj Boubacar Sakho était un Peul né à Ségou avant 1900. Il est venu en Côte d'Ivoire, dans le Moyen-Cavally, en 1910, à l'appel de son frère, Mamadou Sakho, qui avait rejoint Lahou en qualité de militaire en 1894 ».

Notre commentaire :

Notons tout de suite quelques divergences dans la chronologie. Selon les dates qui lui avaient été données, Marie Miran écrit qu'El-Hadj Boubacar Sakho était né en 1903 et était venu travailler auprès de son frère en 1919[95] au lieu, respectivement, de « avant 1900 » et « 1910 » comme il nous avait été dit par l'intéressé lui-même. Disons à ce propos qu'El-Hadj Boubacar Sakho eut parfois des sincérités successives en matière chronologique : les évènements passés et leurs acteurs étaient très clairs dans son esprit, leur datation était plus sujette à caution. Selon un processus fréquent dans les remémorations orales, un événement peut être affecté d'une datation relative (par rapport à un autre phénomène, un enchaînement logique etc.). Sauf cas particulier, il ne s'accompagne pas d'une date absolument sûre comme dans un exposé historique conventionnel et professionnel. Ainsi en est-il des datations d'El-Hadj Boubacar Sakho. Ces datations sont d'ailleurs, chez lui, toujours vraisemblables et, lorsqu'elles sont inexactes, la marge d'erreur reste limitée. Le même processus a pu se produire chez d'autres témoins.

> « Mamadou Sakho, poursuivit El-Hadj Boubacar Sakho, était resté commerçant sur place lors de sa démobilisation (comme beaucoup d'autres soldats). Il s'occupa d'abord de l'extraction du caoutchouc à Lahou, puis, successivement, à Soubré, Buyo et Guiglo. Mamadou Sakho avait accompli le pèlerinage en 1939 et il mourut au Niger en 1943 ».

95. M. Miran, 1999 : 268.

Notre commentaire :

Guiglo représente visiblement une étape importante dans la formation du jeune Boubacar Sakho. Il en parle assez longuement et nous avons déjà relevé, au chapitre 17, son témoignage sur ce village, ses commerçants et sa garnison. « Quoique musulman, il fut initié, ajoutait-il, à des pratiques animistes des Guéré [Wè] »[96], autre signe de son intégration et de ses attachements locaux à Guiglo.

> « De 1924 à 1930, Boubacar Sakho travailla pour le compte de son frère et se mit au service de plusieurs maisons françaises Ses occupations l'amenaient à effectuer de fréquents voyages aller-retour entre Guiglo et Abidjan ». « Puis, en 1930, Boubacar Sakho a quitté Guiglo. C'est en 1931 qu'il est venu à Abidjan ».

Notre commentaire :

Le reste du témoignage illustre cette connaissance approfondie qu'El-Hadj Boubacar Sakho avait du passé de la communauté musulmane en différents points de Côte d'Ivoire et de ses principaux acteurs. Nous avons préféré introduire ce type d'informations dans les sections correspondantes, comme nous l'avons fait pour Guiglo.

Il aimait aussi brosser quelques synthèses suggestives à l'intention de ses interlocuteurs. En voici deux :

> – sur les pèlerinages :
> « À l'exception de Mustafa Kamara, d'Odienné, les seuls musulmans à avoir accompli le pèlerinage avant la dernière guerre, en Côte d'Ivoire, habitaient Treichville. Ce furent :
>
> El-Hadj Médine [Médoune] Cissé, vers 1918[97]
> El-Hadj Souley Sall
> Chérif Moulay, originaire du Mali
> Mamadou Sakho, son grand frère, qui l'accomplit en 1937-1938 [98]».
>
> – sur les « saints » de Côte d'Ivoire :
> « Il y avait dans le pays ceux qu'on appelait « les quatre saints de la Côte d'Ivoire » :
> El-Hadj Abdoulaye Dieng, à Bassam, un tijani
> El-Hadj Hameddin Dieng, à Abidjan, un tijani
> Mohamed Aliou Quraïchi, à Tiassalé, un qadri
> Tierno Seydou Ba, à Bouaké, un tijani »

Tels sont les éléments d'informations aux entrées multiples que nous avons puisés au contact du « vieux Sakho », comme on l'appelait avec déférence et affection à la fin de

96. Entretien du 6 mars 1969.
97. Cette date n'est pas confirmée par ailleurs.
98. On remarquera qu'un jour précédent, El-Hadj Boubacar Sakho avait daté de 1939 le pèlerinage de son frère (voir ci-dessus).

sa vie – « vieux » étant, dans le contexte ivoirien, un titre de respect qu'El-Hadj Boubacar Sakho rechercha assez tôt…

Marie Miran, pour sa part, rappelle comment El-Hadj Boubacar Sakho exerça différents petits métiers : « boutiquier à Tiassalé, pointeur au wharf de Bassam, puis de Port-Bouët, et enfin magasinier. Il poursuivit parallèlement des activités de commerçant indépendant qui l'acculèrent à la faillite en 1943 mais lui avaient permis, entre temps, d'investir dans l'immobilier à Abidjan où il s'était définitivement fixé, non sans garder la nostalgie de son Ségou natal. Aisé sans être riche, c'est principalement des revenus tirés de ses loyers qu'il put subvenir, à compter des années 1950, aux besoins de ses deux épouses et de la ribambelle de ses descendants »[99].

C'était là, pourrait-on dire, le profil d'un « dioula ordinaire ».

Mais ce dioula avait d'autres traits remarquables que Marie Miran a relevés attentivement :

> « Comme il était de coutume, Sakho avait dans son jeune âge fréquenté l'école coranique pendant sept ans. La pédagogie étant basée sur une pure mémorisation du Coran, il ne maîtrisa jamais l'arabe et devait s'instruire plus avant sur l'Islam par le truchement de traductions françaises. Fervent homme de foi, il resta attaché par tradition familiale au giron de la Tidjaniyya oumarienne, recevant le wird de la confrérie de Tierno Mountaga Tall de Ségou[100] lors d'un de ses passages à Abidjan en 1942 »[101].
> « N'ayant pas fréquenté l'école des Blancs, Sakho s'est toujours dit illettré, voire ignorant. C'est là négliger le fait qu'autodidacte de tempérament, et comme son travail lui laissait suffisamment de temps libre, il apprit alors seul à lire et écrire le français. Il se prit ensuite de passion pour la lecture, dévorant tout livre en circulation, et surtout des textes religieux. […] C'est encore à Guiglo que Sakho rencontra en 1926 le jeune médecin Félix Houphouët-Boigny avec qui il se lia d'amitié »[102].

Il est question, dans ces deux passages, de son rapport personnel avec les deux langues écrites, arabe et français. C'est une clé pour mieux comprendre sa position sociale et intellectuelle. N'étant pas arabisant, El-Hadj Boubacar Sakho, à la fois modeste et respectueux du vrai savoir islamique, ne chercha pas à jouer au shaikh. Mais il aima adopter à ses côtés le jeune arabisant Tijane Bâ, qui allait devenir une figure montante de la communauté musulmane abidjanaise à partir des années 1970[103]. Ahmed Tijane Ba « avait reçu le *wird* [tijani] en 1948 de son maître à Ségou, Cheick Madani Tall[104], arrière-

99. M. Miran, 1999 : 268-269.
100. Tierno Mountaga Tall (m. 2007), né vers 1914 à Demett (département de Podor, Sénégal), petit-fils d'El-Hadj Omar. Il résidait notamment à Dakar où il exerçait son magistère de chef de la famille omarienne. Tierno Mountaga Tall avait aussi des liens étroits avec Ségou, où la famille Tall est également enracinée.
101. M. Miran, 1999 : 269.
102. M. Miran, 1999 : 268.
103. Pour une biographie de Tijane Ba, voir M. Miran, 2000 :439-467, et 2006 : 298-299, et passim
104. « Cheikh Madani Tall, fils de Cheikh Mountaga Tall, lui-même fils d'Amadou, ancien roi de Ségou [amir al-mu'minin] et fils d'El-Hadj Omar » (M. Miran, 2000 : 451).

petit-fils d'El-Hadj Omar Tall »[105]. Sans doute y avait-il entre Boubacar Sakho et Tijane Ba une double solidarité culturelle Peul et omarienne, le père d'El-Hadj Boubacar Sakho ayant combattu, selon ses dires, dans l'armée d'El-Hadj Omar[106].

Tijane Ba « fut nommé Cheick en 1972 », puis Mufti[107], pas El-Hadj Boubacar Sakho. C'est ce que Miran explique, avec toutes les nuances nécessaires : « Le temps aidant, il devint le doyen des Tidjanis du lieu, mais sans jamais occuper de véritable fonction religieuse au sein de sa communauté. Le vieux Sakho s'en expliquait, sourire au coin de la bouche, en se disant simple talibé (disciple, élève), inéligible par incompétence au vénérable titre de cheikh (leader, maître). S'il ne rechignait pas à s'instruire auprès de jeunes érudits, tel son protégé El-Hadj Cheikh Tidjane Bâ […] force est aussi de reconnaître qu'il marqua de ses conseils d'ancien plusieurs générations de musulmans venus vers lui en quête de lumière »[108]. Le fait qu'il ne fût pas arabisant ne lui conférait pas une légitimité suffisante, à ses propres yeux, même si d'autres que lui, ailleurs, avaient su contourner l'obstacle.

Son français appris sur le tas était un autre motif de modestie, bien qu'il eût acquis une bonne maîtrise de la langue. Le fait qu'il fût autodidacte en français l'avait rendu avide de lectures et de rencontres avec des chercheurs. Il s'était fait lui-même bibliothécaire et historien[109]. C'étaient ses études supérieures à lui.

Homme de conviction religieuse et adepte tijani affiché, El-Hadj Boubacar Sakho pouvait être aussi un moralisateur, notamment avec les jeunes de sa famille[110], mais pas un doctrinaire.

Nous allons précisément, dans le chapitre suivant, le retrouver comme acteur majeur, dans les années 1950, impliqué directement dans les affaires de l'Union culturelle musulmane (UCM), organisation réformiste née à Dakar. Il fut le fondateur de l'UCM de Côte d'Ivoire avant d'en être, temporairement, évincé entre 1954 et 1957 par les wahhabites, ce qui l'obligea, lui et ses amis, à la démission. Une reprise en mains par le pouvoir permit à El-Hadj Boubacar Sakho, un fidèle du PDCI-RDA[111], de reprendre place dans une troisième UCM très encadrée (voir au chapitre 27). Ce fut là l'un des engagements actifs d'El-Hadj Boubacar Sakho, plutôt reconnu, par ailleurs, comme un médiateur discret. Il aimait cette posture du sage, qui lui seyait d'ailleurs parfaitement.

105. D. Berté, 2014 : 85.
106. M. Miran, 1999 : 268.
107. D. Berté, 2014 : 85.
108. M. Miran, 1999 : 270.
109. « Boubacar Sakho collectionne les livres depuis 1956 » (M. Miran, 1999 : 270).
110. Observations vécues. Comme le rappelle M. Miran, lorsque Boubacar Sakho fut installé, « il commença à rédiger des lettres édifiantes faites de conseils moraux à l'attention de ses enfants, compatriotes ou coreligionnaires » (1999 : 269).
111. Voir ce qu'écrit M. Miran : « Vers 1943, Boubacar Sakho constitua avec d'autres une «Union Générale des Peuls et Toucouleurs» (UGPT), position qui le propulsa aux premiers rangs du sous-comité RDA Peul de Treichville au moment de la lutte pour l'indépendance, l'affiliation ethnique représentant à l'époque le principal canal de rassemblement associatif. Par loyauté envers Houphouët, ainsi que par adhésion aux idéaux fraternalistes de son parti, Sakho resta toute sa vie fidèle au PDCI-RDA. Dans l'arrière-cour des grands, jamais cependant Sakho n'accepta de position de pouvoir, refusant par modestie et par une sorte de crainte divine de devenir lui-même une autorité. Le self made man n'en était pas moins devenu une notabilité d'Abidjan » (1999 : 269).

Essai de bilan : écoles, karamokos, mosquées, imams dans l'espace abidjanais au cours des années 1920 et 1930

L'identification des noms

Nous avons essayé de rapprocher des noms et des informations puisés dans des corpus de sources distincts. Le résultat est satisfaisant dans nombre de cas. Par contre, certains noms de personnes ne sont cités qu'une fois et nous n'avons donc pas pu croiser d'autres sources à leur propos.

Ce brassage de noms est, avant tout, le signe d'une forte fluidité. Abidjan connaît alors une forte puissance d'attraction. Les commerçants vont et viennent. L'Administration n'arrive pas toujours à les suivre à la trace et leurs noms peuvent être soumis à des variations. Marty a, pour sa part, dressé une série de noms de musulmans, correspondant, sans doute, à un moment de l'information administrative, mais dont plusieurs ont apparemment peu marqué le paysage ou sont repartis rapidement. D'autres, inversement, ont échappé à son enquête.

Cette hétérogénéité dans le matériel documentaire illustre surtout la nécessité de mettre, comme nous l'avons plusieurs fois évoqué, les sources « sur la table » et de poser chaque élément à sa place, non pour le plaisir du « puzzle », mais pour pouvoir considérer les sources utilisées dans leur singularité en tenant compte de leur chronologie et de leurs conditions de production. Ce travail de clarification offre une meilleure compréhension des sources. Le but n'est pas d'obtenir un produit apparemment lisse et sans aspérités, Le temps des origines est, comme toujours, moins riche en certitudes que les périodes suivantes. Ces traces fragmentaires en rendent compte à leur manière.

Cette situation de mobilité et de volatilité qui s'exprime dans cette difficulté à recouper des corpus différents, et que nous n'avons constatée nulle part ailleurs à ce degré là dans la colonie, y compris à Bouaké, constitue donc une caractéristique de la société musulmane d'Abidjan entre 1900 et 1930. Il y a aussi, comme on l'a observé à propos d'El-Hadj Abdoulaye Dieng ou de Nfa Kaba/Vakaba Diakité, une circulation active des acteurs religieux à travers les différents sites urbains de la lagune. Au-delà des noms cités par les uns et par les autres, c'est ce processus d'ensemble qu'il convient de retenir.

Les différentes étapes de l'organisation des communautés musulmanes d'Abidjan

Le premier foyer musulman est situé au village de Cocody – le premier Cocody, alors situé au nord de l'actuel Plateau[112]. Lorsque, à partir des années 1920, l'Administration veut créer, au Plateau, le quartier administratif et européen, les travailleurs africains sont évincés[113] et ils émigrent, soit de l'autre côté de la lagune, à Anoumabo, dans l'île de Petit-Bassam, futur Treichville, au sud, soit à Adjamé, au nord. Les musulmans sont du nombre.

112. Le toponyme actuel de Cocody est passé de l'autre côté de la baie du même nom, à l'est.
113. Sur la politique d'aménagement et de répartition des quartiers à Abidjan, voir M. Le Pape, 1989 : 296-302 et E. Leimdorfer et al., 2002 : 313-346.

Du côté de Treichville, deux mosquées distinctes surgissent, une mosquée Dioula et une mosquée sénégalaise, qui deviendra la mosquée du Vendredi. Ce mouvement migratoire est, pour l'essentiel, postérieur à l'enquête de Marty. C'est la raison pour laquelle celui-ci ne parle, dans ces conditions, ni d'Anoumabo/Treichville, ni d'Adjamé, dont il ignore, par conséquent, les imams, notamment Souleymane Sall, et les mosquées. Son information sur Abidjan est, dès lors, devenue rapidement lacunaire et elle a été dépassée en quelques années.

Les entretiens avec les témoins ont permis de retracer avec une assez grande précision ces évolutions de la communauté musulmane abidjanaise dans les années 1920 et 1930.

Tout commence donc à Cocody, au nord du Plateau, qui était, avant la Première Guerre mondiale, un village à majorité musulmane. Il y eut une première mosquée en « banco mouillé avec du ciment », avec une toiture en tôle, construite par les Sénégalais travailleurs au Chemin de fer (selon El-Hadj Idryssa Seynou), dans un endroit qui se trouvait à l'emplacement du futur stade Houphouët-Boigny (selon El-Hadj Sinali Tiero). Sénégalais, Haoussa et Soudanais composaient la communauté musulmane à cette époque, comme l'indique Marty.

L'imam était, au début, un Sénégalais du nom d'Abdoul Faye, un Lébou (selon El-Hadj Idryssa Seynou), ou de Madoune Faye, un Wolof (selon El-Hadj Mahib Seck). Lorsque Madoune Faye rentra à Dakar, Souleymane/Souley Sall, un tailleur, pressenti par Abdoulaye Dieng, l'imam de Grand-Bassam, le remplaça (selon El-Hadj Idryssa Seynou).

La succession fut, en fait, un peu plus complexe. El-Hadj Boubacar Sakho indique, en effet, qu'à son arrivée à Abidjan, en 1931 : « l'imam de Cocody, un Sénégalais, se nommait El-Hadj Hameddin Dieng. Ce dernier donna sa fille en mariage à Souley Sall qui lui succéda aux fonctions d'imam. El-Hadj Hameddin Dieng était le frère, de même père et même mère, d'El-Hadj Abdoulaye Dieng, l'imam de Bassam ». C'est ce qu'Abdoulaye Ndjim présente, de façon concordante, en y introduisant cependant un autre remplaçant :

« Malik Kane dirigeait la prière à la place d'Hameddin Dieng quand celui-ci était absent. Après la mort d'Hameddin Dieng, Souley Sall devint l'imam ».

El-Hadj Idryssa Seynou confirme, pour sa part, que Souley Sall, célibataire, reçut d'El-Hadj Abdoulaye Dieng sa nièce (soit, dans ce cas probablement, la fille d'El-Hadj Hameddin Dieng) en mariage. Il indique aussi qu'entre la fin de la guerre et 1920, Vakaba [Diakité], qui avait été l'élève des Kounta, dirigeait la prière quotidienne dans un des quartiers de Cocody où il habitait, mais, que le vendredi, tout le monde allait prier derrière Souley Sall.

El-Hadj Salif Doukouré introduit, pour sa part, un autre nom : « En 1927 – dit-il – les Africains habitaient la partie nord de l'actuel quartier du Plateau, qui était alors appelée Cocody. L'imam de Cocody était Modi Touré, un Sarakollé ». D'après son souvenir, « Modi Touré, servait d'imam de Cocody. Selon El-Hadj Boubacar Sakho, Modi Touré servait seulement de second à l'imam d'Abidjan. Mais, comme ce dernier était souvent absent, Modi Touré, qui était instruit, assurait le remplacement. Le nom du titulaire n'est pas cité. Était-ce encore, à ce moment-là, El-Hadj Hameddin Dieng ?

Telle se présente la succession des premiers imams de Cocody : Abdoul Faye, ou

Madoune Faye, puis Hameddin Dieng, assisté par Malik Kane. Modi Touré aurait assuré l'intérim à certains moments autour de 1927. Modi Touré partit ensuite s'installer de l'autre côté de la lagune (selon El-Hadj Salif Doukouré). Il y eut enfin Souley Sall, qui devait, lui aussi, partir, à son tour, à Treichville. Au tournant des années 1920 et 1930, l'imamat de Cocody était devenu une affaire de famille sous le contrôle de l'imam de Grand-Bassam, El-Hadj Abdoulaye Dieng : d'abord en la personne d'Hameddin, son frère, puis de Souley Sall, dont il fit son gendre.

Selon un rapport administratif, deux écoles coraniques fonctionnaient en 1915 à Cocody : l'une dirigée par Amadou Aïdara, un qadiri, l'autre par Demba Oumoul, un tijani. Ils n'avaient pas plus de 10 élèves à eux deux. Ce rapport de 1915 est, on l'a dit, le seul à les nommer. Selon El-Hadj Idryssa Seynou, pendant la Première Guerre mondiale, « il y avait deux maîtres d'école coranique à Cocody : Mama Traoré et Fétigué Konaté, lequel enseignait à quelques élèves ». Nous les avons identifiés et retrouvés l'un et l'autre.

En 1923, deux maîtres d'école coranique ont été mis en fiches par l'Administration à Cocody : « Mamadou Touré, dit Kramoko Mama », et « Abdou Touré, dit Mori Touré » (ou Modi Touré). Le second est, selon toute probabilité, l'imam intérimaire mentionné ci-dessus, signalé par El-Hadj Salif Doukouré et El-Hadj Boubacar Sakho.

Au cours de ces années 1920, les Africains furent progressivement écartés de Cocody-Plateau et les musulmans migrèrent vers l'île de Petit-Bassam (où se trouvait le village d'Anoumabo) au sud, et vers Adjamé au nord. Du côté de Petit-Bassam, un lieu de prière Dioula fut édifié, et cela probablement en plusieurs phases. Fétigué Konaté, qui traversa la lagune, en fut le premier imam véritable, à partir de 1924, et il le resta jusqu'à sa mort, en 1953 (selon El-Hadj Idryssa Seynou). Quand les musulmans venus de Cocody furent définitivement installés dans ce qui deviendra Treichville, on construisit la mosquée sénégalaise, appelée à devenir mosquée du Vendredi pour tous les musulmans d'Abidjan.

El-Hadj Idryssa Seynou parle à ce propos de l'année 1925. Ce fut, probablement un peu plus tard. En tous cas, selon El-Hadj Sinali Tiero lors de son déménagement, en 1931, il avait trouvé deux mosquées sur place. El-Hadj Boubacar Sakho, pour sa part, date précisément la construction de 1931. En réalité, la construction de cette mosquée a dû commencer avant 1931, car, comme nous l'avons indiqué au chapitre 24, lors de son passage à Abidjan, en mai 1931, El-Hadj Seydou Nourou Tall avait précisément essayé d'arbitrer le conflit entre la mosquée sénégalaise et la mosquée soudanaise[114]. Nous retiendrons donc plutôt le tournant des années 1920 et 1930 pour dater cette fondation – sans exclure que l'inauguration ait pu avoir lieu au début de l'année 1931. Dès lors, il y eut, à Treichville, deux mosquées : l'une, sénégalaise, dirigée par Souley Sall, et l'autre, Dioula, dont l'imam était Fétigué Konaté (selon El-Hadj Sinali Tiero). Cette question des deux mosquées et du conflit qui s'ensuivit, va être analysée au chapitre suivant.

114. ANS, 19 G 29, cercle des Lagunes, Rey, administrateur du cercle des Lagunes, Certificat délivré à Seydou Nourou Tall, Abidjan, 21 mai 1931.

Adjamé, au nord, fut la seconde direction prise par les musulmans « déguerpis » du Plateau. En 1924, selon El-Hadj Boubakar Traoré, Diaka Mama Traoré construisit la première mosquée d'Adjamé, un hangar-paillotte. Il en devint le premier imam et le resta jusqu'à sa mort, en 1945. Issa Dramé le remplaça pendant un moment (selon El-Hadj Boubakar Traoré). Diaka Mama est honoré par la mémoire locale. Comme maître d'école, il instruisit nombre de jeunes musulmans d'Abidjan de l'époque.

Selon El-Hadj Boubakar Traoré, seule la mosquée sénégalaise de Treichville était, dans toute l'agglomération d'Abidjan, mosquée du Vendredi. Les musulmans d'Adjamé devaient donc aller prier à Treichville ce jour là. Cependant, Adjamé, comme quartier neuf à majorité islamisée, exerçait une certaine attraction sur les autres musulmans. Selon El-Hadj Boubacar Sakho, lorsque le bac entre l'île de Petit-Bassam et le Plateau coula, fin 1930, « beaucoup de musulmans quittèrent Treichville pour Adjamé ».

L'essaimage à partir du premier Cocody et les relais qui se mettent en place à Adjamé et Anoumabo/Treichville sont attestés de façon concordante par les différentes sources. La mémoire de certaines figures est conservée de manière vivace. La place et le rôle d'autres personnes, dont la mention est plus fugitive, sont moins aisés à cerner. Tel fut le temps des pionniers. Les principaux acteurs se détachent nettement. Les autres restent dans un certain flou.

Ce sont donc trois pôles : Cocody/Plateau, Anoumabo/Treichville et Adjamé autour desquels s'organise la communauté musulmane dans l'agglomération abidjanaise entre les deux guerres mondiales. On peut y ajouter Anyama, au nord d'Adjamé, qui rassemble aussi des travailleurs musulmans (et non musulmans) de l'agglomération.

Cette reconstitution n'est sans doute pas définitive, ni même entièrement assurée, mais elle représente un état de la question qui peut servir de base de référence. Elle peut aussi aider à rectifier quelques contradictions ou erreurs secondaires surgies dans les travaux sur la question. Elle n'est pas, elle-même, à l'abri des inexactitudes ou des erreurs d'interprétations.

Le tournant des années 1930

L'année 1930 marque le début de la crise économique mondiale. Cette crise frappe assez rapidement l'économie coloniale en Afrique de l'Ouest, avec un retournement de tendance des cours mondiaux des matières premières[115]. Cette situation a des conséquences directes sur la vie quotidienne dans l'agglomération composée d'Abidjan-centre et de sa périphérie[116].

Les affaires vont mal dans la colonie, les migrants sans travail se multiplient, et les autorités s'inquiètent de leur afflux à Abidjan : « les hommes cherchent un peu partout à louer leurs bras et se réfugient de préférence dans les faubourgs des villes », note le rap-

115. Voir C. Coquery-Vidrovitch (éd.), *L'Afrique et la crise de 1930 (1924-1938)*, numéro spécial de la *Revue française d'Histoire d'outre-mer,* n° 232-233, 3e et 4e trimestre 1976 : 375-784.

116. « Selon la terminologie des années vingt et trente, seul le quartier établi sur la presqu'île [appelé aussi Le Plateau] se nommait Abidjan ; quant aux autres sites urbanisés qu'habitaient les Africains, ils étaient qualifiés soit de faubourgs, soit de villages » (M. Le Pape, 1993 : 339, n. 14).

port sur la situation politique de la colonie en 1931[117]. La Chambre de commerce s'inquiète d'une montée possible de la délinquance urbaine parmi les chômeurs aux dépens des établissements privés. La police opère en conséquence des contrôles qui « ont un caractère spectaculaire, irrégulier, massif, telle cette « opération » du 6 juillet 1932 : le village d'Anoumabo (futur faubourg de Treichville) a été "entièrement cerné en pleine nuit et la situation de tous les habitants a été examinée. Plus de cinq mille indigènes ont été vus" »[118]. Les musulmans, désormais nombreux à Anoumabo, étaient parmi ceux qui subissaient les effets de ces contrôles.

Temps de conflits, temps de structurations à Treichville (années 1930 et 1940)

Plusieurs conflits divisent les musulmans d'Anoumabo/ Treichville autour de la question des mosquées. La source principale dont nous disposons sur ces affaires est une double notice manuscrite figurant dans les archives personnelles d'El-Hadj Boubacar Sakho.

Aucun de ces deux textes n'est signé, mais, compte tenu de l'endroit où ils sont conservés, du souci qu'El-Hadj Boubacar Sakho avait de l'histoire, et de la « conclusion morale », bien dans son style, de l'une de ces notices, ce dernier en est naturellement l'auteur – quels qu'en soient, par ailleurs, le ou les scripteurs (peut-être des jeunes de la famille, si ce n'est El-Hadj Boubacar Sakho lui-même).

Nous n'en connaissions pas l'existence en 1969, car elles n'étaient sans doute pas encore rédigées. Nous devons leur communication à l'obligeance de Marie Miran, que nous voudrions remercier une fois de plus pour son précieux concours. Nous avons eu aussi, ensuite, un autre accès à ce document par l'intermédiaire de la maîtrise de S. Sall, qui en a fait largement usage, et que nous allons aussi analyser ci-dessous.

Ces deux notices manuscrites, qui ne sont pas datées, sont paginées chacune de 1 à 3.

L'une (nous l'appellerons « notice A ») est expressément intitulée « Les conflits dans la communauté musulmane d'Abidjan de 1931 à 1966 ». En haut à gauche figure l'indication manuscrite : « Mémoire de la Bibliothèque Sakho Boubakar, av. 21, rue 25, B.P. 125, Treich-C.I. ». La majeure partie du texte est écrite en lettres capitales et laisse, en outre, de l'espace blanc au bas de la dernière page. On peut donc considérer qu'elle est complète. Elle comporte, d'autre part, des fautes de français (par exemple « sondés » au lieu de « scindés » et « braisé » au lieu de « brisée ») qui ressemblent à des fautes de dictée. Cette notice couvre les trois conflits (le premier situé « entre 1931 et 1933 », le deuxième, sans précision chronologique, et le troisième, en 1966). Elle se termine par une « conclusion morale » (« Il faudrait que tous les Ivoiriens pensent à museler le démon tribal » etc.).

L'autre notice (nous l'appellerons « notice B »), rédigée avec une belle écriture, contient un rappel du premier conflit mais elle est surtout consacrée au deuxième

117. ANCI 3303, Colonie de Côte d'Ivoire, Rapport sur la situation politique pour l'année 1931, cité par M. Le Pape, 1993 : 339.

118. ANCI, 3495, Administrateur-maire d'Abidjan à gouverneur Bingerville, Abidjan, 11 juillet 1932, cité par M. Le Pape, 1993 : 340.

conflit, « entre 1939 et 1944 ». Le texte de cette version B est écrit jusqu'à la limite inférieure de la page 3. Il se termine sur une phrase complète, mais il est difficile de savoir si le récit se poursuivait et si cette version B est bien complète.

Les deux versions se recoupent, notamment sur le premier conflit, ce qui démontre leur parenté, mais elles sont indépendantes.

Souleymane Sall – un étudiant, à ne pas confondre avec l'imam Souley[mane] Sall –, qui relate ces trois conflits dans sa maîtrise[119], a visiblement utilisé ces deux notices, dont il reprend parfois des phrases entières, le titre de la notice A y compris, sans les citer expressément, se contentant de dire que « cette version des faits est essentiellement soudanaise par les informateurs interrogés »[120]. Peut-être était-il retenu alors par un devoir de discrétion à l'égard d'El Hadj Boubacar Sakho. Son travail n'en est pas moins pionnier en la matière. Il a aussi, comme nous le verrons, réuni aussi des souvenirs de témoins. Comme cette maîtrise a été soutenue en avril 1977, nous pouvons en conclure que ces documents ont été rédigés avant cette date.

Le premier conflit (1931-1933)

Il surgit à la suite de la construction de la mosquée sénégalaise autour de 1930. Cette inauguration d'un nouveau lieu de culte avait aussitôt suscité des affrontements dans la communauté musulmane, sans doute d'autant plus vifs que les enjeux matériels et financiers sous-jacents prenaient encore plus d'importance dans un contexte de pénurie des emplois et des ressources.

Selon la notice B, « c'est quelque temps après l'arrivée à Treichville que les notables sénégalais ont demandé un nouveau terrain à l'Administration pour faire une nouvelle mosquée qui serait pour les prières hebdomadaires du Vendredi. Et que la première [mosquée Dioula] restait comme zaouïa, c'est-à-dire quotidienne »[121].

Selon Sall, « l'Administration concède un deuxième terrain aux musulmans […] , à la suite d'une requête présentée par les Sénégalais dirigés par Mamour Diop[122], Adama Mané, auxquels ont été associés les Soudanais avec Bouba Doukouré, Nouhou Sanogo, Bamori Ballo de Kong[123]. Le terrain obtenu, Karamoko Fétigué Konaté [l'imam de la mosquée Dioula] prédit [prévit] de désherber le sol de la future mosquée un jeudi. Dès 4 heures du matin, Idrissa Mossi[124], aidé de Soudan Dembélé, commence à désherber le terrain. À 9 heures, quand Adama Mané et Abdoulaye Faye[125] arrivent, le travail était fait, et ils les félicitèrent. La nouvelle mosquée qui devait être édifiée serait une mosquée

119. Souleymane Sall, L'islam à Grand-Bassam et en Côte d'Ivoire côtière et forestière [en fait, sur Grand-Bassam et Abidjan], université Paris I, 1977, maîtrise d'Histoire

120. S. Sall, 1977 : 44-49.

121. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice B : 1.

122. Mamour Diop était le chef des Sénégalais d'Abidjan entre les deux guerres mondiales, selon le témoignage d'El-Hadj Mahib Seck.

123. Il a été cité par El-Hadj Idryssa Seynou comme l'un des seuls musulmans d'Abidjan originaire de Côte d'Ivoire.

124. Il s'agit d'El-Hadj Idryssa Seynou.

125. Ce nom d'Abdoulaye Faye fait penser à celui d'Abdoul Faye, dont El-Hadj Idryssa Seynou, à son arrivée à Abidjan pendant la Première Guerre mondiale, avait indiqué qu'il était l'imam de la mosquée de Cocody, mais il avait aussi précisé que celui-ci était reparti à Dakar et avait alors été remplacé par Souley Sall (Entretien à Abidjan-Treichville, le 13 mars 1969). Il s'agirait donc, dans ce cas, d'un homonyme.

pour tous les musulmans »[126]. Il est probable, que S. Sall a recueilli ces informations complémentaires auprès d'El-Hadj Boubacar Sakho lui-même, voire d'El-Hadj Idryssa Seynou, quoique ce dernier, qui était né vers 1883, s'il était encore vivant, eût alors été très âgé.

On notera que cette préparation du terrain pour la nouvelle mosquée se fit en bonne intelligence entre Sénégalais et « Soudanais » (au sens large du terme, Voltaïques compris), puisque les Soudanais avaient été associés à la demande de terrain, que l'imam de la mosquée Dioula avait organisé le désherbage, que plusieurs « Soudanais », au sens large du terme (Idrissa Mossi [Seynou] et Soudan Dembélé), avaient participé à l'opération et que la nouvelle mosquée, quoique d'initiative sénégalaise, était ouverte à tous les musulmans.

Cependant, une concurrence entre les deux mosquées allait, peu de temps après, surgir. El-Hadj Boubacar Sakho a résumé l'affaire en ces termes : « Le premier conflit éclata en 1931, peu après la construction de la mosquée de l'avenue 8, rue 9, que des notabilités sénégalaises voulaient ériger en mosquée du Vendredi. Les Sénégalais se trouvèrent divisés entre eux, les Ouolof restant attachés à la "mosquée Dioula" pour la prière du Vendredi. Les Soudanais, de leur côté, tout en fréquentant la "mosquée sénégalaise" pour leurs prières quotidiennes, allaient à la "mosquée Dioula" pour la prière du Vendredi. Lors de son passage à Abidjan, au mois de mai 1931, le grand marabout sénégalais El-Hadj Seydou Nourou Tall […] mit un terme au conflit qui divisait la communauté musulmane en réconciliant les parties opposées »[127].

La notice A relate les évènements de façon parallèle et concordante

« Le premier conflit se situe entre 1931 et 1933. L'origine de ce conflit trouve son explication dans l'opposition de[s] Woloff à souscrire à la décision de faire la nouvelle mosquée de l'avenue 8, rue 9 comme mosquée principale. Le[s] Woloff veulent qu'on fasse l'ancienne mosquée, avenue (Gabriel Dadié) [8][128], rue 9, près de l'actuel bureau des PTT, comme mosquée principale alors qu'elle était destinée à devenir une zaouia (mosquée secondaire). Les Soudanais mécontents refusent de rejoindre la nouvelle mosquée imposée par le[s] Woloff pour la grande prière de Vendredi »[129].

On notera cependant la confusion interne du récit : il est d'abord question de Wolof opposés à la nouvelle mosquée, puis de nouvelle mosquée imposée par les Wolof. La seconde affirmation est inexacte d'après ce qui va suivre. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur. Compte tenu de ce qu'El-Hadj Boubacar Sakho a déclaré, de façon très

126. S. Sall, 1977 : 45.

127. Entretien de Delval avec El-Hadj Boubacar Sakho, 29 juillet 1978 (R. Delval (1980 : 38). La date du passage de Seydou Nourou Tall est tout à fait exacte. Voir l'attestation déjà citée de l'administrateur du cercle : ANS, 19 G 29, cercle des Lagunes, Rey, administrateur du cercle des Lagunes, certificat délivré à Seydou Nourou Tall, Abidjan, 21 mai 1931, qui souligne également son rôle dans le règlement du conflit, mais, pas plus qu'El-Hadj Boubacar Sakho dans l'entretien, n'en précise les termes.

128. L'avenue 8 a été baptisée officiellement « avenue Gabriel Dadié » en 1956, du nom d'un des principaux fondateurs du Syndicat agricole africain (voir F. Lemaire, 2008 : 30). « Gabriel Dadié », pour le nom de l'avenue, est mis entre parenthèses dans le texte selon un usage local qui remplace les guillemets par des parenthèses.

129. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice A : 1-2.

claire, à Delval en 1978, les Wolof étaient effectivement opposés au transfert de la prière du Vendredi à la nouvelle mosquée. Dans ces conditions, Wolof et Soudanais se trouvaient faire cause commune contre ce transfert.

Ce texte comporte une autre inexactitude. « L'ancienne mosquée », c'est-à-dire la mosquée Dioula, n'est pas située avenue 8 (ou Gabriel Dadié), rue 9 (qui est l'adresse de la « nouvelle mosquée »), mais avenue 8, rue 15. Est-ce une erreur de scripteur ou de recopie ? On l'ignore. El-Hadj Boubacar Sakho, en tous cas, connaissait parfaitement Treichville.

La situation qui se met en place en 1931 est présentée, de façon à peu près identique, dans les deux notices : « En 1931, deux grandes mosquées apparaissent : la mosquée [dite] Woloff [?] avec Thierno Souley pour imam et Thierno Hamadou Atch pour naïb ; la mosquée Dioula avec Karamoko Fétigué Konaté pour imam et Kramoko [*sic*] Cissé pour naïb »[130].

La notice B reprend en partie les mêmes termes (« c'est ainsi qu'en 1931 deux mosquées apparaissent etc. »). Elle précise l'identité du naïb de la mosquée Dioula : « El-Hadj Yaya Cissé d'Odienné »[131].

Les deux notices indiquent ensuite que Seydou Nourou Tall, le Grand marabout sénégalais bien connu, est venu les réconcilier : « C'est Seydou Nourou Tall qui les réconcilie en 1931 […] et il aplanira définitivement le conflit en 1933 »[132]. Il aura donc fallu deux interventions successives de Seydou Nourou Tall (en 1931 et 1933) pour venir à bout des oppositions. Dans une pareille conjoncture, le médiateur Seydou Nourou Tall était d'ailleurs, d'une certaine manière, juge et partie, puisqu'il était Sénégalais, Haal pulaar et tijani, comme l'était l'imam Souley Sall lui-même.

El-Hadj Idryssa Seynou, en 1969, dont nous verrons plus loin qu'il avait pourtant été impliqué dans le conflit, donne un résumé lapidaire et, en quelque sorte, « aseptisé » de la situation, avec le souci évident de promouvoir l'image d'une communauté unie : « on construisit la mosquée sénégalaise. C'était la plus forte et la plus riche. La mosquée la plus ancienne resta mosquée de quartier, mais, le vendredi, tout le monde allait prier à la mosquée sénégalaise derrière Souley Sall. À cette époque, aucune différence ne séparait les musulmans. Tous étaient unis derrière leur imam quelle que soit leur origine ethnique »[133].

Les arbitrages avaient donc donné la préférence à la nouvelle mosquée, la mosquée sénégalaise. En d'autres termes, la nouvelle mosquée devint effectivement mosquée du Vendredi aux dépens de la mosquée Dioula : « C'est ainsi que les Soudanais mécontents refusent de rejoindre la 1re mosquée [lire sénégalaise], ils priaient toujours dans la 2e mosquée [lire mosquée Dioula], mais venaient prier chaque vendredi dans la 1re mosquée dont l'imam était El-Hadj Souley [Sall] »[134].

On comprend bien le conflit entre Sénégalais et Soudanais. La tutelle des Sénégalais, plus élevés socialement, était, en effet, souvent mal acceptée, aussi bien par les commer-

130. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice A : 2.
131. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice B : 1.
132. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice A : 2. Voir aussi notice B : 1.
133. Entretien avec El-Hadj Idryssa Seynou, Abidjan-Treichville, 13 mars 1969.
134. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice B : 1.

çants que par les travailleurs soudanais. Mais l'autre conflit qui double cette contestation initiale et oppose les Wolof à d'autres Sénégalais est plus difficile à cerner. On comprend plus mal, en effet, cette opposition des Wolof à la mosquée …sénégalaise.

Les Wolof fréquentaient bien la mosquée sénégalaise en semaine, mais ils ne voulaient pas faire la prière du Vendredi dans la nouvelle mosquée. Le désaccord essentiel portait, en fait, comme nous allons l'observer dans la seconde affaire, sur la personnalité de l'imam, lequel n'était pas Wolof. Cette mosquée sénégalaise, appelée plus tard « mosquée Wolof », ne l'était précisément pas à ce moment là. Marie Miran analyse, pour sa part, le conflit comme une « scission entre Sénégalais Toucouleur et Wolof »[135]. Nous allons voir pourquoi.

Le deuxième conflit (1939-1944)

Selon la notice B, « c'est après que les véritables conflits ont eu lieu entre 1939 et 1944. Le scandale a eu lieu le jour de la grande fête de la Tabaski. Les fidèles étaient rassemblés au lieu de la prière. L'imam était en retard. El-Hadj Malick Gueye est envoyé le chercher et revient dire qu'il arrive. Le second, un griot, Mr Moctar Keita, dit qu'il a trouvé l'imam couché et qu'il l'a même réveillé. Ainsi la foule s'inquiète et beaucoup de fidèles retournent chez eux. Les notables qui étaient restés donne[nt] l'ordre au naïb de l'imam de faire la prière ; sur ce, l'imam Souley arrive et manifeste son mécontentement[136]. Voilà comment commence le 2e conflit. Le lendemain, la moitié des fidèles refusent de prier derrière lui. Le même scénario se répète à la prière de l'aube. L'Administration intervient et ferme la mosquée. La communauté musulmane se scinde pour la seconde fois entre partisans de l'imam Souley et ses opposants.

Parmi ses partisans,

1. Bouba Doucouré et ses Soudanais.
2. Alkaly Fofana et ses Guinéens
3. Idrissa Seynou et ses Voltaïques
4. El-Hadj Mory Camara[137] et ses Ivoiriens ;

Les opposants sont principalement les notables Ouoloffs, ses propres compatriotes […]. El-Hadj Souley meurt le 15 août 1944 et les conflits s'éteignent avec sa disparition.

135. M. Miran, 2006 : 112.

136. S. Sall s'inspire directement de la même notice mais il ajoute des variantes dans le récit : « Les musulmans s'étaient rassemblés au parc des Sports actuel, ou hippodrome, pour prier. Un orage s'abat sur cette place sans abri, la foule se disperse et, après l'orage, il ne reste plus qu'une quarantaine de personnes toutes mouillées. El-Hadj Mamour Diop est terrassé par une fièvre. On envoie El-Hadj Malick N'Gueye chercher l'imam. Il revient et dit que Thierno Souley arrive. Le griot Abdourahmane Koïta est envoyé à son tour. Il revient sur sa bicyclette pour annoncer que « Thierno Souley était couché. C'est moi qui l'ai réveillé ». L'était-il effectivement ? Son épouse Mariam Dieng affirme le contraire. À l'hippodrome, un groupe parmi lequel il y avait Medoune Cissé, Maty N'Gueye Diop, demande à Thierno Ahmadou Atch, le naïb, de faire prier les fidèles. Au moment où finit la prière, Thierno Souley arrive et exprime publiquement son mécontentement » (1977 : 45-46).

137. Dans l'entretien de 1969, El-Hadj Idryssa Seynou (ici, n° 3) a mentionné « Mory Camara, d'Odienné » (ici n° 4) parmi les musulmans originaires de Côte d'Ivoire présents à Cocody et à Anoumabo, dans les années 1920.

El-Hadj Mamadou Bouyo [Bouya][138] fut nommé au poste qu'il occupe jusqu'ici [vers 1977]. Voici donc le dernier conflit concernant les étrangers et les autochtones »[139].

Ce récit sur le second conflit permet d'éclairer le premier. Il apparaît qu'il s'agissait bien, et qu'il s'agit à nouveau, d'un conflit entre partisans et adversaires de l'imam Souley Sall. La qualité de Toucouleur de celui-ci, qui pouvait expliquer l'opposition des Wolof en 1931, ne semble plus être le motif essentiel. Les opposants ont, en effet, recours à son naïb Thierno Hamadou Atch, qui est, lui aussi, un Toucouleur[140].

S. Sall, reproduit ce récit de la notice B et y ajoute quelques précisions probablement venues de ses entretiens avec El-Hadj Boubacar Sakho lui-même et d'autres interlocuteurs éventuels :

> « Parmi les partisans de Thierno Souley, il faut citer le chef des Guinéens, le riche et influent Alkaly Fofana, les Odienneka, avec Mory Camara et Matie Diakité[141], les Soudanais, avec Bouba Doukouré, et les Voltaïques, avec Mossi Drissa [Idryssa Seynou]. Le groupe des opposants à Thierno Souley recrute principalement parmi les Woloff, avec N'Diaye Sour, Papa Mamadou Diop[142], Damatir Paye [Faye ?] et Medoune Cissé. Deux imams, Thierno Ahmadou Atch et Mamadou Lô, choisis successivement pour remplacer Thierno Souley meurent l'un après l'autre et, quand Thierno Souley meurt, le 15 août 1944, le conflit s'éteint par sa disparition. El-Hadj Momodou [ou Mamoudou] Bouya N'Gueye devint l'imam de la Mosquée sénégalaise, charge qu'il assure jusqu'à ce jour [soit vers 1976-1977] »[143].

Dans le « clan Wolof » se trouve ainsi Medoune Cissé, dont le nom n'est d'ailleurs pas d'origine Wolof, mais Soninké. Ce dernier apparaît très peu dans nos sources, bien qu'il ait joui, dans la communauté musulmane de l'époque, d'une réelle notoriété. El-Hadj Boubacar Sakho en faisait l'un des plus anciens pèlerins de Treichville, « vers 1918 »[144]. D. Berté retrace sa biographie : « El-Hadj Médoune Cissé, arrivé en Côte d'Ivoire en 1904 comme ouvrier, a séjourné à Bassam puis Bingerville avant de s'établir

138. D. Berté écrit que El-Hadj Malik Sy « dépêcha El-Hadj Amadou Bouya pour le représenter en Côte d'Ivoire » (2014 : 52), sans précision de date. Bien qu'El-Hadj Malik Sy soit décédé nettement avant ces évènements, en 1922, on est tenté de reconnaître dans cet envoyé homonyme le même personnage que « El-Hadj Mamadou Bouyo » mentionné ci-dessus. En ce cas, celui-ci serait arrivé environ 25 ans plus tôt en Côte d'Ivoire. Parmi les muqaddam connus d'El-Hadj Malik Sy, on trouve effectivement « El-Hadj Amadou Bouya Guèye, en Côte d'Ivoire » (http://www.asfiyahi.org/Regard-sur-El-Hadj-Malick-Sy-et-ses-Mouqaddams-El-Hadj-Baba-Ndiongue-de-Podor-1876-1952_a380.html). Sur plusieurs sites, on trouve aussi cette affirmation recopiée : « El-Hadj Malick préféra, envoyer, après leur formation, ses disciples dans plusieurs pays de la sous-région : El-Hadj Amadou Bouya le représentera en Côte d'Ivoire ».

139. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice B : 2-3.

140. Atch, et ses différentes variantes, Aty, Atji, Athié, Attié, Adj, Atié, est un patronyme Toucouleur/ Haal Pulaar.

141. C'est le futur imam de la mosquée Dioula dont Delval a recueilli le témoignage (reproduit ci-dessus) en 1978.

142. Peut-être Mamour Diop, le chef des Sénégalais déjà cité.

143. S. Sall, 1977 : 46. Il est probable qu'il s'agisse du même que « El-Hadj Mamadou Bouyo [Bouya] » et « El-Hadj Amadou Bouya Guèye » dont nous avons fait le rapprochement plus haut.

144. El-Hadj Boubacar Sakho, Abidjan-Treichville, mars 1969.

à Abidjan. En tant qu'entrepreneur, il a participé activement à la construction de la première mosquée d'Abidjan, qui était en bois. Plus encore, il a construit une villa qu'il a mise à la disposition des Chérifs séjournant à Abidjan. En offrant cette villa, El-Hadj Médoune Cissé facilitait le séjour des Chérifs à Abidjan »[145]. Berté ajoute que Médoune Cissé était un Tijani[146], et il rapporte qu'une grande ferveur religieuse régnait dans sa cour à Treichville. « D'après l'un de ses petits-fils, toute la cour était pleine pendant les séances d'invocation »[147]. Bien que le nom de Médoune Cissé soit cité dans le document ci-dessus, il ne semble pas qu'il ait joué un rôle de premier plan dans le conflit. Il compte plutôt parmi les notables de la communauté. D. Berté relate, par exemple, les liens fraternels qui l'unissaient à Diaka Mama, autre figure tutélaire de la société musulmane abidjanaise, décédé avant lui, et qui ont perduré entre les deux familles[148].

L'affiliation confrérique ne semble pas davantage avoir été en cause. Beaucoup sont tijani : ainsi, aussi bien l'imam Souley Sall que Médoune Cissé, l'un de ses opposants. L'imam successeur, El-Hadj Amadou Bouya, sera, lui aussi, tijani.

Le « facteur Wolof », sans être exclusif, a joué : « les notables Wolof – écrit M. Miran – constituaient les principaux opposants à l'imam et ce sont eux qui obtinrent gain de cause auprès de l'Administration. Souley Sall fut destitué et Amadou Atch nommé à sa place. À sa mort survenue peu après, Atch fut lui-même remplacé par Mamadou Lo, qui décéda à son tour après quelques années. Dans l'intervalle, tous les fidèles pro-Souley Sall désertèrent en masse la mosquée Wolof pour aller prier à la mosquée Dioula. Ce n'est qu'après la mort de l'imam déchu, survenue le 15 août 1944, que le différend fut aplani. Toucouleurs sécessionnistes et autres Sénégalais rejoignirent alors peu à peu la mosquée sénégalaise »[149]. Il y eut ainsi un véritable chassé-croisé entre les deux mosquées, selon les intérêts de tel ou tel groupe. Les Wolof avaient déserté la mosquée sénégalaise avant de l'investir à nouveau ensuite jusqu'à en faire la « mosquée Wolof », selon l'appellation qui va désormais souvent servir à la désigner.

Des mystères subsistent dans cette affaire. On ne comprend pas bien pourquoi l'imam Souley Sall a manqué à ses obligations de diriger la prière un jour de Tabaski, ni pourquoi il fut mécontent qu'on vienne le chercher, puis que son naïb l'ait remplacé. Comme l'écrit S. Sall, « à la base du clivage, il n'y a aucun conflit doctrinal, mais des personnes dont le leadership est contesté, et des groupes suffisamment homogènes pour affirmer leur autonomie »[150]. Il est assez clair que les notables Wolof, qui avaient l'oreille de l'Administration[151], étaient hostiles à l'imam Souley Sall. Ils représentaient, en tous cas, un establishment aisé dont le point de vue pesait lourd. L'Administration a provisoirement mis fin, par acte d'autorité, au conflit, mais les deux mosquées allaient rester un enjeu comme nous l'observerons en 1966, au chapitre suivant.

145. D. Berté, 2014 : 58.
146. D. Berté, 2014 : 59, avec une photographie d'El-Hadj Médoune Cissé sur la même page.
147. *Op. cit.* : 110.
148. D. Berté, 2014 : 128-129.
149. M. Miran, 2006 : 112.
150. S. Sall, 1977: 48.
151. M. Miran, 2006 : 112.

La concurrence entre les deux mosquées se double donc d'un affrontement interne à la mosquée sénégalaise pour son contrôle. C'est la « bourgeoisie » locale Wolof, forte de sa position économique et sociale, qui entend s'en assurer la maîtrise. Face à elle, « la communauté des non-Wolof, principalement d'origine Malinké, Mossi et Peul, surmontait alors ses différences pour s'opposer au leadership Wolof »[152].

Dans un premier temps, vers 1933, la mosquée sénégalaise avait donc fini par supplanter la mosquée Dioula comme mosquée du Vendredi. Une douzaine d'années plus tard, le développement de Treichville aidant, la mosquée Dioula devait retrouver son statut et les deux mosquées furent désormais mosquées du Vendredi. Ainsi le point final était-il mis à cette querelle des deux mosquées.

Ce genre de luttes pour le contrôle d'une mosquée est un phénomène général qui n'a rien pour surprendre. Marie Miran note que les conflits de cet ordre n'étaient pas l'apanage des seuls musulmans de Treichville : « Les profondes divisions intra-musulmanes étaient, en effet, un trait caractéristique majeur de la scène islamique des années 1930-1970, à l'échelle, non seulement des quartiers d'Abidjan, mais également des villes et des villages de l'intérieur. Les musulmans du Sud ivoirien avaient développé des oppositions régionalistes ou ethniques dès l'entre-deux guerres ». Elle cite, à l'appui, des cas de divisions en factions rivales à Agboville, Bouaké, Daloa, Dimbokro, Gagnoa et Man[153]. Marie Miran donne encore plusieurs autres exemples dans les années qui suivent l'indépendance[154].

Ce n'est pas davantage une spécificité de la Côte d'Ivoire. Ce type de conflit est récurrent dans les terres d'immigration musulmane (sans être absent des vieilles terres islamisées). En effet, la création de nouvelles communautés dans des terres non islamisées, où se trouvent regroupés des originaires de différentes régions, s'accompagne de rivalités entre fidèles, de luttes de positionnements identitaires et de stratégies de pouvoir pour le contrôle des nouveaux lieux de culte, chacun cherchant à reconstituer, dans cet espace islamique, des repères culturels et linguistiques familiers, important aussi, de ce fait, des compétitions dérivées des lieux d'origine, sans parler de celles nées des nouveaux lieux de vie. S'y ajoutent les problèmes, également récurrents, de personnes lorsqu'un imam ne fait pas l'unanimité.

Nous sommes évidemment tributaires, pour décrypter ces conflits, d'informations qui viennent presque exclusivement de la « maison Sakho » – que ce soit par l'intermédiaire de l'étudiant S. Sall, de Marie Miran ou de nous-même. Les témoignages ne viennent donc que d'une seule source et des zones d'ombre subsistent. Du moins ces témoignages permettent-ils de reconstituer une « dramaturgie » qui a été ensuite plus ou moins passée sous silence pour mieux préserver l'unité des fidèles. Ce fut un moment de fracture important qui devait rejouer, d'une autre manière, une génération plus tard, en 1966. Nous analyserons, dans le chapitre suivant, ce troisième conflit, qui s'articule autour de positionnements encore différents.

152. *Ibid.*
153. M. Miran, 2006 : 115.
154. M. Miran, 2006 : 116.

La création d'une association de jeunesse musulmane (1936)

Il convient de considérer ces conflits, paradoxalement, comme un signe de vitalité et d'agrandissement de la communauté musulmane, avec, pour conséquences, les compétitions pour le pouvoir et le développement de différentes formes d'organisation. Tandis que les conflits dont nous venons de parler se déroulent autour des mosquées de Treichville, nous avons la trace d'une formule associative originale qui apparaît, peu de temps après, à Treichville aussi, et qui était peut-être une forme de réponse indirecte aux luttes de factions parmi les aînés.

Bohumil Holas[155] rapporte ainsi que, « fut créée à Abidjan, en 1936, une association de jeunesse musulmane qui a reçu le nom de Goumbé, d'après une danse très répandue du même nom qui, au dire de nos informateurs locaux, ressemble à la biguine naguère en vogue aux États-Unis d'Amérique. Le lieu précis d'origine de la Goumbé est le quartier appelé Dioulabougou, dans la grande banlieue d'Abidjan, Treichville. Bien que l'organisation soit fréquemment nommée la « Jeunesse », c'est sous le nom de « Goumbé » qu'elle figure dans les registres du service local de la Sûreté ».

Suit le texte des 11 articles des statuts, rédigés en conformité avec les modèles associatifs et laïques habituels sous la République.

L'article 1er place garçons et filles sur un pied d'égalité : « Il est constitué entre les jeunes gens et jeunes filles d'Abidjan une association qui prend le nom de Jeunesse "Goumbé" ».

L'article 3 évoque « les relations d'amitié et de camaraderie entre ses membres » (formule usuelle pour les associations de jeunes). Le but offert aux membres est de « participer et coopérer à des manifestations de solidarité sociale, sauf celles ayant un caractère politique ou religieux ». Ce sont là les conditions habituelles du régime associatif français du type loi 1901. Ces statuts, de façon paradoxale pour une « Jeunesse musulmane », insistent sur le caractère purement laïque, et finalement fort peu islamique, de l'association. C'était sans doute une des conditions posées à sa reconnaissance par l'Administration.

L'article 3 évoque encore l'entraide entre les membres « dans toutes les circonstances de la vie sociale, décès, baptême, mariage, naissance, etc. ».

L'article 4 décline toute la panoplie des responsables, dont les titres ronflants sont empruntés à la société civile. L'inflation de responsabilités offre des possibilités de promotion à un plus grand nombre de membres, et les titres honorifiques que se donnent les responsables relèvent d'un jeu juvénile, que l'on retrouvera dans nombre d'associations de jeunes en Afrique de l'ouest, mais qui dénotent en même temps une réappropriation des nouvelles hiérarchies de la société coloniale : le juge, le docteur, l'infirmier, le commissaire. Ce mimétisme, également étranger à la culture islamique, prend l'ordre colonial comme modèle structurel.

« Article 4 : La Jeunesse est animée d'un président d'honneur, d'un Président actif, d'un Secrétaire et un Secrétaire adjoint, d'un Trésorier et Trésorier adjoint, d'un Vice-Président, d'un Juge, d'un Docteur et Infirmier, d'un Commissaire et policiers etc. »

155. B. Holas, 1953 : 116-131.

Dans l'article 9, un rappel à la bonne tenue prend un aspect plus fonctionnel que moralisateur :

« Article 9 : Tout membre qui, par un sujet, se trouve entraînant des histoires de politique, de femmes ou concubinage, sera rayé sur la liste nominative et considéré comme démissionnaire ».

Holas observe que « nonobstant l'absence théorique de critères ethno-religieux, la « Jeunesse » ne réunit – à quelques exceptions près – que les jeunes hommes et jeunes femmes dioula, de foi musulmane » […], « l'adhésion à la société supposant, tacitement, la soumission parfaite au coutumier dioula ». Cette association ne s'affichait musulmane, ni dans son intitulé, ni dans ses critères de recrutement, ni dans ses activités, plutôt festives et conviviales. La référence à la Goumbé[156], une danse venue de Sénégambie, adoptée par les migrants, n'était pas davantage de nature islamique. Elle rendait encore plus banale, au moins dans les statuts, cette amicale de jeunes.

Holas note ensuite que, d'abord localisée à Treichville, « la nouvelle association a connu un très grand succès. Actuellement, hormis la commune mixte d'Abidjan, son aire de répartition embrasse les cercles d'Agboville, de Bouaké, d'Abengourou, de Daloa, de Lakota et de Séguéla. […] Ce développement a été apparemment interrompu par la dernière guerre lorsque la Goumbé, à l'exemple d'autres organisations relevant du droit public, avait dû suspendre ses activités. Elle ne se reconstitue qu'en 1951, mais avec un élan redoublé ».

Sur cette association urbaine de jeunes musulmans sans le nom, Marie Miran apporte des précisions complémentaires :

> « Dans le principe, les goumbés se disaient ouvertes à tous, sans distinction de race, ni de religion. En pratique, elles se constituèrent comme espace de sociabilité réservé aux jeunes Dioula et métis (*tabusi*), hommes ou femmes, la plupart célibataires et de confession musulmane. Certaines goumbés rassemblaient des Dioula de toutes origines, d'autres de telle ou telle région (comme la goumbé des Odienneka) ou de telle ou telle ethnie […] Toutes combinaient des fonctions de clubs de loisirs, de mutuelle d'entraide et d'agence matrimoniale. Les contacts réguliers entre les deux sexes au sein de la goumbé permettaient en effet aux jeunes hommes, mais surtout aux jeunes filles nubiles, de se choisir un conjoint à l'abri des pressions familiales. Si la goumbé représentait donc une forme de sociabilité très dynamique en milieu dioula à Abidjan dans les années 1950-60, surtout chez les jeunes nés en ville, ses activités ne concernaient pas le domaine religieux »[157].

On peut voir dans cette Goumbé, sous sa forme juridique laïque, une des premières structures associatives modernes entre musulmans à l'échelle de la Côte d'Ivoire. Son

156. On doit à Jean Rouch deux documentaires sur cette danse adoptée par des migrants, notamment Mossi « voltaïques », sur la côte d'Afrique : *La Royale Goumbé* (109 minutes, 1958) et « La Goumbé des jeunes noceurs » (26 minutes, 1965), tourné dans le quartier de Treichville.

157. M. Miran, 2006 : 94.

succès dans les villes de la colonie montre qu'elle répondait bien à une demande sociale chez les jeunes musulmans. Treichville, dans ce domaine comme dans d'autres, jouait donc, avant la Seconde Guerre mondiale, un rôle pionnier, d'inspirateur et instigateur, auprès des musulmans de l'ensemble de la colonie, voire au-delà[158].

La fête du Mawlid (1932)

Autre signe d'une activité islamique en plein développement, la célébration locale du Mawlid (anniversaire de la naissance du Prophète). Nous devons cette information à un journal de Grand-Bassam :

> « Grande fête musulmane.
> Hier au soir 16 juillet a eu lieu [à Grand-Bassam] l'anniversaire de la naissance de Mahomed […]. La fête a eu lieu également à Abidjan sous la présidence de Mansour Sy[159], fils de l'illustre et sainte mémoire El-Hadj Malic Sy […]. À Abidjan […] on s'est pleinement réjoui de la présence de Serigne Mansour Sy pour la première fois en Côte d'Ivoire »[160]

Le déplacement de Mansour Sy, le représentant de la Maison (tijani) de Tivaouane, confère à la cérémonie une reconnaissance qui dépasse le cercle des musulmans locaux et place désormais Grand-Bassam et Abidjan dans les circuits islamiques ouest-africains.

158. Marie Miran, qui cite à l'appui M. Dupire (1960 : 115-116) et E. Bernus (314-316), indique que le mouvement des goumbés gagna même le Soudan français (2006 : 94).
159. El-Hadj Mansour Sy (1900-1957), troisième, fils d'El-Hadj Malik Sy.
160. *France-Afrique,* journal quotidien d'information (Grand-Bassam, rédacteur en chef : Léon Rouillon), 1re année, n° 4, 17 juillet 1932, p. 2.

27

Abidjan : l'enracinement de la communauté musulmane (années 1950-1960)

La période, marquée par la crise, puis par la Seconde Guerre mondiale, a été difficile pour la population abidjanaise. Une nouvelle ère s'ouvre en 1950 lorsqu'a lieu le percement du canal de Vridi, qui permet aux navires de pénétrer dans la lagune et favorise le développement du port en eau profonde d'Abidjan. « De lourds investissements coloniaux renforcèrent les infrastructures de transport dont Abidjan bénéficia en priorité »[1]. Le nouveau port attire de nombreux migrants, nationaux ou étrangers, dont la majorité est islamisée[2]. C'est le début de ce qu'on a appelé le « miracle ivoirien ». La population connaît, en conséquence, une croissance très rapide : « Abidjan had only 17,000 inhabitants in 1934 but witnessed a dramatic population growth after the Vridi channel was opened : 65 000 inhabitants in 1950, more than 125 000 in 1955, 950 000 in 1975, nearly 2 million in 1988 »[3]. M. Miran relève, « entre 1950 et 1980, [un] taux moyen d'accroissement annuel [qui] avoisinait 10 % »[4].

1. M. Miran, 2006 : 78.
2. M. Miran, 2006 : 79.
3. A. Dubresson, 1997, Part II, 8.
4. M. Miran, 2006 : 79.

Compter les musulmans d'Abidjan entre 1955 et 1964 : une entreprise malaisée

Une grande enquête commandée, au début des années 1960, par le ministère des Finances, des Affaires économiques et du Plan de la République de Côte d'Ivoire, et réalisée par la SEMA, une société d'études et de conseil, analyse la composition de la population de la « zone urbaine d'Abidjan » par sexes, âges, appartenances ethniques, activités professionnelles, quartiers etc.[5]. L'enquête a aussi été menée sur l'appartenance religieuse des habitants (Rapport n° 3)[6]. Les chiffres obtenus sont le résultat de déclarations individuelles, de projections et d'estimations calculées sur la base de sondages. Ces résultats sont rassemblés dans trois tableaux successifs, d'où les différentes données qui suivent sont extraites[7] :

Total de la population de la zone urbaine d'Abidjan en 1963 : 230 300.

Chrétiens :	113 050	49 %
Catholiques :	94 470	41 %
Protestants :	15 320	6,6 %
Harristes :	3 260	1,4 %
Musulmans :	88 590	38,5 %
Animistes :	12 260	5,4 %
Autres religions :	780	0,3 %
Sans religion :	14 240	6,2 %
Non déclarés :	1 380	0,6 %

L'enquête a examiné, en outre, la composition par sexe et la répartition par quartiers[8] (au nombre de 6).

Sur le total de 88 590 musulmans, la composition par sexe est la suivante : 52 010 hommes (H) et 36 580 femmes (F) – soit une surreprésentation des hommes, du fait, probablement, de la présence de travailleurs migrants seuls ou célibataires.

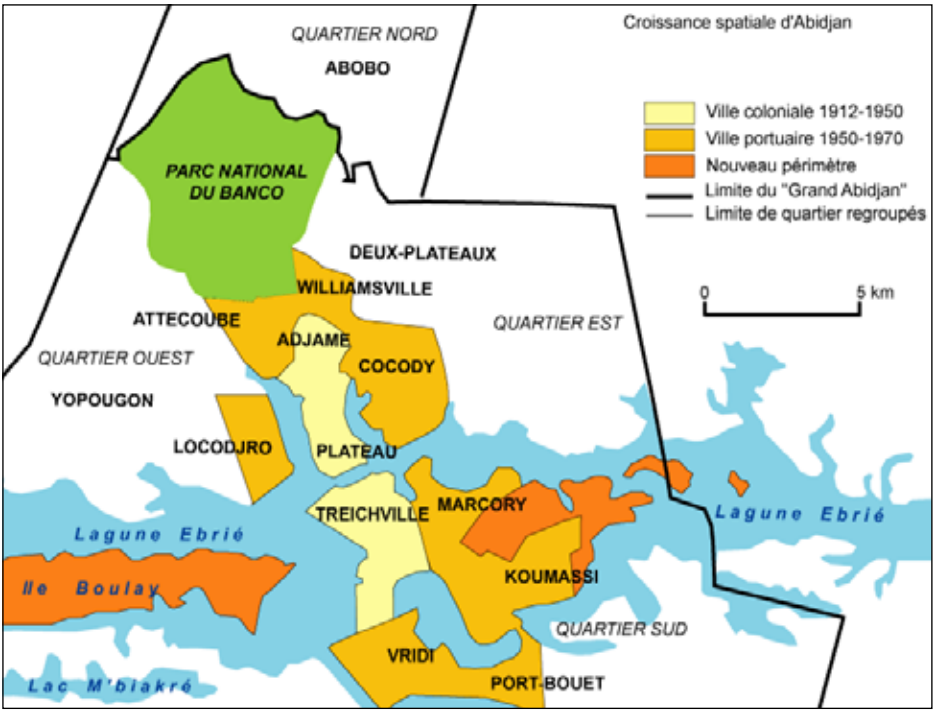
La localisation par quartiers est sans surprise. Plus de 80 % de la population musulmane de la zone urbaine se trouve regroupée dans quatre quartiers :

5. SEMA (Société d'économie et mathématiques appliquées), Étude socio-économique de la zone urbaine d'Abidjan. Paris-Abidjan, 1963-1967, 17 rapports.

6. SEMA, Étude socio-économique de la zone urbaine d'Abidjan, Rapport n° 3, État de la population d'Abidjan en 1963, tome 1 – Tableaux statistiques, Paris, octobre 1964 : « Ce rapport a pour but de donner les résultats de l'enquête démographique par sondage […] effectuée en mars et avril 1963 ».

7. « Tableau 2.1.20 : « Répartition de la population africaine domiciliée selon la religion et le sexe » ; Tableau 2.1.21 : « Répartition de la population africaine domiciliée selon la religion et le secteur d'habitation en 6 postes » ;Tableau 2.1.22 : « Répartition de la population africaine domiciliée selon la religion, le secteur d'habitation en 6 postes et le sexe ».

8. Sur l'organisation d'Abidjan en quartiers, voir François Leimdorfer, Dominique Couret, Jérémie Kouadio N'Guessan, Christelle Soumahoro et Christine Terrier, « Nommer les quartiers d'Abidjan », dans Christian Topalov (dir.), *Les mots de la ville*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002 : 313-346.



L'organisation spatiale de l'agglomération abidjanaise : histoire et topographie (années 1980).

Source : P. Antoine & C. Herry, « La population d'Abidjan dans ses murs : dynamique urbaine et évolution démographique entre 1955-1978, dans P. Haeringer (éd.), *Abidjan au coin de la rue : éléments de la vie citadine dans la métropole ivoirienne,* Bondy, Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences humaines, 1983, vol. 19, n° 4 : 371-395.

Adjamé (« Adjamé ancien ») :	23 620 H., 16 790 F.
Treichville et Marcory :	18 480 H., 12 970 F.
Port-Bouët :	4 570 H., 3 260 F.
Nouveau Koumassi :	2 770 H., 1 620 F.

Les résultats sont négligeables pour les deux autres quartiers distingués par l'enquête : « Adjamé moderne » et les « Secteurs européens ».

Grâce au travail de R. Delval sur *Les musulmans d'Abidjan,* on peut prolonger cette analyse spatiale jusqu'aux années 1960-1970. « Le développement de la ville en dehors des limites de la commune d'Abidjan – écrit Delval – a créé de nouveaux arrondissements. Celui d'Abobo-Gare [au nord] est devenu un véritable centre d'attraction pour la population musulmane ; il en est de même, mais à un degré moindre, pour Yopougon-Sicogi [à l'ouest], dernière née des localités périphériques… »[9].

9. R. Delval, 1980 : 24.

À partir des différentes données et estimations rassemblées, Delval classe les quartiers en fonction de l'importance numérique de leur population musulmane à la fin des années 1970. Les quatre premiers qui viennent, et de loin, en tête sont, dans l'ordre : Adjamé, Koumassi[10], Treichville et Abobo-Gare. Delval conclut : « Les musulmans sont majoritaires à Adjamé et Treichville ; ils représentent une forte minorité supérieure à 40 % pour les arrondissements d'Attiécoubé, Koumassi, Abobo-Gare et Yopougon-Banco auxquels il convient d'ajouter Williamsville ; ce sont des quartiers nouvellement créés… »[11].

Les points forts de l'implantation de musulmans à Abidjan dans cette seconde moitié des années 1970, qui prolongent les enracinements réalisés au cours des décennies précédentes, sont donc : le nord, avec Adjamé, Abobo et les nouveaux quartiers, l'ouest avec Yopougon, et le sud avec l'île de Petit-Bassam, où se trouvent Treichville et Koumassi. Par contre les musulmans résident en petit nombre dans les quartiers du Plateau (forte densité de bâtiments administratifs et officiels et de sociétés commerciales européennes) et de Cocody (zone résidentielle où habitent de nombreux cadres français et ivoiriens et où se trouvent les ambassades). Pour autant, « les musulmans sont implantés dans tous les quartiers, il n'y a pas de ségrégation »[12].

La valse des chiffres

L'enquête de la SEMA offre donc, pour la fin de notre période, un état des lieux précis et détaillé. Il existe cependant d'autres statistiques religieuses, que nous allons brièvement comparer avec celles de la SEMA pour illustrer cette valse des chiffres à laquelle peuvent donner lieu les estimations chiffrées.

L'*Annuaire des Missions catholiques en Afrique française* (année 1957)[13] attribue 146 535 habitants à Abidjan, dont 37 220 musulmans, 42 767 catholiques, 9 360 protestants, et 60 000 « païens », soit respectivement 25,40 % pour les musulmans, 35,57 % pour les chrétiens (dont 29,18 % pour les catholiques) et 40,94 % pour les animistes. Les musulmans représentent un quart du total, les chrétiens un gros tiers et les animistes 40,94 %, soit, pour ces derniers, une différence spectaculaire avec les chiffres de la SEMA.

La *Carte des religions de l'Afrique de l'ouest,* publiée par le CHEAM[14], publie aussi des chiffres qui s'appliquent à l'année 1957. Selon cette *Carte,* Abidjan compte alors 126 000 habitants, dont 42 000 musulmans, 31 200 catholiques, 9 500 protestants et 42 300 animistes, soit 33,33 % de musulmans, 32,3 % de chrétiens (dont 24,76 % pour les catholiques et 7,53 % pour les protestants) et 33,57 % d'animistes. Les animistes sont, dans ce cas, un peu plus nombreux que les musulmans. Ces derniers représentent un tiers du total, mais ils passent devant les chrétiens dont la proportion a nettement baissé. Nous avons, en gros, trois tiers pour chacun des trois grands ensembles religieux.

10. Koumassi, nouveau quartier créé au début des années 1950 dans l'île de Petit-Bassam, à l'est de Treichville, possède une importante zone industrielle.
11. R. Delval, 1980 : 24.
12. R. Delval, 1980 : 22.
13. Cité par R. Delval, 1980 : 11.
14. CHEAM [J.-C. Froelich], *Carte des religions de l'Afrique de l'Ouest, Notices et statistiques,* 1957, rééd. 1966, 135 p.

Répartition religieuse des habitants d'Abidjan : pourcentages selon les trois sources de référence

	Annuaire des Missions catholiques (année 1957)	Carte des religions du CHEAM (année 1957)	SEMA (1963)
Population totale	146 535 hab.	126 000 hab.	230 300 hab.
Musulmans	25,4 %	33,33 %	38,5 %
Chrétiens	35,57 %	32,3 %	49 %
dont catholiques	29,18 %	24,76%	41%
Animistes	40,94 %	33,57 %	5,4%

Entre 1957 et 1963, les musulmans ont donc oscillé, selon ces différentes estimations entre 25,4 % (Missions catholiques), 33,3 % (CHEAM) et 38,5 % (SEMA), les chrétiens, entre 35,57 % (Missions catholiques), 32,3 % (CHEAM) et 49 % (SEMA) et les animistes, entre 40,94 % (Missions catholiques), 33,57 % (CHEAM) et 5,4 % (SEMA).

Même en tenant compte de l'écart de six ans entre les chiffres de la SEMA et les deux autres, ces oscillations illustrent les difficultés du comptage des musulmans. Les différences sont impressionnantes. Les décomptes des Missions catholiques et du CHEAM reposent, non sur des enquêtes sociologiques, mais sur des évaluations administratives globales ou partielles, des estimations locales ponctuelles et des projections diverses.

Plusieurs observations peuvent être tirées de ces comparaisons. Tout d'abord, les statistiques catholiques offrent un pourcentage de musulmans nettement inférieur à celui de la SEMA : 25,4 % (en 1957) contre 38,5 % (en1963). On peut admettre que la proportion des musulmans ait augmenté avec le développement de l'agglomération abidjanaise entre ces deux dates. Même en l'absence de prosélytisme organisé[15], on sait que la population musulmane d'Abidjan n'a cessé de croître à cette époque là. Cela ne suffit pas, néanmoins, à expliquer une telle différence.

Les statistiques catholiques offrent également un pourcentage nettement inférieur à celui de la SEMA pour le nombre de chrétiens : 35,57 % pour les chrétiens, dont 29,18 % de catholiques (Missions catholiques, 1957), contre 49 %, dont 41 % de catholiques (SEMA, 1963). Cette sous-estimation de la proportion des catholiques par eux-mêmes montre, en tous cas, que ces différences statistiques ne relèvent pas d'un esprit de « chapelle » et que les pourcentages nettement inférieurs dans l'annuaire catholique, concernent aussi bien les musulmans que les chrétiens.

La réduction du nombre des deux principaux groupes religieux est dû, en fait, à une majoration correspondante du nombre des animistes. C'est à leur sujet que la variation est la plus spectaculaire : 40,94 % (*Annuaire des Missions catholiques*, 1957), et 5,4 % (SEMA, 1963). On risquera, à ce sujet, une hypothèse. Dans la logique catholique, les animistes sont des païens susceptibles d'être convertis, les musulmans beaucoup moins. Or la frontière est assez poreuse entre les deux catégories aux yeux des observateurs extérieurs. Ainsi, les « Nordistes », même s'ils portent assez fréquemment des noms musulmans, sont souvent d'origine animiste (c'est notamment le cas des Sénoufo et des Mossi), et sont particulièrement susceptibles d'être classés dans l'une ou l'autre catégorie confessionnelle, selon la nature des enquêtes et des questionnements.

15. M. Miran, 2006 : 126.

Il est possible que, du côté catholique, on ait donné une interprétation extensive à la catégorie animiste et plus restrictive à la catégorie musulmane : plus il y avait d'animistes, disponibles pour l'évangélisation, moins il y avait, dès lors, mécaniquement, de musulmans. C'est une hypothèse un peu hasardeuse qui resterait assurément à démontrer, mais une telle interrogation souligne la difficulté de ces classements confessionnels dans une situation de grande mobilité et de transition.

Sans nous attarder outre mesure sur ces disparités[16], nous donnerons la préférence aux chiffres de la SEMA, qui nous apparaissent comme les plus fiables. Ils montrent que, dans les premières années de l'indépendance, les musulmans représentaient un gros tiers de la population de l'agglomération abidjanaise, venant alors après les chrétiens qui en représentaient près de la moitié[17].

Les musulmans ont donc fait, au cours de la première moitié du XXe siècle, une percée numérique majeure dans cette partie de la zone forestière et lagunaire, où ils étaient pratiquement inconnus un siècle plus tôt. L'afflux de populations rurales venant du nord de la Côte d'Ivoire et des pays voisins explique cette progression constante.

Les chiffres que nous venons de retenir, et qui mettent en évidence l'implantation d'une forte communauté musulmane dans la capitale du pays[18], ne rendent pas compte de la réalité des pratiques, ni de la profondeur de la foi, ni du niveau de connaissance religieuse des fidèles. Or les années 1960 et 1970, dominées par de fortes tendances à la sécularisation, sont aussi accompagnées d'un mouvement de désaffection assez large chez les cadres et les jeunes musulmans instruits[19]. L'islam à Abidjan progresse donc numériquement, mais son image – dans cette période là – se dégrade dans les milieux scolarisés, où elle fait alors figure de relique du passé et de croyance rurale. « L'islam majoritaire à Abidjan autour des années 1960 apparaissait donc peu dynamique et de moins en moins attractif »[20].

C'est, au-delà des chiffres, ce double mouvement qu'il convient de retenir pour la fin de notre période : une désaffection au niveau des élites et un renfort numérique par l'arrivée de travailleurs migrants.

Conversions, occupation de l'espace et mosquées

Plusieurs traits spécifiques marquent l'évolution de la communauté musulmane abidjanaise à la charnière des années 1960 et au-delà : la conversion à l'islam des travail-

16. Sur cette question des chiffres et de la démographie religieuse, et sur les aspects politiques des statistiques confessionnelles, voir M. Miran, 2006 : 60-73, et pour des critiques circonstanciées de certaines de ces statistiques, voir aussi : 70 n. 87 et 72 n. 100. M. Miran prolonge l'étude des chiffres et de l'occupation spatiale jusqu'à la fin des années 1990 (*Op. cit.* : 71-84).

17. Selon Marie Miran, la progression numérique des musulmans s'est poursuivie : « en 1998, chrétiens (42,3 %) et musulmans (41 %) se retrouvaient presque à égalité. Si le groupe chrétien prédomine toujours, l'islam a progressé plus rapidement que le christianisme dans l'Abidjan des années 1990 » (*Op. cit.* : 72).

18. Yamoussoukro n'a été promue capitale politique et administrative officielle du pays qu'en 1983. En fait, la présidence de la République, les ministères et la plupart des administrations centrales sont restés, jusqu'à nos jours, à Abidjan.

19. Voir les enquêtes de R. Deniel, 1975 et M. Miran, 2006 : 127-131.

20. M. Miran, 2006 : 126.

leurs migrants d'origine animiste venus du Nord du pays, ou de pays voisins, dans la capitale[21], la démultiplication de la communauté musulmane entre les différents quartiers de la ville et la consolidation et le renouvellement d'un réseau de mosquées dans la conurbation abidjanaise. Reprenons ces différents points :

Raymond Deniel décrit ainsi le mouvement des conversions : « La présence massive, à Abidjan, de musulmans originaires des régions de savane favorise la conversion à l'islam d'assez nombreux Mossi animistes. Les imams y voient la pure volonté d'Allah. S'il faut en croire les convertis eux-mêmes, leurs motifs sont plus mélangés. Si personne ne se dit volontiers animiste à Abidjan, si l'on prend aisément un prénom musulman ou, beaucoup moins souvent, un prénom emprunté au calendrier chrétien, c'est en partie par peur de passer pour arriéré, pour "primitif"[22] ; c'est aussi parce que l'animisme, sans le support du terroir et loin de la case des ancêtres, perd toute signification. C'est ce que laissent entendre les convertis quand ils déclarent ; "personne ne peut vivre sans religion". Mais leur attitude est aussi dictée par le désir de bénéficier de la solidarité musulmane. L'un d'eux le montre fort bien : "Je prie maintenant parce que la ville est grande. Si je ne suis pas musulman, en cas de malheur, personne ne viendra à mon secours". Le malheur suprême serait de mourir loin du village sans avoir des funérailles rituelles. Cette crainte est extrêmement vive chez l'animiste »[23].

On voit encore mieux, à la lecture de ce texte, à quel point il est difficile de distinguer les immigrés musulmans et animistes venus du Nord sur la seule base des apparences extérieures (par exemple, des noms qu'ils portent). Le passage d'une origine animiste à une appartenance musulmane est progressif et fluide. Il y a, en fait, superposition, chez les convertis, d'une assise cultuelle animiste qui reste présente, et d'une adhésion d'opportunité à l'islam en ville. L'islamisation personnelle peut ensuite se poursuivre selon les circonstances. Une telle évolution est assurément difficile à représenter en chiffres et à quantifier.

Cette dispersion, sur un vaste espace urbain, de la population musulmane d'Abidjan entraîne l'apparition d'une nouvelle « topographie islamique ». Les mosquées historiques ne suffisent plus aux besoins de la population musulmane. Les querelles autour du choix de la mosquée du Vendredi sont désormais bien dépassées. À la fin des années 1970, il y a désormais 32 mosquées dans toute la conurbation, parmi lesquelles 21 mosquées du Vendredi[24]. Ce dernier chiffre est extraordinaire si on le compare à la situation des années 1930-1950. Cela signifie aussi que l'extension de la capitale et les distances qui en résultent ont rendu nécessaire l'individualisation d'un certain nombre de quartiers-villages dotés en conséquence de leur propre mosquée du Vendredi.

Ces 21 mosquées du Vendredi se répartissent alors de la manière suivante :

21. Peut-être convient-il de nuancer, à cet égard, les commentaires de Marie Miran, qui limite le phénomène des conversions à Abidjan dans les années 1960 et les reporte plutôt sur les années 1970. Les chiffres de 1963 suggèrent que le mouvement a déjà commencé.

22. F. Doumbia fait la même remarque à propos des convertis dans la ville de Bamako pendant la même période : « être fétichiste apparaît de plus en plus comme un signe de déshonneur » (1984 : 22).

23. R. Deniel, 1968 : 176-177.

24. Ces informations ont été données à R. Delval lors d'un entretien avec M. Kaba Lamine, directeur du Centre culturel musulman de Williamsville (24 août 1978), et d'un autre entretien avec M. Alpha Cissé, directeur de l'Institut géographique de Côte d'Ivoire (16 juillet 1979). Voir R. Delval, 1980 : 27.

5 à Treichville, 4 à Adjamé, 2 à Abobo-Gare, 2 à Attiécoubé (au nord), 2 à Yopougon-Sicogi (à l'ouest). Les 6 autres, à raison d'une par quartier, se trouvent à Williamsville (au nord), à Locodjro (à l'ouest), à Port-Bouët et Vridi (du côté de l'océan), à Marcory et Koumassi (dans l'île de Petit-Bassam)[25]. Cette nouvelle topographie des mosquées abidjanaises illustre bien, à la fois, la véritable explosion urbaine, survenue depuis le percement du canal de Vridi, le développement des activités portuaires et économiques et les grands travaux d'urbanisation, et, en même temps, l'adaptation de la communauté musulmane en croissance constante à cette multiplication des quartiers. Les musulmans marquent leur territoire et ces mosquées deviennent le signe et le lieu d'une nouvelle sociabilité urbaine.

Il n'est pas inutile de comparer ces transformations avec celles observées dans une autre capitale ouest-africaine, Bamako, à la même époque. Les phénomènes sont assez largement identiques et il est possible d'en tirer des conclusions convergentes. Notre information provient d'un mémoire de fin d'études sur les « Établissements du culte musulman dans le district de Bamako », soutenu en 1984 par M. Fodé Doumbia, à l'École normale supérieure de Bamako. Nous avons présenté ce mémoire dans un article-compte rendu d'*Islam et sociétés au sud du Sahara*[26].

F. Doumbia montre comment, à partir de 1960, les mosquées se sont mises à pousser « comme des champignons ». Cet essor est d'abord lié à la croissance démographique accélérée de la cité. Entre 1960 et 1983, le chiffre de la population de Bamako a été multiplié par 5,2[27] et celui des mosquées par 5. Il s'agit donc, à certains égards, d'un rattrapage « normal ». Alors qu'il n'y avait qu'une seule mosquée du Vendredi en 1968, celles-ci atteignent le nombre de 30, pour le District de Bamako, en 1983. Doumbia ajoute que, si l'on n'y prenait pas garde, toutes les mosquées pourraient finir par s'ériger en mosquées du Vendredi[28]. « La prolifération des mosquées – commentions-nous – est donc aussi un signe de compétition entre les groupes sociaux et ethniques, les quartiers, les personnes. Construire ou reconstruire une mosquée devient pour beaucoup une manifestation de puissance et d'ostentation »[29]. C'est, pour un nouveau quartier, un signe d'identité et de reconnaissance. Dans le cas de Bamako, la prolifération des établissements a été, en l'absence de véritable autorité régulatrice, spontanée, voire anarchique. À Abidjan, les initiatives locales ont été un peu mieux encadrées par les règlementations administratives[30]. Les mosquées historiques ont, pour leur part, perdu leur exclusivité, mais elles sont restées des repères durables, tout en étant soumises, à leur tour, à des transformations et des évolutions.

25. R. Delval, 1980 : 27 et 28.
26. Voir F. Doumbia, 1984 et J.-L. Triaud, 1988b.
27. Bamako compte 129 300 habitants en 1960 (et 41 mosquées), et 679 317 habitants en 1983 (et 203 mosquées).
28. F. Doumbia, 1984 : 73.
29. J.-L. Triaud, 1988b : 167.
30. Le contrôle était cependant insuffisant. Souvent, les nouvelles mosquées n'étaient pas déclarées comme telles (un procédé que nous avons déjà observé face à l'administration coloniale) : « Quant aux permis de construire, leur obtention se faisait d'autant plus facilement qu'avec le recours à une attibution privée des terrains, l'usage du bâtiment n'était souvent pas précisé aux autorités coloniales ou ivoiriennes » (M. Miran, 2006 : 98).

La Mosquée Dioula de Treichville. Un troisième conflit dans la communauté musulmane de Treichville

En 1966, un nouveau conflit survient à Treichville, mais, cette fois, à la mosquée Dioula. La notice A du document Sakho sur les conflits dans la communauté musulmane d'Abidjan va, à nouveau, nous servir de guide.

« Le troisième conflit date de 1966. Il ne concerne spécialement que le groupe des musulmans soudanais (d'origine voltaïque, nord-ivoirienne, malienne ou guinéenne). À la suite de non respect dans l'ordre de succession à l'imanat [*sic*], le naïb Karamoko Moussa Sanogho (d'origine voltaïque) est écarté au profit du Nord-Ivoirien l'Adieu Neke [*sic*, lire : l'Odienneka][31] Madié [Matié] Diakité. Ainsi la chaîne légale de succession a été braisé [*sic*, lire : brisée]. Cette entorse à la légalité ancienne [amène] les Soudanais à abandonne[r] [la mosquée] des Dioulas pour rejoindre la mosquée sénégalaise devenue la mosquée des étrangers. On [se] retrouve avec la mosquée Dioula ou ivoirienne et la mosquée sénégalaise ou des étrangers ». Suit en conclusion l'admonestation morale, dont nous avons déjà cité le début : « Il faudrait que tous les Ivoiriens pensent à museler le démon tribal et confessionnel en s'abstenant d'attirer les facteurs de division entre étrangers et Ivoiriens car l'islam en Côte d'Ivoire doit beaucoup aux étrangers, particulièrement aux Sénégalais »[32].

S. Sall reprend la notice de la Bibliothèque Sakho et fournit quelques précisions supplémentaires : « En 1952, Karamoko Fétigué Konaté, d'origine voltaïque, s'éteint. Très légalement, son naïb, ou second, Karamoko Yahya Cissé, le remplace. Quand Karamoko Yahya meurt en 1966, son naïb Karamoko Moussa Sanogho, d'origine voltaïque, est écarté au profit du Nord-Ivoirien, l'Odienneka Matié Diakité »[33]. Il y a donc désormais, à Treichville, la mosquée Dioula, dite « ivoirienne »[34], et la mosquée sénégalaise, dite mosquée des « étrangers ». Sall parle à juste titre, à ce propos, de l'émergence du « fait national » et établit un parallèle significatif avec l'évolution survenue chez les catholiques : « Autour des concepts politiques d'"étrangers" et d'"Ivoiriens", l'unité des musulmans soudanais vole en éclats. La classification des musulmans soudanais sur la base de ces deux concepts politiques, caractérise l'existence de deux communautés musulmanes fondées sur le "fait national". L'émergence d'une communauté nationale est une réalité connue et acceptée par les autorités qui sont représentées au Ramadan et à la Tabaski au niveau le plus élevé à la "prière des Dioulas". […] Tous les musulmans étrangers (Maliens, Guinéens, Voltaïques [Burkinabés], Nigériens, Nigérians) se regroupent pour former "la communauté musulmane étrangère". Ainsi, il semble que la naissance d'une hiérarchie nationale à la tête de l'Église de Côte d'Ivoire, par la nomination d'évêques nationaux, anticipe l'apparition d'une "hiérarchie musulmane ivoirienne" à la tête de la communauté musulmane d'Abidjan »[35].

31. Tout le paragraphe, écrit, de façon aléatoire, en lettres capitales ou en script normal, fourmille de fautes qui semblent bien confirmer qu'il s'agit d'un texte consigné par un scripteur sous la dictée. Dans ce cas précis, celui-ci n'a pas identifié le mot « Odienneka » et lui a substitué un équivalent phonétique.
32. Les Conflits…, Bibliothèque Sakho, notice A, p. 3.
33. S. Sall, 1977 : 46.
34. Une photo de cette mosquée Dioula figure dans M. Miran, 2006 : carte n° 3, h.t. : 254/255.
35. S. Sall, 1977 : 48-49. Le premier prélat catholique ivoirien, Mgr Bernard Yago, a été nommé archevêque d'Abidjan le 5 avril 1960, quatre mois avant la proclamation de l'indépendance (7 août 1960).

La fin de l'AOF et le développement d'une identité nationale ivoirienne entraînent donc un reclassement entre nationaux et étrangers, un clivage nouveau qui se superpose aux clivages antérieurs, ceux entre « Soudanais » (ivoiriens aussi bien que non-ivoiriens) et Sénégalais, et, pour ces derniers, ceux entre Wolof et non-Wolof. La mosquée Dioula devient mosquée « nationale », désormais fréquentée par les musulmans du Nord ivoirien. Ce sont les Odienneka, souvent mis en cause pour leurs tendances hégémoniques, qui tirent ici profit de l'argument « national ». C'est aussi une manière, pour les musulmans issus du Nord ivoirien, d'affirmer leur appartenance nationale aux dépens de tous les étrangers avec lesquels ils étaient alors confondus par les ressortissants du Sud forestier et lagunaire[36].

Delval a rencontré l'imam de la mosquée Dioula, El-Hadj Matié Diakité, en 1978. Nous avons reproduit une partie de son entretien dans le chapitre précédent. Nous reprenons ici la suite de son témoignage sur l'affaire de 1966 :

« Cette mosquée, qui compte l'assistance la plus nombreuse, est actuellement fréquentée essentiellement par les Dioula, et on estime leur nombre entre 20 000 et 30 000. À l'occasion d'une grande fête religieuse comme la Tabaski, les Dioula se réunissent à l'École régionale au nombre de 50 000 environ. Environ 80 % de la communauté Dioula a fait le pèlerinage de La Mecque et il y en a, parmi eux, qui, disposant de moyens financiers, n'hésitent pas à se rendre à La Mecque uniquement pour y participer à la prière du Vendredi »[37]. La première affirmation (les 80 %) est assurément douteuse, si l'on considère l'ensemble des fidèles. Par contre, comme la suite l'indique, il est, sans doute, plutôt question des grands « Dioula » – au sens de commerçants – de la place.

Dernière remarque de l'imam Diakité : « Il existe, dans la mosquée, un groupe de musulmans modernistes. Ils expriment librement leurs idées à la mosquée lors de la réunion qui suit la prière du vendredi ». La terminologie employée au sujet de ces « modernistes » et le contexte local feraient plutôt penser ici à des wahhabites, mais il n'y a pas de certitude.

Cette déclaration, surtout destinée à donner une image rassembleuse de la mosquée et de son imam, est peut-être une façon de voiler la crise survenue 12 ans plus tôt, dans les conditions exposées ci-dessus. Les silences de l'imam Diakité, ses partis-pris, dont on a parlé précédemment, en faveur des Odienneka, le nombre de fidèles, apparemment excessif, qu'il invoque, rendent son témoignage sujet à caution. C'est aussi la parole d'un acteur religieux qui a acquis le statut de personnalité nationale et construit une posture en conséquence. Marie Miran note « la couverture de l'investiture de Mattié Diakité par la presse officielle de l'époque, silencieuse à propos du conflit » : « L'imam y est présenté comme un héros national, "militant de la première heure du PDCI-RDA à Odienné, où il se révéla admirable de courage et de volonté" »[38].

On peut rapprocher ces éloges de la notice nécrologique, déjà citée plus haut, de son prédécesseur El-Hadj Yaya Cissé, Odienneka comme lui. Elle souligne, elle aussi, le lien particulier de ce prédécesseur avec le « Père de la Nation » et le PDCI : « À la mort de Cissé Yaya en 1966, Houphouët-Boigny fut fortement attristé ; tellement attristé d'ailleurs, qu'il ne s'empêchait pas de dire désespérément que s'il y avait quelque chose à

36. Marie Miran parle du développement d'un « sentiment xénophobe de la part des musulmans ivoiriens envers les musulmans étrangers » (M. Miran, 2006 : 114).
37. *Ibid*.
38. M. Miran, 2006 : 114, qui cite un commentaire paru dans *Réalités ivoiriennes,* n° 45, 14 octobre 1966.

faire pour que son ami puisse se réveiller, il n'hésiterait pas à le faire. Mais hélas, le destin de Cissé Yaya était arrivé à son terme. Lors de la prière mortuaire à la mosquée Dioula de Treichville, des personnalités politiques, notamment des dignitaires du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI-RDA), des ministres et avec, à leur tête, le Président Houphouët, étaient toutes présentes. Quand la prière se termina, le cortège funéraire accusa de nombreuses heures de retard dues à l'immensité de la foule présente, avant d'atteindre le cimetière de Koumassi où l'imam Yaya Cissé fut inhumé dans la pure tradition islamique »[39].

À partir de la fin des années 1960, la Mosquée Dioula occupe donc une position précise dans la topographie islamique de l'agglomération abidjanaise : elle est devenue la « Mosquée nationale ». « Aux côtés de Vassiriki Diaby[40] – écrit Marie Miran – Mattié Diakité devint chef de file des musulmans nationaux. À ce titre, il fut l'une des notabilités musulmanes les plus respectées des autorités politiques au milieu des années 1970 »[41]. Il convient de souligner qu'il s'agit, dans les trois cas cités (Yaya Cissé, Matié Diakité et Vassiriki Diaby), d'imams Odienneka. Ce sont eux qui deviennent les chefs de file de l'islam dans l'agglomération abidjanaise au cours de cette première décennie de l'indépendance.

La Mosquée sénégalaise de Treichville

Après l'éclatement de la communauté de la mosquée Dioula « ivoirisée », la Mosquée sénégalaise[42] a accueilli, à partir de 1966, des « Soudanais » non-ivoiriens et elle a, dès lors, été connue aussi sous le nom de « mosquée des étrangers », ou encore « mosquée des allogènes ».

R. Delval a questionné, en 1978, trois « responsables des travaux » de cette mosquée, tous les trois Sénégalais (El-Hadj Lattir Gueye, originaire de Saint-Louis, El-Hadj Ahmadou Dialle [Diallo ?] originaire de Saint-Louis, et El-Hadj Makhete Cissé, originaire de Dakar). El-Hadj Lattir Gueye « ancien élève de l'École normale William Ponty, chef-comptable en retraite » est également « cheikh de la confrérie » Qadiriyya à Abidjan[43]. Selon leurs témoignages, « la mosquée primitive a été construite en 1931 et elle a été agrandie au fur et à mesure que des apports nouveaux faisaient croître la communauté. L'édifice actuel [1978] a été construit en 1973 avec la contribution de toute la communauté des allogènes et il a fallu détruire une école coranique, située à proximité, pour permettre cet agrandissement. Tous les étrangers se retrouvent dans cette mosquée

39. Comme il a déjà été indiqué supra (p. 770), le texte est daté du mercredi 18 août 2010 (consulté le 5 juin 2012, toujours actif en mars 2017). Le texte, signé par Al-Idris Koné, est intitulé : « El-Hadj Yaya Cissé, un imam à l'écoute de tous ». Ce site n'est plus accessible en décembre 2019. La biographie de l'imam se trouve sur Facebook : https://www.facebook.com/El-HADJ-YAYA-CISSE-1430578337234905/ (consulté en décembre 2019).

40. Imam de la mosquée centrale d'Adjamé de 1965 à 1993. Voir ci-après.

41. M. Miran, 2006 : 109. Quand El-Hadj Matié Diakité fut malade, il fut remplacé par El-Hadj Issiaka (ou Siaka) Bamba, un originaire de Bondoukou, qui avait été, à partir de 1954, un des adjoints de l'imam El-Hadj Yaya Cissé, le prédécesseur de Matié (*ibid.*).

42. Deux photos de cette mosquée figurent dans M. Miran, 2006 : n°s 4 et 5, h.t. (pp. 254/255), la première telle qu'elle était à l'époque coloniale, la seconde aujourd'hui.

43. R. Delval, 1980 : 45.

qui sert de mosquée du Vendredi et, avec une autre mosquée voisine, celle des Haoussa, elle représente environ 5 000 fidèles, répartis de la manière suivante :

Maliens : 40 %
Voltaïques [Burkinabés] : 30 %
Sénégalais : 25 %
Divers : 5 %

Cinq imams se sont succédé :
Thierno Malik Kane
El-Hadj Souley Sall
Thierno Amadou Athie[44] (qui n'assure qu'un intérim)
El-Hadj Amadou Lo
El-Hadj Mamadou Bouya Gueye

Ce dernier préside depuis 30 ans les prières du Vendredi et il est secondé par deux naïbs, El-Hadj Boubakar Cissé, un Djerma formé à Niamey, ayant la réputation d'un théologien érudit, et El-Hadj Moktar Gueye, un Sénégalais originaire de Tivaouane »[45].

Nous retrouvons la trace de Malik (ou Maliki) Kane, qui était désigné par Marty, en 1922, comme « Almamy d'Abidjan », donc de Cocody-Plateau. C'était un Toucouleur et un tijani, né dans le Bosséa vers 1875 et venu s'établir à Abidjan en 1908[46]. Abdoulaye Ndjim mentionne aussi son rôle et son nom : « Parmi les musulmans notables qui se trouvaient à Abidjan et dont il se souvient, Il y avait aussi Malik Kane, qui dirigeait la prière à la place d'Hameddin Dieng quand celui-ci était absent »[47].

Comme nous l'avons constaté pour la Mosquée Dioula, il peut y avoir, de la part des responsables de la Mosquée sénégalaise, le désir d'établir un lien de continuité avec un imam de l'une des premières générations musulmanes d'Abidjan, en la personne de Malik Kane. Il n'est pas, non plus, invraisemblable qu'un Sénégalais, originaire du Bosséa (de population Toucouleur/Futanké) comme Malik Kane, ait – effectivement et peut-être brièvement – dirigé la prière, au début des années 1930, à la Mosquée sénégalaise. Pourtant les autres sources sont unanimes à désigner l'imam Souley Sall comme le premier imam de cette mosquée.

La chronologie des évènements indiquée dans ce témoignage des responsables de la mosquée sénégalaise est significative : en 1966, les « étrangers » avaient rejoint la Mosquée sénégalaise ; en 1973, en raison des « apports nouveaux », le bâtiment a dû être agrandi « avec la contribution de toute la communauté des allogènes », comme il est expressément précisé. Cette extension est donc le résultat de cet afflux d'un nouveau public, et en premier lieu, du passage des 'Soudanais" non-ivoiriens de la mosquée Dioula à la Mosquée sénégalaise.

44. Athié, ou Atch selon une autre transcription utilisée précédemment. Ces trois premiers noms sont des patronymes Toucouleur. Viennent ensuite des patronymes Wolof, ce qui correspond au succès de la prise du pouvoir par les notables Wolof, responsables de la fronde contre El-Hadj Souley Sall.
45. R. Delval, 1980 : 37-38.
46. P. Marty, 1922 : 25.
47. Entretien avec Abdoulaye Ndjim, Grand-Bassam, quartier d'Impériale-Congo, 6 mars 1969.

Selon les interlocuteurs de Delval, leur mosquée rassemble 5 000 fidèles le vendredi, avec l'apport de la mosquée Haoussa voisine. On est loin des chiffres apparemment excessifs, évoqués par l'imam de la Mosquée Dioula pour sa propre communauté (20 000 à 30 000 fidèles).

On ne sait sur quelles bases de calcul se fonde la répartition ethnique des fidèles telle qu'elle a été indiquée par les interlocuteurs de Delval, mais, même s'il s'agit d'une estimation subjective, celle-ci montre que, de l'aveu de ces responsables sénégalais eux-mêmes, les Sénégalais ne comptaient plus que pour un quart des fidèles, tandis que les « Soudanais » (Maliens et Voltaïques) représentaient, pour leur part, 70 % des effectifs. La Mosquée sénégalaise était ainsi devenue, sinon dans sa direction (les responsables des travaux rencontrés par Delval en 1978 sont, tous les trois, Sénégalais), du moins par la composition de ses fidèles, une mosquée pour les « Soudanais ». Et c'est parce qu'il y avait une majorité de « Soudanais », originaires des pays voisins, que la mosquée était désormais appelée Mosquée des allogènes (ou des étrangers).

Les Sénégalais étaient, eux aussi, des « étrangers », mais des étrangers singuliers, une communauté d'élite, progressivement, pour une partie d'entre elle, naturalisée ivoirienne. Le nouveau public qui vient à la mosquée dite auparavant « sénégalaise » a une origine et un statut social beaucoup plus diversifiés. Cette évolution est aussi le signe que les musulmans sénégalais qui furent, à Abidjan et en d'autres lieux du pays, notamment au sud, parmi les pionniers de l'islam en Côte d'Ivoire, sont désormais, en quelque sorte, dilués, absorbés, au milieu des « allogènes », dans leur propre mosquée d'origine.

La disparition des grands commerçants sénégalais et la mutation de la mosquée sénégalaise

Cette régression du nombre des Sénégalais dans « leur » propre mosquée n'est pas le seul résultat de la venue des Soudanais. On doit mettre ce recul en relation avec un mouvement plus global, un phénomène complexe à l'échelle de la Côte d'Ivoire forestière et côtière, bien décrit par G. Zié et G. Vrih.

> « Après la Deuxième Guerre mondiale, écrivent-ils, l'affluence des Sénégalais en Côte d'Ivoire devient encore plus importante à cause des difficultés du commerce sénégalais qui perdurent jusqu'en 1959, comme partout ailleurs dans les autres colonies d'Afrique occidentale française […] ; la Côte d'Ivoire seule faisait exception en connaissant une relative prospérité due à l'essor des cultures commerciales (café, cacao) et à leur vulgarisation. Ces cultures fournissant l'essentiel des exportations, le commerce local devient de plus en plus florissant. Cette relative prospérité du commerce et de l'économie en général attire donc de nombreux Sénégalais ». Ce sont des petits commerçants, des ouvriers spécialisés : boulangers, maçons, mécaniciens, artisans des métiers d'art africain etc. « Toute cette masse disparate constitue donc désormais la majorité de la communauté sénégalaise de Côte d'Ivoire au détriment des professionnels du commerce qui étaient majoritaires avant la guerre ».

Parallèlement se produit « un dépérissement progressif de la classe des grands commerçants sénégalais d'avant-guerre. À partir de 1945, ces grands commerçants

sénégalais disparaissent progressivement de la scène économique de la Côte d'Ivoire et dès les années 1965 leur rôle économique est devenu marginal et même moins important que celui de leurs compatriotes d'après-guerre dont les activités se situent en général dans le secteur dit « informel » de l'économie »[48].

Longtemps acteurs privilégiés du commerce colonial au sein des maisons de commerce, et jugés fidèles, comme tels, à l'ordre colonial, les Sénégalais, comme nombre de Dioula, se solidarisent avec les revendications des Ivoiriens. « Les pionniers de la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire bénéficient du soutien souvent très actif de certains Sénégalais comme Guirandou N'Diaye et Samba Gueye d'Aboisso »[49]. En conséquence, les autorités coloniales donnent l'avatage aux Libano-Syriens dans ce rôle d'intermédiaires économiques. « Cela a pour conséquence de provoquer une véritable ruée des Libano-syriens entre 1945 et 1960. Pendant cette période, ils ravissent très rapidement le leadership du commerce ivoirien aux Sénégalais »[50].

Sont aussi en cause les frais considérables entraînés, pour ces grands commerçants, par l'entretien de leurs familles élargies, de leurs clients, des Sénégalais de passage et d'autres étrangers, ainsi que leurs dépenses somptuaires lors des grands évènements (mariages, funérailles etc.). Nous avons déjà cité les cas de Mandoye N'doye et de Racine Sow, à Abengourou, et de Samba Gueye, à Aboisso. Leur prestige social était à ce prix. Puis, à la mort du chef de famille, la succession, partagée entre tous les fils, faisait généralement éclater le patrimoine familial, entraînant un sérieux amoindrissement des intérêts commerciaux hérités du père défunt. La faillite était souvent au bout du processus[51].

D'autres facteurs interviennent, tel l'afflux des capitaux désormais investis par la métropole après la Deuxième Guerre mondiale. « Avec l'augmentation des investissements publics, on assiste donc à l'émergence d'un marché indépendant des firmes commerciales qui ne sont plus les seuls vecteurs de la monétarisation des économies africaines »[52]. Ces firmes partagent désormais ce rôle avec le budget métropolitain, et une classe de salariés des secteurs publics et privés se constitue qui modifie la nature du marché.

« La participation à l'activité économique de la colonie ne passe plus exclusivement par le réseau privé de la traite détenue par les maisons de commerce. Conséquence pour les Sénégalais : ceux dont ils étaient les collaborateurs privilégiés n'étant plus les seuls maîtres du jeu, leur rôle et leur participation dans le commerce va s'amoindrir. Et cela d'autant plus que le nouveau maître de la situation, en l'occurrence l'État colonial, avait, comme nous l'avons dit plus haut, intérêt à affaiblir l'élite économique sénégalaise pour des raisons politiques »[53].

Autre facteur structurel, la mise en place d'un « système de de concessions accordées par l'État à des opérateurs privés. Ce système permet l'entrée de nouveaux intermédiaires dans le commerce d'exportation : les commerçants nationaux et les grands commerçants internationaux, qui relèguent peu à peu à un rôle secondaire les « sociétés de commerce

48. G. Zié et G. Vrih, 1992 : 261-263.
49. G. Zié et G. Vrih, 1992 : 264.
50. *Ibid*.
51. G. Zié et G. Vrih, 1992 : 266.
52. *Op. cit.*, 1992 : 267.
53. *Op. cit.*, 1992: 268.

captif » ou maisons de commerce et par conséquent leurs intermédiaires privilégiés, les Sénégalais, dans la collecte et la commercialisation des grands produits de traite où justement les les Sénégalais étaient les plus actifs entre les deux guerres »[54]. Les maisons de commerce s'adaptent en cédant leurs factoreries de l'intérieur ou en les fermant. « Ce mouvement de retrait des factoreries ruine certains Sénégalais de ces régions qui en étaient la courroie de transmission avec les masses rurales »[55]. « Cela aboutit dans les années 1970 à la disparition totale des grands commerçants sénégalais et, au contraire, à la prolifération des petits commerçants sénégalais travaillant surtout dans le "secteur informel" »[56].

Les commerçants sénégalais ont connu leur plus grande prospérité entre 1920 et 1945. Ils commencent à disparaître, en plusieurs temps, de la scène économique après la Seconde Guerre mondiale, après un premier moment d'afflux de nouveaux immigrants sénégalais. Ce processus de disparition se développe tout au long des années 1960 et devient total en 1970[57]. « Venus avec la colonisation, ils [les Sénégalais] ont disparu avec l'Indépendance qu'ils ont pourtant aidé les autochtones à acquérir »[58]. Le cumul de la nationalisation des réseaux du commerce de traite et l'affaiblissement et l'éclatement des grands patrimoines ont eu raison de cette « classe des grands pionniers sénégalais »[59].

Certes, on a pu observer que des « petits » Sénégalais, d'ailleurs plus mobiles et instables, sont venus remplacer les « grands ». Ils peuvent donc encore remplir la mosquée de leurs prédécesseurs. Ils ne sont, cependant, pas tous concentrés à Treichville. Surtout, les élites économiques et religieuses sénégalaises ne se sont pas renouvelées au fil des successions. Le mécénat qu'exerçaient les grands commerçants sénégalais, et les réseaux qu'ils animaient, se sont effondrés. Les « petits » Sénégalais sont maintenant dilués dans la masse. « Le destin des grands commerçants sénégalais s'achève au moment même où débute la prospérité ivoirienne »[60]. La Mosquée sénégalaise, qui était une de leurs institutions, est entraînée, elle aussi, dans cette grande mutation.

Les autres mosquées de Treichville

Il existe des mosquées de quartiers, ou des mosquées ethniques moins importantes. Bien qu'il y ait désormais une mosquée des étrangers à Treichville, certains groupes d'affinités à base ethnique ont également créé leurs lieux de culte.

Il a été question, ci-dessus, d'une mosquée Haoussa voisine, dont les fidèles se joignent à ceux de la Mosquée sénégalaise, le vendredi.

Delval a également recueilli des témoignages sur la mosquée Peul de Treichville :

« Une autre mosquée existe à l'avenue 20, rue 17 ; c'est la troisième mosquée importante de Treichville, connue sous le nom de « mosquée Peul ». Tout au début de 1944, il y avait une « simple baraque » où les musulmans du quartier se réunissaient pour prier sous la conduite de l'imam Thierno Samba Dia, un Toucouleur qui mourut à La Mecque

54. *Ibid.*
55. *Op. cit.*, 1992 : 268.
56. *Op. cit.*, 1992: 270.
57. *Op. cit.*, 1992: 270-271.
58. *Op. cit.*, 1992: 271.
59. *Ibid.*
60. R. Blion & S. Brédeloup, 1997 : 711

en 1947. Il fut remplacé par son élève, l'imam actuel [1978], Sekou Diallo, un Peul, originaire de Mopti au Mali. La mosquée a été construite en 1947 grâce à la contribution des notables du quartier et a été améliorée progressivement. Les fidèles sont en grande majorité des Peul au nombre de plus de 5 000, mais la mosquée n'est pas utilisée pour la prière du Vendredi. Ils viennent surtout du Mali, mais plusieurs proviennent également de Haute-Volta [Burkina] et du Niger. Ils ont comme principale activité le commerce des bestiaux, notamment des bœufs et des moutons. Environ la moitié des fidèles ont fait le pèlerinage de La Mecque »[61]. Marie Miran apporte d'autres précisions, concordantes, sur la construction de cette mosquée : « le terrain de la mosquée Peul fut acheté en 1944 par un comité de fidèles Peul au nom d'El-Hadj Thierno Samba Dia qui devint l'imam du lieu. Deux ans plus tôt, Boubacar Sakho et un associé avaient réalisé un investissement financier sur ce même terrain, qu'ils concédèrent au prix avantageux de 27 000 francs au comité Peul dont ils étaient membres »[62]. « En 1944, cette mosquée fut d'abord construite en planches. Les fondations furent financées par El-Hadj Abdoulaye N'Dour, le baraquement et la toiture par El-Hadj Ibrahima Diagne et les matériaux, sable et ciment, par la communauté musulmane. Puis l'eau et l'électricité furent raccordées aux frais d'El-Hadj Boubacar Sakho[63] ».

Cette mosquée représente donc un cas spécifique puisqu'elle correspond à un groupe à la fois ethnique et professionnel, celui de marchands de bestiaux Peul, ainsi que leurs familles et relations. Marie Miran reproduit un prêche de son second imam, Sekou Diallo, d'après un document consulté dans les archives personnelles d'El-Hadj Boubacar Sakho, dans lequel l'imam élucubre sur une conversion de l'astronaute Nelson [*sic* pour Neil] Armstrong à l'islam[64].

On y ajoutera la mosquée mouride, signalée par Mahib Seck, avenue 14, à Treichville. Marie Miran signale encore un projet de mosquée conçu dans les années 1950, dans le quartier Biafra de Treichville et qui mit un quart de siècle à aboutir : « Un comité de trois anciens eut l'initiative d'une réunion de tous les aînés du quartier pour discuter de la construction d'un lieu de culte ». Les fidèles se mirent d'accord pour une participation financière. « Le projet végéta jusqu'à ce que les expulsions de Togolais du quartier en 1958 fassent chuter les prix de l'immobilier. Une concession en planches fut achetée et immédiatement mise en service, un peu plus loin que prévu, sur la route de Port-Bouët ». La mosquée, dirigée par des imams successifs maliens ou burkinabé, fut finalement construite en dur en 1976. Elle est devenue wahhabite[65].

Les mosquées d'Adjamé

Adjamé représente un autre cas de figure. Nous avons reconstitué, d'après le témoignage d'El-Hadj Boubakar Traoré (fils de Diaka Mama) déjà cité, les conditions de la

61. R. Delval, 1980 : 40, à partir d'un entretien avec Sekou Diallo, imam de la mosquée Peul, Abidjan-Treichville, 22 juillet 1978. Une photo de cette mosquée Peul figure dans M. Miran, 2006 : carte n° 4, h.t. (pp. 254/255).

62. M. Miran, 2006 : 99. Ces renseignements proviennent d'une notice manuscrite sur l'histoire de la mosquée Peul (s.d., 3 p.) figurant dans les archives personnelles d'El-Hadj Boubacar Sakho.

63. M. Miran, 2006 : 100, à partir des archives personnelles d'El-Hadj Boubacar Sakho.

64. *Op. cit.* : 124.

65. *Op. cit.* : 100.

création d'une mosquée à Adjamé, en 1924, à l'initiative et sous la direction de Diaka Mama, « avec l'aide du chef de village Samba Sow, un Toucouleur du Sénégal, maître-maçon au Chemin de fer ». Diaka Mama avait eu, un moment, un remplaçant, en la personne d'Issa Dramé. « Diaka Mama conserva cette fonction jusqu'à sa mort en 1945. À cette époque, les musulmans étaient nettement majoritaires à Adjamé »[66].

D. Berté, qui a consulté les petits-fils de Diaka Mama[67], ajoute plusieurs précisions. Il confirme que Diaka Mama Traoré avait effectivement construit la première mosquée d'Adjamé : « C'était un hangar-paillotte […] Naturellement, il en devint le premier imam. Mais comme il n'avait pas le temps d'assumer convenablement cette charge en raison de son travail de maître d'école, il fit nommer Dramé à sa place. Ce dernier resta imam assez longtemps, mais, un jour, les fidèles préférèrent rétablir Diaka Mama comme imam. Les clés de la mosquée lui furent remises par le commandant Péchoux[68] sur l'insistance des fidèles. En effet, son refus d'assumer la fonction avait conduit à la fermeture de la mosquée ». Le commandant l'aurait mis en face de ses responsabilités et convaincu de reprendre sa place. « Depuis cette date, il a assumé cette responsabilité jusqu'à son décès, en 1947»[69].

La mémoire de ce tout premier lieu de culte et de son imam, Diaka Mama, semble avoir été perdue sur place et recouverte par les développements ultérieurs. Les brassages humains de la grande ville se prêtent à ce genre d'oublis. Il est cependant paradoxal que le nom de Diaka Mama soit conservé à la mosquée Dioula de Treichville, où il est cité en tête de la liste de ses imams, alors qu'il a été omis, par exemple, dans les entretiens menés par Delval et Miran à Adjamé.

Entre temps, la communauté musulmane n'a cessé de se développer à Adjamé. Delval observe, à la fin des années 1970, qu'« Adjamé constitue l'arrondissement qui compte le plus grand nombre de musulmans et la plus forte densité islamique d'Abidjan »[70]. En 1978, il a interrogé l'imam, « El-Hadj Sidiki Diabi », sur l'histoire de sa mosquée. Selon ce dernier, « la première mosquée y a été construite par les Malinké et les Senoufo en 1962 ; elle existe encore aujourd'hui, toute petite, en parpaings et tôles ondulées ». Il est ensuite question de la « grande mosquée du Vendredi, dont les travaux ont commencé en 1971 »[71]. Selon El-Hadj Sidiki Diabi, trois imams se sont succédés à la

66. Entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Adjamé, 20 mars 1969.

67. L'auteur cite dans ses remerciements, au début de l'ouvrage, « les petits-fils de Diaka Mama » (2014 : 8).

68. Laurent Péchoux fut gouverneur de la Côte d'Ivoire de la fin 1948 à 1952. Il se distingua par une politique de répression contre le RDA après les ouvertures libérales du gouverneur Latrille. Il avait fait fonction de gouverneur général de l'AEF en juin-juillet 1947. Compte tenu de ces dates, et de celles de décès de Diaka Mama (1945, selon El-Hadj Boubakar Traoré, et 1947 selon ses petits-fils d'après Berté), le rôle prêté à Péchoux dans cette affaire, sauf homonymie, paraît improbable.

69. D. Berté, 2014 : 71-72. Dans la note précédente, nous avons relevé la différence entre les deux sources sur la date de décès de Diaka Mama (1945 et 1947). Une photo de Diaka Mama Traoré, avec la mention « photo d'archives », figure au bas de la page 72.

70. Entretien de R. Delval avec l'imam Sidiki Diabi, Abidjan-Adjamé, 27 juillet 1978 (R. Delval, 1980 : 41-42).

71. *Ibid*. Marie Miran remonte plus haut dans la généalogie de cette Grande mosquée : « en 1953, une deuxième mosquée rudimentaire, fut construite non loin de là. Après d'interminables travaux d'extension au début des années 1960, elle devint la mosquée centrale d'Adjamé, alors la plus grande de la ville » (M. Miran, 2006 : 78). Voir les photos de la « mosquée Mairie I » (la petite mosquée ancienne) et de la grande mosquée d'Adjamé (*Op. cit.*, photos h.t., n°s 5 et 8, pp. 254/255).

tête de la mosquée du Vendredi d'Adjamé : « Mamadou Fofana, Vadiguiba Diabi, El-Hadj Sidiki Diabi (en fonctions depuis 1965) »[72]. Marie Miran, qui range ce dernier parmi les « imams traditionnalistes », retrace sa biographie : « De 1965 à sa mort en 1993, El-Hadj Vassiriki Diaby [autre forme de son nom] fut l'imam de la mosquée centrale d'Adjamé, longtemps mosquée-phare d'Abidjan. Originaire d'Odienné, il étudia l'arabe et le Coran chez un maître à Samatiguila. Il n'était pas fils d'imam »[73].

Nous retrouvons ainsi la présence des Diabi – Odienneka de Samatiguila et Odienné – dans les institutions islamiques du pays, ici la mosquée centrale d'Adjamé. Les Diabi illustrent aussi cette influence dominante des Odienneka[74] dans l'organisation et l'expansion de l'islam ivoirien pendant cette période. Comme à Treichville, ils apparaissent également comme des acteurs et des garants de la « nationalisation » de l'islam ivoirien.

La construction de la grande mosquée du Vendredi avait, en effet, été placée sous les auspices d'El-Hadj Mamadou Coulibaly, président du Conseil économique et social, la plus haute figure musulmane officielle, et elle avait été soutenue par un don de 150 millions de francs CFA du président Houphouët-Boigny et de 28 millions du gouvernement ivoirien[75].

Cette mosquée centrale, devint, comme le note M. Miran, « mosquée ivoirienne », tandis que l'autre, la petite mosquée plus ancienne, « Mairie I », dite d'abord mosquée « soudanaise », et « depuis l'origine aux mains d'imams maliens »[76] devenait « mosquée des étrangers », selon un processus analogue à celui observé à Treichville[77]. Construite sous l'égide des autorités, la Grande mosquée d'Adjamé est ainsi devenue une sorte de « mosquée nationale », sous la direction d'El-Hadj Vassiriki Diaby (Sidiki Diabi).

Avec la saturation urbaine à Adjamé, lieu de plus grande concentration de populations musulmanes de la conurbation abidjanaise, les extensions ultérieures, dans les années 1970-1990, allaient désormais se porter vers Williamsville et Abobo-Gare, au nord, Yopougon, à l'ouest, et Koumassi, au sud, où de nouvelles mosquées allaient surgir[78], comme nous l'avons rappelé plus haut.

Affiliations confrériques et associations réformistes et wahhabites à Abidjan

Les appartenances confrériques

La culture confrérique est centrée sur la dévotion à l'endroit du Prophète et sur les pouvoirs de protection et de médiation prêtés à différents saints, notamment ceux d'un

72. R. Delval, 1980 : 41-42.
73. M. Miran, 2006 : 108 – ces renseignements biographiques proviennent d'un entretien de M. Miran avec l'imam Affou Sanogo (le successeur de Vassiriki Diabi) et Koné Namory, Abidjan-Adjamé, 16 octobre 1996 et d'un article de *Fraternité Hebdo* (20 août 1987). Cet article contient une photo (s.d.) représentant le président Houphouët-Boigny recevant les vœux de l'imam Vassiriki Diaby, reproduite dans l'ouvrage de M. Miran (2006 : photo h.t. n° 11, pp. 254/255).
74. Odienneka, au sens large du terme, comprenant les habitants de ce qui était alors appelé le « cercle d'Odienné ».
75. R. Delval, 1980 : 42.
76. M. Miran, 2006 : 115.
77. *Ibid*.
78. Voir R. Delval, 1980 : 28 et M.Miran, 2006 : 80.

lignage réputé saint. Les affiliations confrériques, qui représentent, selon les cas, des transmissions de prières particulières, des communications de savoirs ésotériques, un attachement à la baraka des cheikhs de la lignée, n'ont jamais représenté un phénomène de masse en Côte d'Ivoire. Ce furent des adhésions individuelles qui s'inscrivaient dans des réseaux locaux et trans-territoriaux.

En ce qui concerne, plus particulièrement, Abidjan, rappelons ce que disait El-Hadj Boubakar Traoré : « L'organisation de la Tijaniyya et celle de la Qadiriyya n'ont jamais été développées à Abidjan, mais, quand l'imam est tijani, les autres Tijani le soutiennent avec vigueur. Ce n'est qu'en 1947 que les jeunes Sénégalais ont constitué une association fraternelle de Tijani appelée Dairat ul-Kirami ("le cercle des Bons") »[79]. Le fait confrérique est donc resté marginal dans l'agglomération abidjanaise tout au long de la période considérée. Même en poursuivant l'enquête jusqu'aux années 1980, les résultats sont limités. C'est une situation sans commune mesure avec celle que l'on peut observer au Sénégal.

À titre indicatif, nous allons reprendre brièvement, sous l'angle de l'appartenance confrérique, différents noms déjà évoqués dans nos sources.

En 1912, les fiches de renseignements désignent deux Haoussa de passage, dont seul le père « Cherifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou »[80], né à Sokoto est qualifié de « Tidjania » et indirectement rattaché à Muhammad al-Ghali selon Marty[81]. Par contre, son fils Ibrahima Ibnou Cherifou Mohammadou n'est pas tijani, du moins selon la source administrative[82].

En mars 1915, il est question de deux maîtres d'école à Cocody : Amadou Aïdara, qualifié de « Kadria » et Demba Oumoul, de « Tidjania »[83].

Marty signale encore trois originaires du Nord Nigeria, Ali Haoussa, de Sokoto, Mohammadou Chouar, du Bornou, et Aïssa Guibrilou Haoussa, de Sokoto, tous les trois disciples tijani d'El-Hadj Abdoulaye Dieng (le maître de Grand-Bassam), ou de l'un de ses élèves[84]. Marty désigne ensuite un «groupe poullo [peul] du Macina, tous qadrïa », affiliés aux Kounta dont « les plus notoires » sont au nombre de trois[85], puis « un groupe toucouleur du Fouta et de Nioro, tous tidjanïa » dont « les plus notoires » sont au nombre de cinq[86]. Leurs noms ont déjà été cités ci-dessus.

Marty désigne enfin quatre personnes dans ce qu'il qualifie de « groupe ouolof ». Un seul a une attribution confrérique : Nfa Kaba Diakité, disciple et missionnaire qadri de Bou Kounta (Tivaouane). C'est le moqaddem des qadrïa d'Abidjan »[87]. Nous l'avons croisé à plusieurs reprises à Bingerville, Grand-Bassam et Abidjan.

79. Entretien avec El-Hadj Boubakar Traoré, Abidjan-Adjamé, 20 mars 1969.
80. ANS, 5 G 64, Gouvernement de Côte d'Ivoire, 1er Bureau, fiche de renseignements ouverte le 8 avril 1912 au nom de Cherifou Mohammadou Ibnou Aboubekri Ibnou Ahmadou.
81. P. Marty, 1922 : 24.
82. ANS, 5 G 64, Gouvernement de Côte d'Ivoire, 1er Bureau, fiche de renseignements ouverte le 8 avril 1912 au nom de Ibrahima Ibnou Cherifou Mohammadou.
83. ANCI, XIII-45-2/30, cercle des Lagunes, Abidjan, L'Administrateur, 15 mars 1915.
84. P. Marty, 1922 : 24.
85. *Op. cit.*, 1922 : 25.
86. *Op. cit.*, 1922 : 24-25.
87. *Op. cit.*, 1922 : 26.

En 1923, pour Cocody/Plateau, nous disposons de trois fiches de renseignements :
– « Mamadou Touré, dit Kramoko Mama »[88], originaire de Dia, qualifié de « tidiani ».
– « Abdou Touré, dit Mori Touré »[89], originaire du Sénégal, qualifié de « Saracolé » et de « cadri ».
– « Souley Sall Bome [ou Some] Mahamodou »[90], originaire de Matam (Sénégal), qualifié de « Toucouleur » et de « tidiani ».

Si nous considérons, enfin, nos témoins de 1969,
– El-Hadj Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou appartiennent tous les deux à la Qadiriyya. Le premier a reçu le *wird* qadiri à Treichville, d'un marabout, originaire de Casamance, de passage.
– Sinali Tiero a reçu le *wird* tijani d'un marabout de Gbon, près de Kouto.
– Mahib Seck était mouride avant d'arriver à Abidjan.
– El-Hadj Boubakar Traoré ne parle pas de sa propre affiliation, mais de celle de son père, Diaka Mama, figure pionnière de la communauté musulmane d'Abidjan. Ce dernier, dit-il, était devenu tijani en Côte d'Ivoire. Il avait reçu le *wird* de Tierno Seydou Ba, de Bouaké[91].
– El-Hadj Boubacar Sakho était, lui, une personnalité tijani connue.

Ces 25 personnes jouissant d'une certaine notoriété, ou simplement mentionnées entre 1912 et 1969, ne sauraient d'autant moins constituer un échantillon représentatif que certaines d'entre elles ne sont pas connues par ailleurs, et que d'autres, comme les deux Haoussa, père et fils, étaient de passage. Ces réserves faites, nous observons la présence de 8 Qadiri, 15 Tijani, 1 Mouride et 1 sans appartenance. On reconnaîtra un net avantage aux Tijani – simple indice, insuffisant, d'une prédominance de ceux-ci.

Pour les années 1960, Delval a utilisé des données de la *Carte des religions* publiée par le CHEAM en 1966. À Adjamé, selon ces données, il y aurait eu, au milieu des années 1960, 12 000 musulmans, dont « 20 % (2 400) tijani de filiation omarienne », « 20 % [rattachés à] El-Hadj Malik Sy », et « moins d'une centaine à la branche de Cheikh Hamallah ». Il est aussi question de fidèles d'Ibrahima Niasse, mais sur lesquels aucun chiffre n'est avancé. D'autre part, « 40 % (4 800) » auraient été affiliés à la « Qadriya Sidiyya-Kounta »[92]. Selon ces calculs, dont nous ignorons l'origine, 80 % des musul-

88. ANS, 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Mamadou Touré, dit Kramoko [Karamoko] Mama.
89. ANS 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Abdou Touré, dit Mori Touré.
90. ANS 5 G 59, cercle des Lagunes, canton et localité d'Abidjan, fiche de renseignements ouverte le 15 juin 1923 au nom de Souley Sall Bome Mahamodou.
91. Seydou Ba est mentionné dans un entretien avec El-Hadj Boubacar Sakho : « À Bouaké, l'imam se nommait Seydou Ba » (Abidjan-Treichville, mars 1969). Selon le contexte de son récit, cet imam aurait été en fonctions vers 1925-1930. Il ne figure pas, cependant, dans la liste des imams de Bouaké telle que nous avons pu l'établir.
92. R. Delval, 1980 : 44.

mans d'Adjamé auraient donc été affiliés à une confrérie, avec une sorte de parité entre les effectifs qadiri et tijani. Du côté de Treichville, toutes les confréries déjà citées sont représentées, et il y a, en outre des mourides et des disciples de Bou Kounta, mais, pour ce quartier, aucun chiffre précis n'est proposé, sinon « plusieurs centaines », pour les mourides, et « quelques adeptes » pour les affiliés de Bou Kounta.

Le CHEAM, on le sait, s'inscrit dans la tradition des Affaires musulmanes, grandes pourvoyeuses de statistiques confrériques, fournies sur commande par des administrateurs pas toujours au fait des affaires musulmanes. La fiabilité de ces chiffres est donc, non seulement incertaine, mais, dans ce cas, très douteuse. Cette allégation selon laquelle « 80 % des musulmans d'Adjamé » appartenaient à une confrérie ne correspond pas à ce que nous savons par ailleurs.

Delval a procédé aussi, en 1978, à des enquêtes sur place. Il note que la Tijaniyya est la « confrérie qui compte vraisemblablement le plus grand nombre d'adhérents. […] La branche Malik Sy a pour chef El-Hadj Amadou Diallo, doyen des Sénégalais d'Abidjan. La branche Ibrahima Nyass est surtout composée de Haoussa ; leur chef est Amadou Garba. La branche El-Hadj Omar compte, parmi ses membres, une haute notabilité : El-Hadj Boubacar Sakho.

À la « mosquée Dioula » [de Treichville], la Tidjaniya est la seule confrérie représentée ; elle y regrouperait 90 % des croyants, soit plus de 20 000 adhérents[93] […]. La confrérie existe aussi à la Mosquée sénégalaise et à la mosquée Peul, dont l'imam, Sekou Diallo, est chef de la confrérie. À Koumassi, les tidjanes possèdent leur propre mosquée et regroupent surtout des Mossi. Quant à la Grande Mosquée d'Adjamé, ils y sont peu nombreux[94].

[…] La Qadriya, très répandue à l'intérieur de la Côte d'Ivoire, est également développée à Abidjan. Elle a son centre à Treichville, rue 21, avenue 6. Le cheikh de la confrérie est un notable sénégalais, El-Hadj Amadou Lattir Gueye[95] […]. La Qadriya est surtout suivie par les originaires du Mali : elle compte de nombreux adeptes à la Mosquée sénégalaise et est également représentée à la mosquée Peul […].

Les mourides sont relativement nombreux et disposent de leur propre mosquée à Treichville, rue 25. Leur organisation très structurée a pour chef El-Hadj Serigne Niasse, établi rue 21, avenue 6.

Dans la vie de ces différentes confréries, il semble que les Sénégalais jouent un rôle prédominant. Leur esprit d'organisation et vraisemblablement l'importance des confréries au Sénégal y sont sans doute pour quelque chose »[96].

Marie Miran rappelle que les ressortissants sénégalais « formaient l'élite intellectuelle islamique de la Côte d'Ivoire côtière et méridionale. C'est ainsi qu'avec un déca-

93. Ces chiffres sont basés sur les déclarations de l'imam El-Hadj Matié Diakité, qui parlait de 20 000 à 30 000 fidèles à la Mosquée Dioula. Nous avons déjà dit que ces chiffres nous semblaient excessifs et de même, en conséquence, ceux des Tijani.

94. On remarquera la contradiction avec les données issues de la Carte des religions, qui attribuaient 40 % de Tijani à Adjamé au milieu des années 1960.

95. « Ancien élève de l'École normale William Ponty, chef-comptable en retraite. Il fait partie des responsables des travaux de la Mosquée sénégalaise » (R. Delval, 1980 : 45), comme nous l'avons déjà relevé plus haut.

96. R. Delval, 1980 : 44-45.

lage par rapport à leur émergence au Sénégal, diverses *dahiras* virent le jour à Abidjan après la Seconde Guerre mondiale »[97]. Elle a relevé, pour sa part, dans les archives du ministère de l'Intérieur, le dépôt, en 1956, d'une déclaration de création de l'association qadiri, Dahiratou Zoumouratoul Khadriya Islamiyya de la Côte d'Ivoire, dirigée par cheikh Magatte Diagne[98].

Ces informations fragmentées, qui mènent jusqu'au début des années 1980, permettent de poser des repères et d'encadrer le sujet. On peut notamment retenir de ces indices la position prédominante de la Tijaniyya et le rôle privilégié des Sénégalais dans l'animation des filiales confrériques à Abidjan. Cependant, ces appartenances restent à la fois discrètes et faiblement opérationnelles. Marie Miran, qui, rejoint sur ce point le témoignage d'El-Hadj Boubakar Traoré, souligne la faiblesse de l'encadrement confrérique à Abidjan : « Sans être absent d'Abidjan, le soufisme s'y est donc développé comme une pratique dévotionnelle d'individus ou de petits groupes se réunissant discrètement, et non comme une structure communautaire ou un emblème visible de l'islam »[99],

D'autres courants, non confrériques, qui vont peser plus fortement, commencent à se manifester, dans les années 1950, à Abidjan : ceux que l'on peut qualifier de réformistes et ceux qui sont connus sous le nom de wahhabites.

Les « réformistes » et l'Union culturelle musulmane

L'Union culturelle musulmane (UCM) est une organisation de réforme de l'islam et de promotion de l'éducation arabo-islamique créée à Dakar, en septembre 1953, par Cheikh Touré[100]. Ce dernier avait été étudiant à l'Institut Ben Badis de Constantine, d'où il avait ensuite été rapatrié par décision administrative lorsque les autorités françaises en Algérie et au Sénégal décidèrent de mettre fin à l'octroi de bourses qui servaient surtout à financer des études d'arabe. Cheikh Touré et les autres étudiants sénégalais avaient suivi, à Constantine, les enseignements de membres de l'Association des oulémas musulmans algériens, une organisation réformiste patronnée par Abdel Hamid Ben Badis (Ibn Badis)[101]. Ben Badis avait été influencé par l'Égyptien Muhammad Abduh (m. 1905), l'un des fondateurs du mouvement de réforme intellectuelle, connu à cette époque sous le nom de *Salafiyya,* qui prônait la reprise de l'*ijtihad*[102] et une certaine adaptation au monde moderne. Le terme de Salafiyya (la voie des *salaf,* « les (pieux) prédécesseurs », désignait alors cette tendance réformiste et moderniste, opposée au conservatisme religieux[103]. En Algérie, le mouvement des oulémas, fondé en 1931, à l'apogée de la domination française, avait pour but de défendre l'enseignement et l'usage

97. M. Miran, 2006 : 96.
98. *Op. cit.*, 2006: 96. Le récépissé de déclaration, n° 99, est daté du 7 novembre 1956 (*ibid.*, n. 49).
99. *Op. cit.*, 2006: 97.
100. Sur Cheikh Touré, voir la biographie de Roman Loimeier, *Islam et sociétés au sud du Sahara,* 1994, n° 8 : 55-66, rééd. Paris, 1998 : 155-168.
101. Sur le réformisme algérien, voir A. Merad, 1967.
102. Littéralement, « effort » d'interprétation renouvelée des textes canoniques, notamment juridiques, pour répondre aux nouvelles questions posées par l'évolution des sociétés. Le terme s'oppose au *taqlīd,* qui désigne la simple « copie » et reproduction des jugements des juristes anciens.
103. Ce terme de *salafiyya/*salafisme a pris un sens actuel très différent, désignant des secteurs radicaux de l'islamisme. On évitera de les confondre.

de la langue arabe et de promouvoir un islam débarrassé de ses formes jugées obscurantistes et superstitieuses (culte des saints, dévotion aux marabouts et cheikhs soufis). Il deviendra plus tard une des composantes du mouvement national en Algérie.

En créant l'UCM à Dakar, Cheikh Touré avait directement reproduit le modèle badisien, allant jusqu'à dire, rétrospectivement, en 1992 : « le programme de l'UCM était inspiré de l'AUMA [Association des ulémas/oulémas musulmans algériens] ; l'UCM était intégralement la même organisation que l'AUMA »[104]. L'Union culturelle musulmane créa ensuite des sections dans les autres territoires de l'AOF. Ainsi, celle de Côte d'Ivoire fut fondée à Abidjan, en 1954, par El-Hadj Boubacar Sakho, d'ailleurs lui-même tijani.

L'histoire de l'UCM de Côte d'Ivoire a été analysée par Raymond Delval[105] et Marie Miran[106]. Delval a enquêté, en 1978, auprès d'El-Hadj Boubacar Sakho et d'El-Hadj Bema Coulibaly, son successeur à la tête de l'association. En 1996, Marie Miran a réuni, à son tour, des informations dans les archives du ministère de l'Intérieur et auprès d'El-Hadj Boubacar Sakho et de Tidjane Bâ, son associé, alors jeune enseignant dans les années 1950, plus tard figure de proue de la rénovation de l'islam à Abidjan et en Côte d'Ivoire dans les années 1980-1990[107].

M. Miran, qui considère l'UCM de Côte d'Ivoire comme un « organisme précurseur » des futures associations islamiques dans le pays, souligne les particularités locales : « La place de l'UCM dans l'historiographie islamique ivoirienne est ambiguë. Cela tient d'abord au fait qu'elle fut successivement contrôlée par diverses tendances musulmanes […]. L'UCM fut, de fait, créée et recréée au moins trois fois »[108]. Cette UCM ivoirienne fut, en effet, peu de temps après sa création, prise en mains par des éléments wahhabites.

La section de l'UCM créée à Abidjan en 1954 était encore embryonnaire. Après la loi-cadre de 1956, chaque territoire de l'AOF devenant autonome, une « Union culturelle musulmane de Côte d'Ivoire », dont le président était alors M. Dafe, ou Daffe, un Guinéen, avait été créée officiellement, avec déclaration au ministère de l'Intérieur et dépôt de ses statuts propres, le 19 novembre 1957[109]. Le secrétaire général se nommait Mory Sylla[110]. L'assemblée constitutive initiale de la nouvelle association, qui était désormais désignée sous le sigle UCM-CI, eut lieu en juillet 1957[111]. « 250 personnes assistèrent à l'assemblée constitutive de l'UCM-CI. Sur les 12 membres du bureau, sept étaient commerçants et deux enseignants, tous dans le secteur privé. La plupart étaient Guinéens, comme le président lui-même, Noumouké Daffe[112]. Les activités de la section

104. R. Loimeier, 1998 : 158, d'après un entretien avec Cheikh Touré, Dakar, 13 avril 1992.
105. Voir R. Delval, 1980 : 47-51.
106. Voir M. Miran, 2006 : 205-210.
107. Sur cette figure, voir Marie Miran, 2000 : 439-467.
108. M. Miran, 2006 : 205.
109. M. Miran a retrouvé le récépissé d'enregistrement (n° 2675/I/CAB) dans les archives du ministère de l'Intérieur (M. Miran, 2006 : 207 n. 28).
110. I. Koné, Man, 1996, chapitre IV (sur les associations) : 33.
111. Le procès verbal de cette assemblée constitutive et d'autres documents ont été transmis au ministère de l'Intérieur le 22 juillet 1957 (M. Miran, 1996 : 207).
112. Selon J.-C. Froelich, « le président de la section d'Abidjan [de l'UCM-CI], M. Noumouké Daffé, prône l'introduction de méthodes pédagogiques modernes dans l'enseignement de l'arabe : "En deux générations d'étudiants, dit-il, le pays peut devenir arabisant" » (J.-C. Froelich, 1962 : 291). La source de cette affir-

ivoirienne de l'UCM étaient centrées sur Treichville. Des branches locales furent ensuite établies là où il y avait des communautés wahhabites : à Bouaké, en janvier 1958[113], et à Anyama, en avril de la même année »[114]. L'objectif des organisateurs était de participer au premier congrès fédéral de l'UCM, qui devait se tenir à Dakar en décembre 1957.

« Dès le début, l'association [ivoirienne] rencontra des difficultés. Des jeunes qui en faisaient partie attaquèrent avec arrogance les grands marabouts. Boubacar Sakho ne put l'admettre et démissionna de ses fonctions de président de l'Union ; il se rendit compte, par la suite, que ces éléments perturbateurs étaient des wahhabites »[115].

Cette prise du pouvoir par les wahhabites entraîna des remous et des débordements publics. Des conflits se produisirent dans les deux principales mosquées de Treichville (sénégalaise et Dioula), ce qui entraîna l'intervention de la police et la suspension de l'UCM-CI[116].

Ce n'est qu'après la dissolution de cette UCM-CI wahhabite qu'une nouvelle association, fortement encadrée par les représentants de l'État, vit le jour, en 1960. Une troisième naissance eut donc lieu à cette occasion. Une assemblée extraordinaire fut convoquée le 14 septembre 1961 pour créer la nouvelle association nationale : « l'UCM-CI était désormais dominée par des personnalités traditionalistes, des hauts fonctionnaires et des politiciens, majoritairement ivoiriens »[117].

El-Hadj Ismaël Koné, l'auteur de la brochure wahhabite déjà citée, éclaire le processus : « Après l'indépendance en 1960, la section de Côte d'Ivoire renouvela son bureau en 1962. Ce nouveau bureau fut présenté au ministre de l'Intérieur d'alors, Monsieur Germain Coffi Gadeau, qui, après analyse des documents, fit des remarques conformément à la loi. Les dirigeants de toute association devaient être désormais des nationaux ivoiriens. Alors le frère Bema Coulibaly fut choisi comme président national »[118].

Marie Miran précise la date de l'événement d'après les archives du ministère de l'Intérieur (soit 1961, plutôt que 1962), et observe la composition du nouveau bureau[119]. Delval reproduit l'intégralité des statuts de la nouvelle association et la liste des membres du bureau[120].

Dans le préambule des statuts, qui comporte 9 propositions numérotées, les auteurs appellent à « remédier au plus vite » à « l'état d'isolement » des musulmans (propositions 1 et 2). « Le remède consiste à éclairer les esprits par l'enseignement… » (proposition 5). « Le moyen de parvenir à la guérison est la constitution de sociétés conformes à la Loi coranique » (proposition 6). « Ceux qui sont chargés de prendre l'initiative doivent

mation provient probablement d'une note datée de 1958, émanant de la subdivision de Bingerville et consultée par M. Miran dans les archives du ministère de l'Intérieur, dans laquelle on retrouve la même phrase attribuée à Noumouké Daffé (voir M. Miran, 2006 : 207, n. 28).

113. Selon El-Hadj Ismaël Koné, « la section de Bouaké avait pour Secrétaire général Cabiné Coulibaly » (1996 : 33).

114. M. Miran, 2006 : 207.

115. R. Delval, 1980 : 47. Entretien avec El-Hadj Bema Coulibaly, 5 août 1978.

116. *Ibid*.

117. M. Miran, 2006 ; 207-208.

118. I. Koné, Man, 1996, chapitre IV : 33-34.

119. M. Miran, 2006 : 207-208.

120. R. Delval, 1980 : 47-49 (extraits des statuts) ; 86-90 (statuts complets) ; 90-92 (composition du bureau).

être les plus sages et les plus distingués parmi les savants de la communauté musulmane » (proposition 7).

La priorité donnée à l'éducation caractérise le courant réformiste. L'appel à la constitution de « sociétés conformes à la Loi coranique » est quelque peu contradictoire avec la Constitution de la République de Côte d'Ivoire, celle de 1960, inspirée du modèle français, qui précise : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale » (article 2), et « La République assure à tous l'égalité devant la loi sans distinction d'origine, de race, de sexe ou de religion » (article 6)[121]. Quant à la proposition 7, elle vise à écarter les jeunes contestataires, notamment wahhabites. Le pouvoir est dévolu aux seuls aînés, « les plus sages et les plus distingués parmi les savants de la communauté musulmane ».

Le texte des statuts précise ensuite les modalités d'organisation et de fonctionnement de l'association. L'article 1er indique qu'« il est créé en Côte d'Ivoire […] une association qui prend le nom de Communauté musulmane de Côte d'Ivoire (CMCI) », mais, dans l'article 4, il est précisé que « l'organisation de base de l'UCM est la section… » – signe que le sigle historique initial perdure encore dans les esprits et dans le texte.

La composition du Bureau, qui est pléthorique (47 noms), reflète bien la nouvelle situation. Les places sont occupées par des hommes (il n'y a aucune femme) « sages » et « distingués ». Parmi les trois « présidents d'honneur », on compte El-Hadj Mamadou Coulibaly, président du Conseil économique et social, le musulman le plus officiel de l'appareil d'Etat[122] et Amadou Hampaté Bâ, un proche du président Houphouët-Boigny qui le fait nommer ambassadeur du Mali en Côte d'Ivoire en 1962.

Parmi les « membres d'honneur », au nombre de 10, on trouve 7 « El-Hadj », dont El-Hadj Boubacar Sakho et les imams des trois grandes mosquées d'Abidjan : El-Hadj Matié Diakité, imam de la mosquée Dioula de Treichville, El-Hadj [Mamadou] Bouya Gueye, imam de la Mosquée sénégalaise de Treichville, et El-Hadj Sidiky Diaby, imam de la mosquée d'Adjamé. Il y a, en outre, 5 députés à l'Assemblée nationale.

Le président national, choisi, comme on l'a signalé ci-dessus, en sa qualité d'Ivoirien, est El-Hadj Bema Coulibaly, « Inspecteur hors-classe, 3ème échelon, Receveur des P. et T. [Postes et Télécommunications], président du PDCI-RDA à Abobo Gare ».

Parmi les 2 Vice-présidents figure Lanzeni Coulibaly, conseiller à la Cour suprême.

L'organigramme se poursuit avec 2 « secrétaires généraux » (2 « El-Hadj »), 2 « secrétaires adjoints » (dont 1 El-Hadj, en même temps député, et Abbas Koné, « speaker à la RTI [Radio-Télévision ivoirienne]», un converti[123]) ; 1 « Trésorier général » (qui est un « El-Hadj ») ; 2 « trésoriers adjoints » (qui sont « El-Hadj ») ; 5 « Organisateurs du pèlerinage » (dont 3 « El-Hadj »), 3 responsables à l'enseignement, parmi lesquels Tidiane Bah (Tidjane Ba), dont nous avons déjà parlé, professeur d'arabe, ainsi que 2

121. Constitution du 3 novembre 1960. La constitution suivante (celle du 23 juilet 2000) garantit la liberté de conscience, d'opinion religieuse ou philosophique » (article 9), mais n'utilise plus les termes de l'article 2 de la constitution de 1960. Le terme « laïque » est, notamment, absent.

122. C'est lui qui représentait le président Houphouët-Boigny aux cérémonies des grandes fêtes musulmanes à Treichville. Nous avons déjà signalé son rôle de maître d'œuvre dans la construction de la grande mosquée d'Adjamé dans les années 1970.

123. « Abbas Koné était un Bété qui avait fait ses études en Arabie séoudite où il s'était converti à l'islam » (M. Miran, 2006 : 214).

autres professeurs d'arabe ; 7 « responsables à l'organisation » (tous « El-Hadj », sauf 1) : c'est ici qu'apparaissent 2 commerçants et 1 entrepreneur ; 4 « responsables adjoints à l'organisation » (des personnalités de la société civile, dont Ben Soumahoro, alors « Directeur général de l'Information », qui fera une carrière de journaliste en vue) ; 5 « commissaires au comptes », parmi lesquels 1 magistrat et 2 commerçants. Il y a 2 « El-Hadj » sur ces 5.

Cette longue liste de 47 noms, plus symbolique qu'opérationnelle, était représentative des élites musulmanes officielles au moment de l'indépendance du pays. On a noté 29 El-Hadj parmi eux, soit près des deux tiers du total. Si l'on considère les localisations des membres du Bureau, lorsqu'elles sont indiquées, 10 sont basés à Treichville, 4 à Adjamé, 2 à Williamsville, 1 à Abobo-Gare, ce qui correspond effectivement aux principaux quartiers où résident les musulmans d'Abidjan. Treichville vient en tête : c'est le foyer musulman historique.

Les refondateurs ont complètement verrouillé l'organisation. Le contrôle de l'État et des aînés est total. L'association sert, en même temps, de vitrine pour les élites musulmanes du pays qui acquièrent visibilité et légitimité dans une République indépendante, où la classe dirigeante est principalement Akan et chrétienne. La CMCI, ou UCM version 1961, jouit d'un statut quasi officiel. Elle offre, à ce titre, une double protection contre la surveillance et la méfiance éventuelles des autorités et contre toute tentative de radicalisation par des éléments incontrôlés. Plusieurs membres de ce Bureau continueront à jouer un rôle. Ainsi Abbas Koné deviendra, en 1985, président de l'Association des enseignants coraniques de Côte d'Ivoire[124] ; Lanzeni Coulibaly, alors vice-président, va devenir le « futur grand patron des musulmans en remplacement de Mamadou Coulibaly »[125].

Nous avons relevé la notice nécrologique de Lanzéni Coulibaly, en 2010 :

> « Le doyen Lanzéni Namogo Poto Coulibaly est décédé, hier, à l'âge de 82 ans, à Paris, où ses enfants l'avaient évacué pour des soins.
> Cet homme très jovial et altruiste, de son vivant, a été une véritable icône de la justice ivoirienne. Pendant plus de 52 ans, il a été au service de la Côte d'Ivoire. Il a été de ceux qui, dès l'indépendance en 1960, se sont battus aux côtés du président Houphouët-Boigny pour jeter les bases et les fondements d'une Nation forte dotée d'un État solide et visionnaire. Juriste de formation, il a été procureur de la République près le Tribunal de Première Instance d'Abidjan, puis Procureur général près la Cour d'Appel d'Abidjan. Par la suite, le président Houphouët-Boigny le nomma ambassadeur de la Côte d'Ivoire en Guinée. Après quelques années passées dans ce pays, il est rappelé en Côte d'Ivoire pour occuper le poste de ministre de la Santé, puis celui de la Justice. Il sera, par la suite, ministre d'État. À sa sortie du gouvernement, il fut nommé président de la Cour suprême, poste dont il démissionnera en 1993, après le décès du président Houphouët-Boigny. Par ailleurs, Lanzeni Namogo Poto

124. M. Miran, 2006 : 214.
125. M. Miran, 2006 : 208.

> Coulibaly, pur produit du PDCI-RDA, a été durant son parcours politique, membre du Comité directeur du PDCI-RDA, membre du Bureau Politique, membre du Conseil Politique et Délégué du PDCI-RDA de Korhogo jusqu'en 2000. Dans les années 80, il a été Trésorier général du PDCI-RDA »[126].

Cette notice reconstitue ainsi la carrière officielle de ce dignitaire du parti unique et grand commis de l'État ivoirien, devenu figure de proue représentative de l'islam ivoirien au plus haut niveau après la mort de Mamadou Coulibaly en 1985. Cependant, les éloges posthumes gomment les zones d'ombre. Marie Miran apporte un autre éclairage : « Il fut destitué par Houphouët-Boigny peu avant la mort de celui-ci [1993] sur une histoire de corruption qui l'a souillé (peut-être en partie fictive). Il a été le protecteur de Diaby Koweït du Conseil supérieur islamique, grand ennemi des Tidjane Ba – Mohamed Lamine Kaba – Aboubacar Fofana [c'est-à-dire du groupe des intellectuels réformistes et rénovateurs][127]. […] Lanzéni détestait personnellement Aboubacar Fofana et ses disciples et s'opposa catégoriquement au mariage d'une de ses filles avec Moussa Touré [autre réformateur] […]. Ce Lanzéni n'a pas été à la hauteur de Mamadou Coulibaly »[128].

On compte, dans l'association, un autre Coulibaly, El-Hadj Bema Coulibaly, moins connu nationalement, mais bien implanté dans l'appareil de l'UCM. Delval, qui l'avait consulté en 1978, observe qu'il occupait alors la position de président national en exercice depuis 1960. Il lui attribue des qualités de piété, d'affabilité et de pondération et décrit ainsi sa carrière : « M. Bema Coulibaly est un Malinké né en 1921 à Dabakala et a fréquenté l'école coranique de cette localité. Il a fait ses études primaires à Bouaké, puis a suivi, en 1936, l'école professionnelle de Ouagadougou. En 1939, il est nommé télégraphiste aux P. et T. à Bouaké et, après avoir passé, en 1946, le concours des PTT de l'AOF, il est admis dans les cadres supérieurs. Après un cours de perfectionnement à l'École supérieure de Rufisque, il est nommé Inspecteur des P. et T. en 1972. Il a approfondi sa formation religieuse par des études personnelles, notamment en suivant des cours par correspondance à l'École universelle[129] pour apprendre l'arabe. Il a effectué 5 fois le pèlerinage à La Mecque entre 1960 et 1973 et, invité par la Ligue islamique mondiale, il a voyagé dans plusieurs pays : Nigeria, Zaïre, Kenya, Éthiopie, Inde, Pakistan, Koweit »[130].

C'était un cadre francophone proche du pouvoir, mais, en matière de connaissance islamique, son niveau devait être faible, et, de même, en langue arabe en dépit de ses efforts d'autodidacte. Marie Miran, en consultant, dans les archives du ministère de l'Intérieur, les enquêtes administratives sur les membres fondateurs d'une nouvelle forme de l'Association (15 décembre 1969)[131], a relevé un commentaire de Tidjane Ba

126. http://www.koffi.net/koffi/actualite/90012-Le-Pdci-et-la-cote-d-Ivoire-en-deuil-Lanzeni-Coulibaly-a-tire-sa-reverence-hier.htm, 29 juin 2010 (consulté le 28 octobre 2012). Resté accessible en avril 2020.

127. Sur ces personnalités, voir M. Miran, 2006 : 272 passim. « Moussa Touré (1953-2010), fut un acteur discret mais central du renouveau islamique en Côte d'Ivoire » (Marie Miran, notice biographique de Moussa Touré, dans O. Goerg et A. Pondopoulo, 2012 : 491).

128. M. Miran, communication personnelle par courriel, 7 janvier 2013.

129. Institution privée française d'enseignement par correspondance alors très connue. Elle couvrait tous les niveaux et un grand nombre de domaines.

130. R. Delval, 1980 : 49.

131. Il y eut, en effet, en 1969, une réorganisation de l'Association, qui s'était assoupie entre temps.

qui le disait « illettré »[132]. Marie Miran nous a confirmé cette sévérité de Tidjane Ba à l'endroit de Bema Coulibaly : « Tidjane Ba m'a raconté que c'était un homme […] même pas instruit en islam, que lui-même, El-Hadj Boubacar Sakho, et peut-être Amadou Hampaté Ba, avaient "péché" pour le mettre au devant, eu égard à sa nationalité ivoirienne et à son statut peu subversif de fonctionnaire. Eux pensaient sans doute qu'ils seraient aux commandes pour la juste réforme de l'islam et notamment de l'école islamique, mais Bema prit goût au pouvoir et coula l'association »[133].

L'Association réformiste ivoirienne avait donc fini par devenir une courroie de transmission de l'État et du PDCI. Son bilan concret paraît médiocre. « Malgré son état-major imposant, l'UCM ne paraît pas très active ; dans certaines communautés d'Abidjan, on ignore son existence et on pense même qu'elle a cessé toute activité. Certaines personnalités lui reprochent de ne pas avoir bien fonctionné et de n'être pas parvenue à résoudre certains conflits »[134].

Elle a cependant servi de modèle et d'inspiratrice aux développements associatifs islamiques ultérieurs. On trouve, parmi ses membres, nombre de personnages appelés à jouer un rôle important. Tidjane Ba en est l'un des meilleurs exemples. De même, la création, dans les années 1970, d'une Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) – d'abord considérée avec méfiance par les autorités[135] – s'est faite en relation avec l'UCM. En dépit de ses propres crises et réorganisations successives, l'UCM représente donc un moment associatif important pendant la période de transition entre le régime colonial et la république indépendante. Son rôle va ensuite s'effacer au profit de diverses associations islamiques nationales.

Les wahhabites

La première UCM de Côte d'Ivoire, comme nous venons de l'observer, a servi de banc d'essai aux wahhabites[136]. Le wahhabisme local se définit par son attachement à la lettre du Coran et de la Sunna, son refus des pratiques maraboutiques, son hostilité aux confréries soufies, tout particulièrement la Tijaniyya, et son opposition à toute manifestation de dévotion particulière à l'endroit du Prophète (notamment le *mawlid* qui commémore la naissance de Muhammad). S'y ajoutent également une résistance à la culture occidentale ainsi que la volonté de promouvoir la langue arabe.

Dans une lettre adressée, en 1975, au ministère de l'Intérieur, lors du dépôt des statuts de leur association, les wahhabites ivoiriens ont expliqué, à l'intention des autorités, sous la forme d'un exposé préliminaire en sept points, la « différence entre

132. M. Miran, 2006 ; 208. El-Hadj Bema Coulibaly fut reconduit à la présidence (M. Miran, 2006 : 208-209).
133. M. Miran, communication personnelle par courriel, 7 janvier 2013.
134. R. Delval, 1980 : 51.
135. Voir R. Delval, 1980 : 59-62 et M. Miran, 2006 : 324 – 337. Cette dernière décrit « un blocage politique de sept ans, 1972-79 » – avant sa pleine reconnaissance par les autorités (*Op. cit.* : 327).
136. Rappelons que, pour éviter toute ambiguïté, nous utilisons le terme factuel, popularisé par l'usage, de « wahhabite », de préférence à l'auto-désignation « sunnite », revendiquée à titre exclusif par ses partisans, bien que la quasi-totalité des musulmans ivoiriens se considèrent également comme sunnites. Dans certains cas, nous avons choisi de recourir à la formule composée « wahhabite/sunnite » pour une identification plus complète.

Orthodoxes et non-Orthodoxes »[137]. Les divergences majeures ainsi présentées tournent, notamment, autour des questions suivantes : les wahhabites réclament la prière bras croisés, « la main droite toujours posée sur la main gauche » (point 1), le port de la barbe, sans la raser, par les imams (point 4) et la traduction en langue vernaculaire de la « koutouba » (*khutba*) du vendredi (« nous lisons la koutouba tout en disant le sens publiquement en bambara pour le faire comprendre à nos partisans » – point 5) ; ils condamnent, d'autre part, comme « gaspillage » les dépenses et les sacrifices faits après un deuil, ainsi que l'usage des « gris-gris » (point 6). Le texte ne dénonce pas les confréries, ni les pratiques superstitieuses maraboutiques, sans doute pour des raisons d'opportunité, les auteurs se flattant, dans un paragraphe suivant, « de répandre la vérité et de mettre fin aux guerres religieuses en posant la fondation de la paix par le dialogue ».

Sur la naissance et le développement du mouvement wahhabite à Abidjan, Marie Miran a publié une étude qui couvre principalement la période 1960-1996[138] et qui permet de retracer les premiers pas du mouvement dans la capitale ivoirienne. Nous nous en tiendrons, pour notre part, aux limites chronologiques – les premières années de l'indépendance – que nous nous sommes assignées pour cet ouvrage.

Rappelons que le wahhabisme en Côte d'Ivoire a d'abord pris son essor à Bouaké sous l'influence d'El-Hadj Tiécoro (ou Tiékoro) Kamagaté (ou Kamaté) et d'El-Hadj Kabiné Diané. Nous avons analysé, au chapitre 20, le rôle que ces deux animateurs du mouvement ont joué à Bouaké, notamment lors de la « crise des bras croisés" au début des années 1950.

> « … À Abidjan, écrit Marie Miran, la communauté wahhabite s'y organisait progressivement, soumise à l'influence relativement proche des guides spirituels de Bouaké. À la suite d'incessantes frictions entre les sunnites [wahhabites] membres de l'UCM et les autres musulmans résidant à Treichville, le quartier de plus grande concentration en mosquées monumentales de la capitale – une situation qui en elle-même ne laissait guère de place aux nouveaux venus – les wahhabites finirent par déserter l'île de Petit-Bassam pour se regrouper dans le quartier populaire d'Adjamé, au nord du Plateau. Le site leur convenait aussi du fait de la présence des gares routière et ferroviaire desservant le nord du pays et de sa proximité avec Anyama, le principal centre commercial colatier de Côte d'Ivoire. De fait, la communauté se développa tout particulièrement entre Adjamé et Anyama dans le quartier populeux en pleine expansion géographique qu'était alors Abobo »[139].

137. Lettre adressée au nom de l'« Organisation des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire », par « Mamadou Cissé et El-Hadji Yaou Koum dit Boubacar », au ministre de l'Intérieur, Abidjan, 4 février 1975 (reproduite dans R. Delval, 1980 : 92 – 95). Les wahhabites ivoiriens se qualifient eux-mêmes, à cette époque, de « musulmans orthodoxes », une dénomination abandonnée ensuite. On trouve, à la fin du document, la mention : « Signé Mamadou Cissé ».

138. M. Miran, 1998 : 5-74. Le contenu en a ensuite été repris dans son ouvrage de 2006.

139. M. Miran, 1998 : 14.

Anyama était, en effet, devenu un carrefour marchand actif dans la grande périphérie d'Abidjan[140]. Marc Vernière a montré comment Anyama, à l'origine village Attié [Akyé] vivant de la culture de l'igname et des plantations de cacao, était devenu un lieu important par sa position à quelques kilomètres de la voie ferrée, à partir de 1905 : « autour des baraquements d'Anyama-gare, s'est installée une petite communauté de Dioula venus du Mali et de Haute Volta. L'importance de ce noyau d'immigrants augmente au rythme de l'avance de la voie ferrée vers le Nord »[141]. La récolte et l'expédition de la cola sont devenues leur activité principale.

Cependant, Anyama n'est encore, jusqu'au début des années 1960, qu'un petit centre producteur : « c'est un élément accidentel qui va totalement bouleverser le trafic kolatier en Côte d'ivoire : les taxes de passage de la kola vers Bobo-Dioulasso sont considérablement augmentées à la frontière de Haute-Volta [Burkina] ; il devient, du coup, beaucoup plus avantageux d'embarquer la kola au port d'Abidjan à destination de Dakar. Ce trafic dakarois passe de 3 000 tonnes en 1958 à près de 20 000 tonnes par an à partir de 1963 »[142]. Ainsi s'est développée, à côté du village Akyé « une ville commerçante importante, soudanienne et musulmane (la présence de 80 Libanais renforce encore le caractère de "souk" du quartier commerçant) avec ses mosquées, ses écoles coraniques »[143]. C'est précisément dans ces circuits de la cola que se recrutaient les wahhabites[144].

Anyama, Abobo-Gare et Adjamé, par leur proximité, constituent donc, dans les années 1960, un pôle d'accueil et de regroupement pour les populations musulmanes, déjà installées dans la zone abidjanaise ou venues du Nord. Les wahhabites/sunnites y ont trouvé un milieu propice.

La fondation de la mosquée wahhabite d'Adjamé

Selon M. Miran, « entre 1958 et 1962, les fidèles wahhabites se retrouvaient pour prier à Adjamé dans la cour de la concession de la famille d'El-Hadj Sidik Touré qui était le vice-président de l'UCM en 1957. Entre 1954 et 1957, Touré dirigea également une petite école sunnite que fréquentaient au moins deux figures qui allaient compter dans la future association nationale wahhabite, El-Hadj Boubacar Fofana et El-Hadj Adama Koné. Par la suite, un certain Ahmed Koné, disciple de Kabiné Diané, lança la Madrasat Sunniya d'Adjamé sur le modèle de celle de Bouaké mais fonctionnant indépendamment, et qui exista de 1958 à 1967. En 1962, un métis portugais-baoulé converti à l'islam, alias El-Hadj Konan Picard Boubacar, né à Grand-Bassam en 1923 et ouvrier de la compagnie ferroviaire la RAN (Régie Abidjan-Niger), concéda gracieusement une partie du terrain de sa concession familiale à la communauté pour y construire une mosquée qui fut la toute première mosquée sunnite d'Abidjan. En son honneur, la mosquée fut sur-

140. Il y a une vingtaine de kilomètres entre Anyama et Abidjan-Plateau.
141. M. Vernière, 1969 : 83
142. *Ibid.*
143. M. Vernière, 1969 : 85.
144. Comme cela a déjà été dit à propos de Man, « l'implantation des wahhabites se fit le long des principales routes et voies ferrées. Le commerce de la noix de cola explique aussi leur installation dans les centres commerciaux de Man, de Gagnoa et d'Anyama » (M. Miran, 2006 : 250).

nommée "mosquée Baoulé", bien que portant aussi le nom de Masjid 'Umar ibn Khattab (les wahhabites sont les seuls musulmans en Côte d'Ivoire à donner systématiquement des noms à leurs mosquées, généralement des noms arabes). Le premier imam fut Ibrahim Sangara, remplacé par Ibrahim Traoré en 1968 : tous deux étaient Maliens »[145].

L'histoire de l'introduction de la « Sunna » à Abidjan figure également dans la brochure d'El-Hadj Ismaël Koné, l'imam wahhabite de Man. On y trouve des précisions complémentaires : « La première mosquée sunnite d'Abidjan fut fondée en 1959. C'est la Mosquée Près des Rails, quartier Indépendant à Adjamé. Elle fut construite par El-Hadj Konan Peka [Konan Picard] Aboubacar sur un appel vers la Sunnat de son frère El-Hadj Allui Ibrahim, un des élèves d'El-Hadj Yao Koum, compagnon de lutte d'El-Hadj Tiékoro Kamaté. El-Hadj Ellui Ibrahim fut le premier imam de la Mosquée Près des Rails jusqu'en 1961. Ensuite il fut remplacé par El-Hadj Ibrahim Sakara [Sangara] en tant qu'imam jusqu'en 1969 »[146]. Après lui, il y eut El-Hadj Ibrahim Traoré jusqu'en 1975, puis Adama Koné, et ensuite Daouda Doumba [Doumbia][147].

Mahamat Hassan Abbakar, un Tchadien qui y avait été recruté comme professeur au début des années 1970, a laissé son témoignage dans un livre autobiographique : « Il existe à Adjamé une petite mosquée wahhabite où logent des voyageurs démunis ou sans parents proches pour les accueillir […]. Cette mosquée sert à la fois de lieu de prière et de dortoir collectif. Certains s'accommodent de ce train de vie et ne veulent plus déménager même après avoir trouvé du boulot […]. À Abidjan, je connais de nombreux Baoulé et Bété chrétiens qui se sont convertis à l'islam, par exemple, le vieux Aboubakar, originaire de Bouaké, qui a fait don de son terrain à Dieu pour qu'on y construise la présente mosquée. Il ne marie ses filles qu'à des musulmans et il a déjà fait le pèlerinage à La Mecque […] Aboubakar me dit qu'il s'appelait Koffi avant sa conversion à l'islam. Quant à Abdallah, de son vrai nom Konan, il a juste la trentaine. Il était chrétien et enseignait chez les prêtres…. »[148]. Des noms s'entrecroisent : Aboubakar, nom du métis né à

145. M. Miran, 1998: 14-16. L'information de l'auteure provient d'entretiens avec Aboubacar Fofana et Adama Koné en octobre 1996 et des dossiers d'enquêtes administratives des archives du ministère de l'Intérieur (voir M. Miran, 1998 : 14, nn. 29, 30 et 31).

146. I. Koné, 1996 : 31. Dans les années 1970, une nouvelle mosquée « sunnite », connue aussi sous le nom de mosquée Rahma (M. Miran, 2006 : 275 ; I. Koné), fut construite dans le quartier Adjamé-Bracodi (1975) et confiée à l'imam El-Hadj Ibrahim Traoré, venu de la première mosquée « sunnite » d'Adjamé, puis une autre à Abobo-Gare (1976), confiée à El-Hadj Cabiné Koné, un Guinéen, de retour de La Mecque après ses études. Des créations d'écoles accompagnent ces différents lieux de culte (I. Koné, *ibid*.). El-Hadj Ibrahim Traoré, imam de la Mosquée Près des Rails, puis de la mosquée Rahma, ou Rahama, du quartier Bracodi d'Adjamé, fut déposé pour malversations diverses par El-Hadj Yao Koum en 1981. Ce fut le point de départ d'une longue crise entre partisans et adversaires de l'imam déchu et d'une division des wahhabites qui dura jusqu'en 1986 (M. Miran, 2006 : 275-290). Une photo de « Masdjid Rahama, la grande Mosquée Sunnite d'Abidjan, construite en 1975. Imam El-Hadj Ibrahim Traoré » figure dans la brochure wahhabite d'I. Koné (1996 : 32).

147. *Ibid*.

148. M. H. Abbakar, 1992 : 32-33, cité par M. Miran, 1998 : 34. Sur le rôle de Mahamat Hassane Abbakar, envoyé comme instructeur en différents points du pays, voir aussi M. Miran, 2006 : 253. Après son séjour à Adjamé, Mahamat Hassan Abbakar, à la recherche d'un emploi, profita du réseau wahhabite pour rejoindre Korhogo en qualité d'enseignant d'arabe. Nous avons recueilli, au chapitre 11 (I, 599-600), son témoignage sur l'inauguration de la mosquée wahhabite locale en 1975. Mahamat Hassan Abbakar devint plus tard, au Tchad, comme nous l'avons indiqué, un personnage officiel, un magistrat engagé dans la dénonciation des

Grand-Bassam selon les sources précédentes, est ici, s'il s'agit bien du même, devenu un « vieux », originaire de Bouaké, et il aurait eu Koffi pour nom Baoulé, mais c'est un Abdallah qui est crédité du nom de Konan. On notera ces variations sans y attacher trop d'importance. C'est la fonction d'accueil et d'hébergement de cette petite mosquée que nous retiendrons surtout, ainsi que son rôle dans la conversion de chrétiens, notamment Baoulé, et aussi Bété.

Nous avons présenté, au chapitre 20, les noms et les biographies de ceux qui ont diffusé, à Bouaké, les enseignements wahhabites, plus particulièrement ceux d'El-Hadj Tiécoro (ou Tiekoro) Kamaté et de ses disciples. Parmi ceux-ci, nous avons mentionné le nom d'El-Hadj Yao Koum, un Baoulé converti, que R. Delval a rencontré à Abidjan en 1978[149]. Il était devenu, en 1975, le président de l'association nationale wahhabite, d'abord appelée « Organisation des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire »(OMOCI), puis, « Association… » (AMOCI)[150]. Nous avons déjà partiellement cité son témoignage, d'après le compte rendu de Delval, à propos de Bouaké, au chapitre 20. Nous le reprenons ici à propos d'Abidjan :

> « Le président de ce groupement, El-Hadj Yao Koum, est un Baoulé, né en 1912, à Blikro[151], qui s'est converti à l'islam en 1933. En 1947, il était mécanicien des Travaux publics […] lorsqu'il fit la connaissance d'El-Hadj Tiekoro, le véritable fondateur du mouvement[152]. Ce dernier avait séjourné à La Mecque de 1940 à 1947 et, à son retour à Marabadiassa, il se mit à prier les bras croisés comme il l'avait vu faire à La Mecque. Il se rendait de temps à autre à Bouaké et à Abidjan, où il faisait des conférences et groupa ainsi autour de lui des adeptes qui propagèrent progressivement le mouvement à travers toute la Côte d'Ivoire. Après avoir entendu El-Hadj Tiékoro, Yao Koum se rendit une première fois à La Mecque en 1948. Ayant obtenu une permission sans traitement, il y retourna dix ans plus tard avec sa famille et y séjourna pendant 9 ans jusqu'en 1967. À son retour, il se mit aussi à prier les bras croisés comme il l'avait vu faire à La Mecque.
> El-Hadj Tiékoro avait un autre disciple, Cissé Mamadou, qui fut pendant dix ans professeur à l'école coranique de Tengréla dans le nord de la Côte d'Ivoire. Il s'était rendu à San, au Mali, pour y étudier pendant un an, puis à Odienné où il fut également étudiant pendant une année, enfin à Bouaké. C'est là qu'il

crimes du régime Habré. Il a publié, sous le nom de Mahamat Hassan Abakar, *Chronique d'une enquête criminelle nationale* (Paris, L'Harmattan, 2006). Sa fiche bibliographique le fait naître en 1952. Il avait donc à peine plus de vingt ans lors de sa venue en Côte d'Ivoire.

149. Entretien de R. Delval avec El-Hadj Yao Koum, président de l'AMOCI, et Kaba Lamine, directeur du Centre culturel musulman de Williamsville, secrétaire général adjoint de l'association, Abidjan, 24 Août 1978.

150. Sur l'AMOCI (Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire), nom officiel des wahhabites à ce moment là, créée en 1975, reconnue par l'État en 1976, voir M. Miran, 2006 : 262

151. Blikro est situé à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de Béoumi, près du Bandama et de la route Bouaké-Séguéla.

152. Sur El-Hadj Tiécoro, voir le témoignage d'El-Hadj Baoudou Touré à Bouaké, au chapitre 20.

rencontra El-Hadj Tiékoro ; il resta trois ans en sa compagnie jusqu'à sa mort qui survint en 1954.
Des groupes de wahhabites se créèrent dans les principales villes de la Côte d'Ivoire et, en 1964, un petit groupe existait à Abidjan. Composé de 7 personnes au départ, il construisit la petite mosquée wahhabite à Adjamé, rue des Abbeys, sur un terrain appartenant à un Baoulé du nom de Boubakar Kona Pikar [Konan Picard]. Lorsque El-Hadj Yao Koum revint de la Mecque en 1967, il s'associa avec Cissé Mamadou, créant de nombreux adeptes autour d'eux »[153].

Rappelons, comme cela a été signalé ci-dessus, qu'El-Hadj Yao Koum et Mamadou Cissé étaient précisément, tous les deux, les auteurs de la lettre adressée au ministre de l'Intérieur, le 4 février 1975, pour déposer les statuts de l'OMOCI (future AMOCI) et exposer les motifs de la création de l'association.

La brochure wahhabite/sunnite d'El-Hadj Ismaël Koné, déjà plusieurs fois citée, consacre également à El-Hadj Yao Koum une biographie édifiante qui reproduit la même trame :

« Yao Koum était Baoulé, originaire de Béoumi. Converti en 1933 et devenu compagnon de lutte d'El-Hadj Tiékoro Kamaté en 1946 à Bouaké, El Hadj Yao Koum effectua son premier pèlerinage en 1948. De retour en 1950 et après le décès de son maître El-Hadj Tiékoro Kamaté en 1956, El-Hadj Yao Koum décida d'effectuer un deuxième pèlerinage, cette fois pour approfondir ses connaissances religieuses. C'est ainsi que, de 1959 à 1967, il étudia à La Mecque. De retour de La Mecque, il s'installa à Abidjan au quartier Mossikro à Locodjro[154] et poursuivit la Dawa à Abidjan. Il était un musulman dynamique et fier de sa religion qui fit de ce quartier le lieu de formation des femmes au port du voile. En 1974 [1975, selon M. Miran], il fut choisi comme le président de l'Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire (AMOCI) »[155].

L'auteur de la brochure poursuit en indiquant que c'est une démarche directe d'El-Hadj Yao Koum auprès du président Houphouët-Boigny qui entraîna l'autorisation officielle de l'AMOCI, en 1977 [1976, selon M. Miran]. « En 1983, le noble Sunnite serviteur de Dieu, El-Hadj Yao Koum décéda »[156].

Avec quelques variantes mineures et compléments, c'est donc un récit biographique identique à celui que R. Delval avait enregistré. El-Hadj Yao Koum en est, évidemment, la source commune.

Faisant le bilan de la situation du mouvement en Côte d'Ivoire à ses débuts, dans les années 1960, Marie Miran parle de « Bouaké comme centre principal et Abidjan comme

153. R. Delval, 1980 : 54.
154. Locodjro est un quartier d'Abidjan, proche d'Attiécoubé, situé à l'ouest du Plateau, de l'autre côté de la baie du Banco. Locodjro est, à l'origine, un village Ébrié.
155. I. Koné, 1996 : 54. L'AMOCI (Associations des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire) était alors le nom officiel adopté par les wahhabites/sunnites.
156. I. Koné, 1996 : 55.

centre émergent »[157]. L'évolution ultérieure du wahhabisme à Abidjan sort de notre objet et nous renvoyons aux travaux qu'elle a publiés. Comme elle le montre, ce courant n'a cessé de prendre de l'importance jusqu'à devenir l'une des grandes composantes de l'islam ivoirien, et l'une de celles dont le pouvoir d'attraction, aussi bien sur des chrétiens du Sud que sur les immigrants du Nord, a assuré l'essor.

Conclusion

Au cours des années 1950, Abidjan est devenue une ville pilote de l'islam ivoirien, celle où allaient prospérer les associations islamiques et où allaient être expérimentées des formes d'organisation et de réflexion nouvelles. La proximité immédiate du pouvoir et la fonction économique de l'agglomération, qui était, à elle seule, un véritable microcosme de la sous-région, l'afflux de migrants, certains d'entre eux musulmans ou en cours d'islamisation, conférèrent à Abidjan, aux dépens de Bouaké, une position centrale dans l'islam ivoirien : « … la géopolitique de l'islam s'inversa au profit d'Abidjan. Dès le milieu des années 1970, Bouaké se trouva marginalisé sur l'échiquier islamique national »[158]. Tel était le résultat de cette accumulation progressive de « capital islamique » humain et monumental à Abidjan en moins d'un demi-siècle, en remontant aux années 1920-1930.

157. M. Miran, 1998 : 16. Sur l'évolution ultérieure du mouvement, voir M. Miran, 1998 : 5-74, et 2006 : 247-294 : chapitre 5, « Des barbes et des tchadors. Le wahhabisme ivoirien entre réforme et repli, c. 1945-2003 ».
158. M. Miran, 1998 : 203.

28

Les années 1950-1960 la marche de la Côte d'Ivoire vers l'indépendance

Le rôle des Dioula et des musulmans

Une question souvent débattue est celle de la place des « Dioula », souvent confondue avec celle des musulmans, dans la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire. Nous avons déjà dit comment ce terme, qui désignait, à l'origine, les commerçants musulmans de langue mandé, a fini par qualifier, au sud du pays, l'ensemble des originaires du Nord, ivoiriens ou ressortissants des pays voisins, eux-mêmes tous présumés musulmans, avec, au fil des conflits politiques, une appréciation péjorative de la part de certains secteurs de la société ivoirienne.

La catégorie « Dioula » est donc fortement connotée. C'est une assignation englobante et totalisante qui désigne tous ceux qui viennent de régions et de pays situés au nord de la forêt, quelles que soient, par ailleurs, les différences nombreuses qui peuvent exister entre eux. Un amalgame s'est opéré, sous cette appellation générique, entre Ivoiriens du Nord (pas tous musulmans, tels les Sénoufo), « Soudanais »/Maliens, Guinéens et « Voltaïques »/Burkinabés (pas tous musulmans non plus, tels les Mossi), comme s'il s'agissait d'un bloc compact. Leur participation à la diffusion de la langue de communication dioula a aussi contribué à rassembler sous la même enseigne des groupes dont beaucoup n'étaient pas, eux-mêmes, d'origine Mandé. C'est pourquoi nous allons user, le plus souvent, des guillemets pour souligner la nature en discussion de cette identité.

Les qualificatifs de « Dioula », de « nordiste » (parfois un euphémisme pour Dioula), sont, en outre, non sans une généralisation rapide, associés, on l'a dit, à celui de musulman. On évitera cependant de les confondre. Un certain nombre de « Dioula » étaient musulmans ou exposés à l'islamisation pendant cette période, mais ils étaient loin de l'être tous à l'origine. C'est dire à quel point le vocabulaire, en la matière, est semé de pièges.

Le procès de cette désignation générique de « Dioula » ne peut dissimuler le fait qu'il s'agit néanmoins d'une réalité sociale difficile à ignorer. Sa critique et sa déconstruction n'effacent pas le sens commun qui préside à son usage. Nous allons essayer d'en rendre et d'en tenir compte.

Le PDCI-RDA était-il le « parti des Dioula » ?

Dans un article sur la question, qui nous met au cœur du sujet, Yves Person écrivait : « Dans les années 1949-50, au moment le plus dur de la lutte, ses adversaires, et particulièrement les missions catholiques, accusaient volontiers le RDA d'être le "parti des Dioulas" »[1]. Person a cherché à vérifier le degré de fiabilité d'une telle affirmation.

Il a noté, tout d'abord, que le premier bureau du Syndicat agricole africain, le creuset du futur parti PDCI-RDA et du nationalisme ivoirien, comptait, à sa fondation, en 1944, 8 membres dont 3 Dioula[2]. Pour rappel, on sait aussi que Houphouët-Boigny et le SAA bénéficièrent, dès le début, du soutien de personnalités « Dioula », tel le riche planteur et transporteur qu'était devenu Yacouba Sylla, à Gagnoa.

Si l'on considère maintenant le PDCI lui-même, en examinant le nom des délégués à son congrès de fondation, en 1946 : « sur les 34 participants, on compte 22 Ivoiriens, 3 Sénégalais, 2 Français, 2 Libanais, 2 Dahoméens, 2 Soudanais [Maliens] et 1 Voltaïque [Burkinabé] », selon le bilan établi par J.-N. Loucou[3]. Celui-ci a retenu, pour sa part, un classement par nationalité, qui montre qu'un tiers des délégués n'étaient pas identifiés comme Ivoiriens.

Sur ces 34 participants, on peut relever notamment 7 noms d'origine clairement « soudano-sahélienne » : Ousmane Diallo, Babacar Diop, Seyni Gueye, Fily Sissoko, Papa Sow, Turbé Sow et Ali Traoré[4]. Selon Person, Fily Sissoko était un Ivoirien d'origine malienne. Seyni Gueye est né lui aussi en Côte d'Ivoire. C'est son père, Samba Gueye, personnalité bien connue d'Aboisso qui était venu du Sénégal. Seyni Gueye deviendra, après l'indépendance député de la région d'Aboisso à l'Assemblée nationale ivoirienne jusqu'en 1980[5].

1. Y. Person, 1982 : 21.
2. Y. Person, 1982 : 22.
3. J.N. Loucou, 1992 : 46, cité par D. Gary-Tounkara, 2008a : 148).
4. Cette liste des 34 figurait sur le site du PDCI : http://www.pdcirda.org/?page_id=32, accessible en 2012, disparu en 2017.
5. G. Zié et V. Gbazah,1992 : 260. Entretien des auteurs avec Mariètou Gueye, une sœur de Seyni Gueye, Aboisso, 29 mai 1988.

Cette réunion fondatrice (9 avril 1946) désigna un Bureau provisoire de 18 membres, où figuraient 6 noms d'origine « soudano-sahélienne » : Babacar Diop, Fily Sissoko, Seyni Gueye, Turbé Sow, Ouezzin Coulibaly, Mory Keita.

7 noms « Dioula » et sénégalais sur 34 à la réunion de fondation, et 6 sur 18 au bureau provisoire – soit respectivement 1/5 et 1/3 des deux instances, c'est le signe que la représentation de ceux-ci n'était pas marginale, mais cela ne faisait pas du PDCI le « parti des Dioula ». Il n'y avait d'ailleurs pas ce qu'on pourrait appeler un « groupe Dioula » agissant comme tel dans ces deux organismes. Chaque participant avait son itinéraire et son profil propres.

Bien que Person n'évoque pas son nom, le cas d'Ouezzin Coulibaly[6], « Dioula », chrétien et « ivoiro-voltaïque », est, à cet égard, exemplaire de cette complexité des identités qui rend tout classement fragile. Cet instituteur, ancien élève de l'École normale William Ponty, avait commencé son action militante comme co-fondateur (avec Modibo Keita) du syndicat des enseignants de l'AOF. Il devint député de la Côte d'Ivoire (1946-1951) à l'Assemblée nationale française, sénateur français au titre de la Côte d'Ivoire (1953-1956), puis, en 1958, président du conseil de gouvernement de la Haute-Volta, et enfin vice-président de la République de Haute-Volta [actuel Burkina]. Il s'était converti au christianisme en 1931. Son engagement politique avait donc transcendé son identité territoriale, ethnique et religieuse.

Person observe encore que les premiers adversaires politiques d'Houphouët-Boigny, en 1945, étaient aussi bien des chrétiens du sud que des musulmans comme Tidiane Dem[7] de Korhogo[8], et que, par conséquent, les clivages politiques de l'époque n'avaient pas de bases religieuses. Dans le PDCI, écrit-il, « les figures les plus connues ne sont pas celles de musulmans […] mais des musulmans sont nombreux dans l'entourage du chef ». Il cite « l'instituteur Mamadou Coulibaly, futur président du Conseil économique, et Lamine Fadiga, originaire de Touba, mais commerçant à Bouaké. Le premier secrétaire général du [PDCI] RDA a été Fily Sissoko[9], un Ivoirien d'origine malienne… »[10].

Quand, aux élections législatives françaises de juin 1951, à l'occasion desquelles le PDCI a rencontré un certain nombre de difficultés, les bastions hostiles (Abengourou, Bondoukou, Gagnoa) n'avaient que peu de rapport avec les lignes confessionnelles. Le recul était aussi sensible dans le Nord-Ouest Malinké : « plus à Odienné et Séguéla qu'à Touba et Mankono » et « dans une moindre mesure en pays Sénoufo », notamment à Boundiali[11]. Loin d'y voir les effets d'un « facteur islamique », Person considère que

6. Daniel Ouezzin Coulibaly (1909-1958), surnommé « le Lion du RDA ». Nous verrons plus loin que l'avènement des indépendances le contraignit à faire des choix et qu'il fut évincé de la scène politique ivoirienne. Pour sa biographie, voir Semi-Bi Zan, 1995.

7. Rallié ensuite au PDCI, Tidiane Dem, riche commerçant de Korhogo, fut nommé ministre de l'Élevage dans le premier gouvernement de la République de Côte d'Ivoire indépendante, en janvier 1961. Un Peul était sans doute jugé bien placé pour remplir une telle fonction. Il fut ensuite incriminé dans le pseudo-complot de 1963, emprisonné et maltraité. Tidiane Dem, dont le père avait été un captif au service de Samori, avait écrit un manuscrit intitulé « Samory dans le pays sénoufo » (s.d.) (B. Holas, 2006 : 47).

8. Y. Person, 1982 : 22.

9. Dans le premier Bureau du PDCI, Fily Sissoko était le trésorier général, le secrétaire à l'organisation étant Germain Coffi Gadeau et le secrétaire administratif Antoine Konan Kanga.

10. Y. Person, 1982 :22.

11. Y. Person, 1982 :13.

l'Administration avait eu des moyens de pression plus forts dans ces régions pauvres. Pendant toute cette période, conclut-il, « l'islam en tant que tel ne paraît donc avoir joué aucun rôle »[12].

À partir de 1952, l'ascension du PDCI reprend, facilitée par la rupture de l'apparentement avec le PCF (19 octobre 1950). Les résultats électoraux successifs montrent cependant la persistance des pôles locaux d'opposition (Abengourou, Bondoukou, Gagnoa) : « la répartition géographique des résultats interdit d'attribuer à l'islam une influence sensible, que ce soit dans un sens ou dans l'autre », observe-t-il[13].

Person ne conteste pas, pour autant, certaines proximités entre le parti et les Dioula. « Dès 1946, […] le RDA s'organise en parti de masses, et entreprend de s'enraciner au niveau de chaque circonscription, de chaque canton, voire de chaque village. Au moins au niveau des subdivisions, il fallait trouver des responsables relativement lettrés, disposant de temps libre et pas trop dépendants de l'Administration, d'autant plus que le parti ne pouvait guère les rétribuer. Cela excluait souvent les fonctionnaires. Au contraire, un commerçant prospère, souvent influent auprès de ses clients villageois, représentait un type presque idéal […]. En outre, pour maintenir des liens étroits dans l'espace, en dehors du contrôle de l'administration, rien ne valait le réseau juula [dioula], étendu par la dispersion des lignages depuis les vieux villages du Nord jusqu'aux boutiques et aux plantations du Sud »[14]. Ces commerçants avaient des liens étroits avec les paysans : ils achetaient leurs produits, leur faisaient des avances : « Propriétaires de camions, ils pouvaient facilement transporter des électeurs favorables pour voter au chef-lieu »[15]. Concernant les responsables locaux du parti, « dans le Sud, il est très remarquable, écrit Person, de constater que, dans presque la moitié des cas, il s'agit […] de commerçants musulmans », issus des Dioulakro[16]. Zolberg avait déjà souligné ce fait : « In many communities, the new general secretary was a Dioula, a Moslem trader from the Northwestern part of the country or from the Sudan [Mali] »[17].

> « Inversement, de nombreux commerçants musulmans ont usé au mieux du RDA pour développer leurs affaires. Le loyalisme politique obligeait beaucoup de militants à leur donner la préférence. Il est notoire que Ladji Sidibé de

12. Y. Person, 1982 : 23.
13. *Ibid*.
14. Y. Person, 1982 : 24.
15. *Ibid*.
16. Y. Person, 1982 : 25. « Dans les villes à forte proportion de migrants telles Abidjan ou Bouaké, les secrétaires généraux des sous-sections PDCI de quartier étaient souvent voltaïques, soudanais ou guinéens », écrit aussi D. Gary-Tounkara, qui ajoute que les associations de migrants vivant en Côte d'Ivoire […] ne cachaient pas leur sympathie à l'égard du PDCI » (2008a : 148). Il cite à l'appui le Rapport politique annuel (1946) de la colonie.
17. A.R. Zolberg, 1969 : 148. « 40 % des dirigeants des sections RDA de Côte d'Ivoire sont des Soudanais [Maliens], Guinéens… », affirme le secrétaire de la sous-section d'Adiaké (*Abidjan Matin,* n° 1569, 13 octobre 1956, cité par D. Gary-Tounkara, 2008a : 156). Ce chiffre s'applique ici exclusivement à des étrangers.

> Daloa[18] a réussi de cette façon à construire une fortune un moment remarquable »[19].

Avant 1956, la distinction entre les « Dioula » ivoiriens et les « Dioula » étrangers n'est pas encore aussi vive qu'elle va bientôt le devenir. Les différentes origines se mêlent d'autant plus facilement que, avant que la Côte d'Ivoire n'accède à l'indépendance, les ressortissants de l'AOF y avaient les mêmes droits : « Les Soudanais [Maliens], comme tous les autres migrants originaires de l'AOF, participèrent aux élections organisées en Côte d'Ivoire »[20]. S'y ajoute la proximité particulière entre la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta [Burkina], qui fut démembrée en 1932, et dont une partie fut intégrée à la Côte d'Ivoire jusqu'en 1947. La carrière d'Ouezzin Coulibaly en offre un bon exemple.

Ce qui apparaît clairement c'est le fait que des commerçants musulmans de toutes origines ont rallié le PDCI, au point que l'Administration coloniale s'est inquiétée de ce qu'elle considérait comme un « changement d'alliances »[21]. Nombre de « Dioula », désireux de se libérer des contraintes coloniales et conscients des changements internationaux en cours (telle la marche vers l'indépendance du futur Ghana, qui commence dès 1951 avec une assemblée élue et une autonomie interne), ont rejoint la lutte du PDCI avec conviction et anticipé les évolutions. Il n'y avait effectivement rien de religieux dans cette attitude.

Il est vrai, cependant, que, en raison des services rendus par les réseaux Dioula, la direction du PDCI, était attentive à ne pas laisser les musulmans céder aux sirènes de l'Administration. Cette dernière mettait en avant depuis longtemps sa propre « politique musulmane », en utilisant les services de « grands marabouts », tel Seydou Nourou Tall, et en finançant le pèlerinage de notables qu'elles considéraient comme loyaux[22]. Le PDCI devait donc, lui aussi, se poser en défenseur des intérêts des musulmans. Marie Miran cite ainsi un article, dans un journal du PDCI de 1950, qui déclarait :

> « On [= l'Administration] vous fait des grâces, camarades musulmans. Mais n'oublions pas que l'attitude de l'administration colonialiste ne change pas

18. Ladji Sidibé, commerçant-transporteur, était né à Séguéla, d'un père Peul, originaire du Mali. Il s'était entièrement mis au service d'Houphouët-Boigny. « Ses camions aideront Houphouët dans la propagande du syndicat, tout comme dans la campagne du candidat à la Constituante d'octobre 1945 » (A. Koné, 2003 : 169). Devenu régisseur des plantations d'Houphouët-Boigny à Yamoussoukro, puis son chauffeur personnel et garde du corps en 1949-1950, il fut plus tard incriminé dans le complot du « chat noir » de 1963. Sur les relations entre Houphouët-Boigny et Ladji Sidibé, voir F. Grah Mel, 2003a, chapitre 8 : « Ladji Sidibé, la limite qu'Houphouët n'aurait jamais dû franchir », 167-186, et A. Koné, 2003 : 103). Ladji Sidibé était, avec Jean-Baptiste Mockey, un des intermédiaires attitrés de Houphouët-Boigny pour les sacrifices des cultes traditionnels et le recrutement de devins et sorciers. Dans cette affaire du faux complot de 1963, les désaccords politiques et les affaires sentimentales du président se mêlaient à la lecture sorcière de l'accusation (voir S. Diarra, 1997 : 73, 80, 180, et V. Petrarca, 2008 : 78, 87).

19. Y. Person, 1982 : 24.

20. D. Gary-Tounkara, 2008a : 147.

21. D. Gary-Tounkara, 2008a : 150. À l'époque antérieure, les « Dioula », au sens le plus large, avaient, au contraire, profité des nouvelles conditions de pénétration offertes par la colonisation, et lui avaient parfois servi d'auxiliaires.

22. M. Miran, 2006 : 139-140.

> […]. Et c'est pourquoi, nous nous rappelons à nouveau […] cette phrase superbe d'un vieux musulman de Bocanda […] : "Avant la création du RDA, nous n'avions pas le droit de prier : le travail forcé, les réquisitions, les cultures obligatoires faisaient de nous des esclaves. Notre âme était malade parce que nous n'avions pas le temps de prier. Le RDA est arrivé. Il a guéri notre âme en faisant de nous, musulmans, des hommes libres. Nous pouvons maintenant, grâce au RDA, prier autant que nous voulons" »[23].

C'est évidemment un texte de propagande. Il n'est pas sûr que cette prose ait convaincu les musulmans que le RDA, alors apparenté aux communistes, avait vraiment le souci de leur donner le temps et le droit de prier.

La place des « musulmans » dans l'appareil local, dans les petites villes du Sud, n'était d'ailleurs pas exclusive car, ajoute Person, « dans un cas sur deux environ, le secrétaire de sous-section n'était pas un musulman mais un autochtone »[24]. Il y avait cependant des villes où, pour des raisons locales, le PDCI avait pris nettement appui sur les musulmans. À Abengourou, comme la tentative d'Houphouët d'imposer Amoakon Dihyé à la tête de l'Indénié, avait suscité un ressentiment durable : « Le RDA va désormais s'appuyer sur la minorité musulmane contre les riches planteurs Agni » [25]. De même, à Aboisso, où Me Kwame Benzème, le leader local, était hostile au PDCI, « la colonie juula organise le PDCI »[26]. À Bouaké, ville « Dioula », le leader politique était, depuis 1946, Djibo Sounkalo, un Peul d'origine voltaïque [Burkinabé], longtemps maire de la ville. « Il était entouré de Juula connus comme Lamine Fadiga et Siaka Berté »[27].

Dans ces différents cas, peut-on observer, Person parle indifféremment de musulmans ou de Dioula. Les qualifications de Dioula et de musulmans paraissent interchangeables. Leur équivalence semble aller de soi. Il se trouve que, sociologiquement, la plupart des « Dioula » étaient effectivement musulmans, mais, surtout pendant cette période, ils ne se définissaient pas comme tels dans leurs activités et leurs engagements. Comme l'écrit Person lui-même, « c'est la réalité économique et sociale de la brousse ivoirienne[28] qui a fait que les Juula ont joué un tel rôle au niveau des sous-sections » [29]. En d'autres termes, c'est leur appartenance professionnelle qui prime.

S'il est vrai qu'au niveau local les Dioula occupaient souvent des positions de responsabilité dans le parti, au niveau national, par contre, ils n'étaient plus en position dominante : « leur rôle était notable, mais nullement primordial au niveau de la direc-

23. M. Miran, 2006 : 140, qui cite *Le Démocrate,* 1950, et signale que ce texte a été repris en deux occasions : à un colloque officiel sur l'histoire du RDA en 1987, et dans *Ivoire Dimanche,* 28 août 1988.
24. *Ibid*.
25. *Ibid*. L'opposition à Houphouët était notamment représentée par le parti progressiste de Côte d'Ivoire de Me Kouamé Benzème, d'Aboisso.
26. Y. Person, 1982 : 26.
27. Y. Person, 1982 : 26. Le maire Djibo Sounkalo et le député Siaka Berté sont les deux personnalités qui ont bien voulu faciliter nos enquêtes auprès de personnalités musulmanes de la ville en juin 1969. Djibo Sounkalo resta maire de Bouaké jusqu'en 1980 (D. Gary-Tounkara, 2008a : 159).
28. Un rapport de l'Administration sur les activités Dioula en Côte d'Ivoire, en 1915, « confirme l'idée que les alliances politiques des migrants sont fonction des activités commerciales » (D. Gary-Tounkara, 2008a : 151).
29. Y. Person, 1982 : 25.

tion du PDCI »[30], écrit encore Person. À la direction nationale, c'est la culture moderne des participants, qui était requise pour diriger le mouvement, et les « Dioula » étaient moins nombreux à détenir une telle formation. D'autre part, la direction était à dominante Baoulé et les « Dioula », comme les Bété et d'autres groupes, étaient en position périphérique.

En dépit des convergences multiples notées ci-dessus, le soutien des « Dioula » ne fut pas, non plus, toujours assuré. Il y eut ainsi, note Person, qui s'appuie sur le rapport Damas[31], des défections nombreuses lors de la répression organisée par le gouverneur Péchoux en 1949-1950. Ce fut le cas d'El-Hadj Amadou Touré, d'Odienné, et de Sékou Sanogo, « un musulman de Séguéla », fonctionnaire et conseiller général de la ville. Ce dernier créa, en 1949, un parti intitulé « Entente des Indépendants ». Il y ruina sa carrière politique : « la grosse majorité de ses compatriotes de Séguéla ont refusé de le suivre et ont commencé à boycotter sa femme et ses amis »[32]. Des incidents sanglants (5 février 1950) ont résulté de ces dissensions. Person note que, peu après ces incidents, un Bagayogo, « ancien fonctionnaire décoré, cultivé en arabe comme en français », et père de l'une des jeunes victimes, fut désigné comme imam de Séguéla[33], la désignation de cette personnalité en qualité d'almamy étant, à son avis, une réponse de la population aux excès de la répression[34]. Sékou Sanogo était, certes « un musulman de Séguéla », mais ce n'est pas cela qui l'avait déterminé dans ses choix politiques, et ce ne sont pas davantage les musulmans qu'il pouvait prétendre représenter, comme le montre la réponse « institutionnelle » de la communauté.

D'autres personnalités, dont l'identité musulmane était, cette fois, manifeste, ne cédèrent pas aux pressions de l'Administration : « Malgré les injonctions sévères de l'Administration, des imams comme Ali Baba Timité de Bondoukou, ou Aliou Sanogo de Kong (en août 1950), refusèrent de se déconsidérer en reniant le parti qu'ils avaient approuvé »[35]. Avec l'almamy Bagayogo de Séguéla, nous avons ainsi trois imams qui, dans des centres islamiques importants, incarnent une position de résistance, qu'il est possible de qualifier de « musulmane », aux pressions coloniales. Person mentionne aussi « le grand centre religieux de Samatigila qui […] sera un bastion inébranlable du PDCI »[36].

Person rappelle enfin comment les grandes familles se sont positionnées. Gbon Coulibaly, le grand homme de Korhogo, soutien d'Houphouët, en vint à « le renier du bout des lèvres en 1950 », sous la pression des autorités, ses fils étant eux-mêmes divisés,

30. Y. Person, 1982 : 25.

31. Rapport Damas, *Journal Officiel,* documents parlementaires. Assemblée nationale, n° 11348. [12). Léon-Gontran Damas, député de Guyane, a présidé la Commission d'enquête parlementaire chargée, en 1950, d'enquêter « sur les troubles de la fin des années 1940 et plus particulièrement les incidents de Dimbokro du 30 janvier 1950, au cours desquelles quinze Africains furent tués par la police et 60 autres grièvement blessés lors d'un rassemblement du RDA » (M. Miran, 2006 : 136).

32. Y. Person, 1982 : 26.

33. Les Baghagyogho représentaient le lignage religieux dominant, notamment à Koro et à Séguéla (voir le chapitre 2).

34. Y. Person, 1982 : 26.

35. Y. Person, 1982 : 27.

36. Y. Person, 1982 : 24.

mais l'un d'entre eux, Dramane, resta fidèle au PDCI et fut envoyé en prison. Il bénéficiera, après l'indépendance, du soutien d'Houphouët-Boigny et deviendra le « patron politique de Korhogo »[37]. À Odienné, le leader du PDCI fut, depuis l'origine, Moktar Touré, un membre de la famille de Vakaba Touré[38]. Dans ces deux derniers cas, on doit noter qu'il s'agit plus de membres de grandes familles régnantes locales que de leaders religieux.

Comme Gbon Coulibaly à Korhogo, d'autres personnalités, soucieuses de ne pas insulter l'avenir, furent hésitantes. « Très souvent, de gros commerçants musulmans, croyant à l'avenir du pouvoir français, firent l'erreur d'adopter une position violemment hostile au RDA Ils furent aussitôt l'objet de boycottages, parfois violents, et n'hésitèrent pas à se défendre les armes à la main, comme Mory Koné d'Agboville[39]. Le cas le plus célèbre est celui de Sekou Baradji, négociant de Bouaflé, qui était devenu l'ennemi personnel du secrétaire de sous-section […]. C'est le boycotttage systématique de ses achats et la destruction de ses magasins auquel il répondit les armes à la main qui provoqua les violents incidents de Bouaflé, en janvier 1950 »[40].

Les Sénégalais occupent une place à part. Ils sont implantés en Côte d'Ivoire, pour les plus anciens, depuis la fin du XIXe siècle. Nous avons, à maintes reprises, rencontré leur présence dans la colonie, comme soldats et gardes cercle, comme employés des grandes maisons de commerce, comme planteurs et aussi, pour certains d'entre eux, comme acteurs et mécènes religieux. Nous avons déjà commenté, plus haut, la disparition des grands commerçants sénégalais en relation avec les mutations économiques. Les changements politiques sont également à l'œuvre. Nous reprenons la démonstration de Zié et Gbazah :

> « Avant 1945, les Sénégalais avaient été utilisés comme intermédiaires privilégiés par les maisons de commerce encouragées en cela par les autorités coloniales pour retarder au maximum la constitution d'une "bourgeoisie commerçante" locale, susceptible de jouer un rôle de contestation politique. Après 1945, c'est justement le début de cette contestation partout en Afrique, et en Côte d'Ivoire, contrairement aux espoirs de l'administration coloniale, les autochtones bénéficient de l'appui de l'élite sociale de la communauté sénégalaise. On voit des personnalités comme Sao Zacharia[41] se comporter en leader d'une certaine opposition à des décisions administratives des autorités coloniales. Les pionniers de la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire béné-

37. Y. Person, 1982 : 27.
38. *Ibid*. Vakaba Touré est le chef de guerre Malinké qui s'empara d'Odienné au milieu du XIXe siècle et fonda une nouvelle dynastie (voir le chapitre 2).
39. Il y avait eu, à Agboville, un Tiéoulé Koné, assesseur suppléant du tribunal de subdivision, en 1916 et 1924, et membre du Tribunal de cercle en 1932. À cette dernière date, il était désigné comme « chef du village Dioula d'Agboville ».
40. Y. Person, 1982 : 27. Sekou Baradji était, par ailleurs, un concurrent résolu de Yacouba Sylla.
41. Sao (ou Sow) Zacharia était un grand commerçant de Man, dont nous avons signalé le rôle au chapitre 8 sur Man. Rappelons que, profitant de son statut de citoyen français, il avait mobilisé, en 1932, les traitants du cercle contre la taxe nouvelle imposée sur les exportations de cola (G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 260-261).

> ficient du soutien parfois très actif de certains Sénégalais de Côte d'Ivoire comme Guirandou N'Diaye et Samba Gueye d'Aboisso qui jouent assez bien la carte de la solidarité des opprimés […]. Comme pour prévenir cette action séditieuse de l'élite sociale sénégalaise de Côte d'Ivoire, les autorités coloniales vont chercher à l'affaiblir économiquement. Elles préfèrent désormais les Libano-Syriens aux Sénégalais dans le rôle de collaborateurs privilégiés dans le commerce »[42].

Les Sénégalais vont donc payer d'un effacement progressif, qui a aussi d'autres causes, leur basculement politique aux côtés du PDCI-RDA, mais leur attitude n'était pas dictée par des motifs religieux, même si, pour plusieurs d'entre eux, elle pouvait s'y accorder.

De toutes ces observations, il ressort donc clairement que la lutte anti-coloniale en Côte d'Ivoire n'a pas comporté de véritable composante islamique, quand bien même, d'une façon plus coutumière que partisane, certains rassemblements politiques, dans les régions islamisées, étaient précédés d'un serment sur le Coran, tandis que militants et responsables du PDCI ne dédaignaient pas les amulettes et les protections des marabouts[43]. La position des « Dioula » n'était pas, on vient de le voir, homogène. Ceux, les plus nombreux, qui soutenaient le PDCI, n'invoquaient pas, pour cela, des raisons religieuses (sauf, sans doute, et de façon discrète, les wahhabites[44]). Leur position et leurs intérêts d'entrepreneurs et de commerçants, observant les rapports de force et anticipant l'avenir, pesaient beaucoup plus dans leurs choix que des motifs religieux. Il se trouvait qu'ils étaient, en même temps, musulmans, mais leur engagement n'avait pas, au moins publiquement, de connotation religieuse. Person a conclu lui-même, par sa démonstration, à l'inanité de son propre titre initial suggestif : « Islam et décolonisation en Côte d'Ivoire » en constatant, comme il a été dit plus haut, que « l'islam en tant que tel ne paraît donc avoir joué aucun rôle »[45]. Person insiste plutôt sur la dimension sociale et politique de l'engagement des « Dioula » : « Commerçants dans tout le pays, planteurs autour des villes du Sud, les musulmans les plus riches avaient des intérêts identiques à ceux de de la bourgoisie ivoirienne qui organisait le RDA […] Les paysans plus ou moins islamisés du Nord subissaient les pressions fiscales plus difficilement que leurs frères du Sud, et étaient entraînés loin de chez eux par le travail forcé. Ils avaient donc été au moins aussi sensibles que les Sudistes à la suppression de celui-ci, qui a fait soudain d'Houphouët un véritable héros national en 1946 »[46].

L'engagement « Dioula » en faveur de l'indépendance et du PDCI fut donc relativement majoritaire, comme il le fut à l'échelle du pays, sans que l'on puisse ignorer cependant une certaine diversité dans les attitudes locales et personnelles. Les Dioula,

42. G. Zié et V. Gbazah, 1992 : 263-264.
43. M. Miran, 2006 : 138, qui cite le rapport Damas.
44. Les wahhabites étaient naturellement hostiles à la culture et à la domination occidentales, mais, comme ils étaient minoritaires et contestés, ils n'ont pas eu un rôle déterminant dans le soutien des « Dioula » au PDCI (M. Miran, 2006 : 138).
45. Y. Person, 1982 : 23.
46. Y. Person, 1982 : 23-24.

tout musulmans qu'ils fussent pour la plupart, avaient pris le parti de la lutte anticoloniale et de l'indépendance sans recourir, du moins publiquement, à des références islamiques, ce qui, à l'époque et dans le contexte, n'avait pas sa place dans le champ politique.

Trois témoignages contemporains

Le témoignage du professeur Vakaba Touré (2010)

Un universitaire ivoirien, engagé dans la lutte politique, est venu fournir à son tour une série de données qui recoupent et enrichissent l'étude de Person.

Dans *Le Nouveau Réveil,* l'organe du PDCI, parti devenu minoritaire, le professeur Vakaba Touré, ancien directeur de l'École normale supérieure de Côte d'Ivoire, a écrit, en 2010, dans le contexte des affrontements politiques de l'époque, un article polémique, fondé sur une information détaillée, dans lequel il entend souligner la solidarité entre Baoulé et « Dioula » dans la lutte pour l'indépendance. Bien que Vakaba Touré ne précise pas sa chronologie, les situations dont il parle appartiennent aux années 1950. Entre l'article de Person (1982) et la campagne électorale présidentielle de l'année 2010, la « question Dioula » est, en effet, devenue un point de clivage majeur dans la vie politique ivoirienne.

L'article de Vakaba Touré, qui s'inscrit dans une telle conjoncture, constitue une sorte de grande récapitulation de tout ce que le PDCI, dont il est alors vice-président, devait à ceux qui étaient qualifiés de « Dioula »[47]. C'est pourquoi nous en reproduisons de larges extraits, assortis de notre analyse et de nos commentaires. Bien qu'il s'agisse d'un texte politiquement engagé, et donc orienté, les informations et observations qu'il contient viennent enrichir le débat scientifique ouvert par Person. C'est à ce titre que nous le retenons.

> « …À défaut d'un programme intéressant et un bilan défendable, le candidat de La Majorité Présidentielle (LMP) [il s'agit de Laurent Gbagbo], ainsi que ses partisans donnent dans l'invective, le dénigrement, l'intox et la désinformation. Aujourd'hui, le Président Henri Konan Bédié est devenu leur programme [*sic*], les relations entre [avec] les "Dioula"[48] constituent la substance de leur thème de campagne. "Les Baoulé n'accepteront jamais d'être commandés par un kanga[49] ba" ; "Le Baoulé est trop fier pour se laisser guider par un « Dioula », etc. démontrant, par l'utilisation de ce terme « Dioula », leur méconnaissance de la société ivoirienne, mélangeant dans ce terme impropre

47. Professeur Vakaba Touré, vice-président du PDCI-RDA, « Faux, les Baoulé ne méprisent pas les "Dioula" », *Le Nouveau Réveil,* 27 novembre 2010 (http://www.lenouveaureveil.com/a.asp?n=381271&p=2682) (consulté plusieurs fois entre 2012 et 2020).

48. L'auteur a lui-même mis le mot « Dioula » entre guillements tout au long de son article.

49. Les Baoulé appellent *kanga* les personnes vendues et achetées, c'est-à-dire des esclaves (à distinguer des captifs pris à la guerre). *Kanga ba* : « un grand esclave », c'est-à-dire un dirigeant d'origine servile.

aussi bien les Malinké, les Mahouka[50], les Koyaka[51], les Sénoufo, les étrangers, tout ce monde, porteur de longs boubous […]. Mais faisant fi des aspirations légitimes du peuple ivoirien, la Majorité présidentielle veut nous entraîner dans des débats surannés, des faux problèmes et des combats d'une autre époque. Pour LMP, Monsieur Ouattara ne doit pas diriger la Côte d'Ivoire, non pas parce qu'il est incompétent, mais parce qu'il est "Dioula", ce qui, d'après eux, ne sera jamais accepté par les Baoulé […]. Pour le camp présidentiel, un "Dioula" ne doit pas diriger la Côte d'Ivoire ; en entendant cela, je souhaite bien du plaisir aux "Dioula" militants du FPI [Front populaire ivoirien, alors parti présidentiel], après un tel pied de nez à eux fait par leurs compagnons. Aujourd'hui, ils doivent mesurer la sincérité de leurs rapports.

Affirmer de nos jours que les Baoulé ne peuvent supporter un "Dioula", c'est faire preuve d'une méconnaissance totale de l'histoire de notre pays, malgré, en leur sein, la présence de "grands historiens"[52]. C'est pourquoi, nous entreprenons de leur faire un peu de cours d'histoire de notre pays sur les relations entre les Baoulé et les "Dioula" qui datent depuis le temps d'Houphouët-Boigny […].

En effet, dans le combat de Félix Houphouët-Boigny, les "Dioula" ont joué un rôle essentiel dans la lutte d'émancipation du PDCI-RDA […].

À Gagnoa, Houphouët-Boigny a largement bénéficié du soutien sans faille de Yacouba Sylla, chef spirituel de la confrérie des Hamallistes. Son soutien et son amitié avec l'homme de Yamoussoukro valurent à ce dernier l'adhésion de la communauté soudanaise ainsi que celle de la communauté musulmane de Gagnoa[53].

Le patriarche Péléforo Gbon Coulibaly a été une grande figure du PDCI – RDA, qui a réussi à amener le peuple Sénoufo à suivre Houphouët-Boigny dans son combat pour la libération du peuple noir. Rappelons que lorsque les compagnons du Syndicat agricole d'Houphouët-Boigny lui ont proposé d'être le député à l'Assemblée constituante française pour représenter la Côte d'Ivoire, il n'a mis qu'une seule et unique condition : avoir le soutien des deux patriarches Yacouba Sylla et Péloforo Gbon Coulibaly. C'est grâce à la qualité d'un tel soutien que Houphouët-Boigny a exercé ses trois mandats électoraux, 1946, 1951 et 1957, comme député de la circonscription de Korhogo Boundiali. Les proches collaborateurs d'Houphouët-Boigny ont été toujours des "Dioula", des gens du Nord auprès de qui il a toujours trouvé aide et dévouement. On retiendra le nom de Lamine Fadika [ou Fadiga], originaire de Touba, qui a

50. Située au Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, la région Mahou, baptisée région du Bafing en 2000, fait frontière avec la République de Guinée à l'ouest. Elle comprend notamment les villes de Touba, Borotou et Koro. La langue mahou appartient au groupe Mandé-Nord.

51. Koyakadougou, ou Koyagadougou : le pays koyaga. Au sens strict, le terme désigne un ensemble de populations mandingophones réunies dans les villages qui entourent Mankono dans un rayon d'une trentaine de kilomètres.

52. Allusion, entre autres, à la qualité d'historien de Laurent Gbagbo.

53. Cette dernière affirmation mériterait d'être nuancée. Nous avons noté que Yacouba Sylla avait, en fait, des rapports distants avec les musulmans de Gagnoa (voir au chapitre 17).

réussi à mobiliser le peuple Mahou pour soutenir le combat de 1'homme de Yamoussoukro. Il fut le confident et fidèle collaborateur d'Houphouët-Boigny. C'est à Odienné qu'il reçut une balle destinée à Houphouët-Boigny, par les adversaires du PDCI-RDA regroupés au sein de l'Entente des Indépendants de Côte d'Ivoire (EDICI).

Citons également le nom de Djibo Soungalo [ou Sounkalo], qui a risqué sa vie en hébergeant clandestinement le président du RDA, cachant Houphouët fortement recherché par l'administration coloniale. Lors de ses voyages à Bouaké, Houphouët n'avait que deux hôtes : Djibo Soungalo et Lamine Fadika.
Le cas de Ladji Sidibé, ressortissant de Sikasso, au Soudan (actuel Mali) : cet homme, postier de son état, s'était reconverti dans l'agriculture et devint propriétaire d'immenses champs de caféiers et de cacaoyers, en même temps qu'il faisait du transport. Il n'hésita pas à abandonner ses activités lucratives pour se mettre au service d'Houphouët-Boigny, comme chauffeur, régisseur des plantations de caféiers et cacaoyers de 1'homme de Yamoussoukro, exécuteur des missions secrètes et mystiques[54].
On n'oubliera jamais le nom d'El-Hadj Karamoko Diaby, originaire d'Odienné, qui a pris une part très active non seulement dans l'organisation du congrès constitutif du RDA [à Bamako], mais aussi à l'élection d'Houphouët-Boigny comme premier président du grand mouvement politique africain […]. À Bamako, se trouvait avec lui, un autre "Dioula", Tiémoko Diaby, originaire de Samatiguila.
Partout en Côte d'Ivoire, du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, du Centre, les "Dioula" ont constitué la garde prétorienne du président du PDCI-RDA, les soutiens sans relâche et sans failles d'Houphouët-Boigny.

À Abidjan et ses environs immédiats

À Treichville, ce fut Mémé Kourouma qui succéda à Mathieu Vangah Ekra, premier Secrétaire général de section. Après lui, vinrent Boniface Ouédraogo et Kouassi Lenoir à Treichville ; les groupements ethniques nordistes étaient très actifs dans le fonctionnement du PDCI-RDA Ces structures étaient animées, notamment par Mamadou Comara, Baba Chérif, Karamoko Touré, Karamoko Comara, originaires d'Odienné, El-Hadj Moussa Koné, Karim Ouattara, Lanciné Konaté, El-Hadj Béma Bamba, originaires de Boundiali. À Adjamé, les sections du PDCI-RDA étaient animées par l'Imam Tatadjigui Diaby ; son statut de chef religieux, adepte de la justice et de la solidarité, constituait un atout sérieux pour la défense de la cause du PDCI-RDA Avec lui, il faut citer Bénogo Diaby qui, lui, a fait la prison de Grand-Bassam. Kossira Doumbia fut une des grandes figures du PDCI-RDA à Adjamé. À Cocody Dallas, l'animation du parti était confiée princi-

54. Nous avons rappelé plus haut que cet homme de confiance, fortement impliqué dans les pratiques de magie et de sorcellerie au service de Houphouët-Boigny, fut plus tard incriminé dans le complot dit du « chat noir » de 1963 (cf. S. Diarra, 1997 : 73, 80, 180, et V. Petrarca, 2008 : 87).

palement à Samba Koné. À Grand-Bassam, on retiendra le nom de Daouda Samara, secrétaire de section. À Agboville, Vadjiguiba Diaby exerça les fonctions de secrétaire de section. À Aboisso, c'était Abdoulaye Gueye, d'origine sénégalaise, fils de Samba Gueye, un Sénégalais arrivé en Côte d'Ivoire en 1906[55]. Décédé en 1948, il a ses descendants encore à Aboisso. À Sikensi, le Parti était tenu par Sidi Diaby. À Divo, le nom d'El-Hadj Gaoussou Diaby, originaire d'Odienné, restera attaché à l'histoire du PDCI-RDA dans cette région à cause de l'œuvre qu'il a accomplie dans le cadre du Parti ; dans la gestion du Parti, il a bénéficié des aides de Nasséré Mamy Diaby, de Siaka Touré. À sa mort, les autochtones divolais ont exigé qu'il soit enterré chez eux en terre djiboua.
À Adzopé, dans les années 1950, c'était Mamadou Koné, le tout-puissant secrétaire de section, père d'Al Moustapha Koné, ex-responsable de l'Office National de l'Identification (ONI). À Akoupé et Yamoussoukro, on retiendra le nom de Moustapha Diaby, secrétaire de section.

Dans le Pays profond

À Abengourou, un des animateurs du parti avait pour nom, Oumar Dieng, d'origine sénégalaise. Avec lui, il y avait Siaki Mamadou Camara, originaire de Samatiguila.
À Yamoussoukro, ville natale du Président du RDA, c'était M. Yabi Diaby qui exerçait les fonctions de secrétaire de section. À Bouaké, les deux plus grands quartiers, Sokoura et Dougouba, étaient tenus de main de maîtres par Siaka Berté, originaire de Sikasso, Soudan (actuel Mali). Nous ne reviendrons pas sur les rôles joués par Lamine Fadika et Djibo Soungalo
À M'Bahiakro, c'était Mamourou Sangaré qui animait le secrétariat général du Parti. Après lui, son jeune frère, Daouda Sangaré, prit la relève. Dans le cadre de la section de M'Bahiakro, l'Imam Aly Diaby et Tatatéi Diaby jouèrent un rôle extrêmement important dans l'implantation du Parti dans cette région.
À Tiébissou, c'était Mamadou Traoré qui avait en charge le Parti.
À Sinfra, la section du Parti était tenue par Oumar Diop, d'origine sénégalaise.
À Dimbokro, on se souviendra toujours de Koné Samba Ambroise[56], originaire de Katiola, le tout-puissant et incontesté leader de la lutte du PDCI-RDA dans cette région sur le plan national.
À Bocanda, Samba Traoré assurait de mains de maître, le secrétariat général du parti. Avec lui, il faut citer Laï Diaby qui fut le tuteur du jeune élève Henri Konan Bédié. Après lui, succéda Sékou Diaby.

55. Nous retrouvons cette personnalité dont nous avons longuement parlé à propos d'Aboisso. Selon les fiches de renseignements ouvertes à son nom en 1913 et 1923, il était arrivé en Côte d'Ivoire en 1895 ou 1896 (ANS, 5 G 64, cercle d'Assinie, canton d'Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 1er janvier 1913 au nom de Samba Gueye, et ANS, 5 G 59, cercle : Assinie, Canton : Aboisso, localité : Aboisso, fiche de renseignements ouverte le 26 mai 1923 au nom de Samba Gueye).
56. Person signale que c'était un chrétien du Nord, un Sénoufo Tagbana (Y. Person, 1982 : 27).

À Bongouanou, le parti était animé par Mamadou Cissé, dit Mamadou « Doublé », l'un des oncles de Nabintou Cissé, donc un des grands-pères du Premier Ministre Alassane Dramane Ouattara, le président du RDR.
À Daloa, le PDCI-RDA était animé par Baba Coulibaly, d'origine soudanaise (actuel Mali). Avec lui, il faut citer Ngodjigui Diarrassouba, une grande figure du PDCI-RDA, qui fut assassiné en 1957 par les partisans de Capri Djédjé, leader du Bloc Démocratique Eburnéen (BDE), alors qu'il se rendait à une mission du PDCI-RDA. Sékou Diaby, qui faisait partie de la même mission, s'en tira à bon compte avec de graves blessures.
À Issia, l'animateur principal était Vassiriki Sylla, originaire d'Odienné et père de l'actuel maire d'Adjamé, Youssouf Sylla. Il avait pour adjoint Bakary Diaby.
À Duékoué, Moussa Diabaté, originaire d'Odienné, animait le parti en tant que secrétaire de section et député du Parti à l'Assemblée nationale. De nos jours, la relève est assurée par Aoua Touré, originaire d'Odienné.
À Bouaflé, on se rappellera le nom de Vamé Doumouya (père de Serge Doumouya, enseignant, et d'Alain Doumouya, journaliste), comme le numéro 1 du parti qui exerça son autorité pendant plus de vingt ans comme secrétaire de section et comme député. À sa mort, ce fut Tiémoko Doumouya, l'aîné de la famille, qui lui succéda à la tête du Parti, en tant que secrétaire général. À Tiémoko, succéda Mamadou Doumouya, le cadet de la famille. Signalons qu'outre les Doumouya, de nombreux Nordistes ont participé à Bouaflé, à la lutte du PDCI-RDA. Mais ils ont tenu un rôle secondaire, par rapport à Zamblé-bi-Zamblé et Zoro-bi-Tra[57], natifs de Bouaflé.
À Gagnoa, fief de Pierre Capri Djédjé, leader du Bloc Démocratique Eburnéen (BDE), Moritié Diaby, portait la contradiction à Capri Djédjé, en tant que secrétaire général du PDCI-RDA.
À Man, comme secrétaires de section, Alpha Touré et Vâboué Touré sont deux grandes figures du PDCI-RDA qui ont mené la lutte aux côtés des natifs de la région qu'étaient Dion Robert, Té Flan Basile et Gbê Alphonse. Tous deux ont fait la prison de Grand-Bassam.
À Danané, nous retiendrons les noms des secrétaires de section El-Hadj Mamady Diaby et Fama Savané. À Bin-Houyen, la section du parti était tenue par El-Hadj Mori Diaby. À l'instar de la diaspora qui a investi les grandes villes de l'intérieur pour le compte du PDCI-RDA, les ressortissants du Grand Nord ont fait de leurs régions les bastions imprenables du PDCI-RDA pendant les années […] de lutte contre le colonialisme.
Revenons à Korhogo pour dire que de très grands militants poursuivirent le travail du patriarche Péléforo Gbon Coulibaly, pour faire de la cité du Poro, un bastion imprenable du PDCI-RDA. Ils avaient pour noms : Dramane Coulibaly [fils de Gbon], Bamara Coulibaly, Morikounadi Cissé, Ténéna Coulibaly et Habib Koné (père de l'actuel Directeur de la Banque de l'Habitat

57. Il s'agit de deux Gouro. Person signale que Sékou Baradji, l'entrepreneur Dioula de Bouaflé, était devenu l'ennemi personnel de Zoro-Bi-Tra et que, face au boycott de ses magasins, il avait réagi les armes à la main, provoquant de violents incidents dans la ville en 1950.

de Côte d'Ivoire – BHCI), Fafongo Koné.
À Boundiali, succédèrent à la tête du Parti : Baky Coulibaly, Kassoum Konaté, Kounandi Dosso, Seydou Gbané. Les deux derniers cités ont fait la prison de Grand-Bassam, avec Jean Baptiste Mockey, Mathieu Ekra, Alloh Jérôme et Bernard Dadié.
À Ferké, […] Vakangbê Diaby, originaire d'Odienné, a assuré pendant de très longues années la direction du Parti.
À Dabakala, le responsable du Parti était Almamy Sahané (Savané). Puis, ce furent Tiéba Ouattara et Pierre Billon, originaires de la région qui eurent à travailler étroitement avec les ressortissants d'Odienné qu'étaient Almamy et Ousmane.
À Tafiré, le plus grand militant fut un Koné, dont le fils Mamourou Koné lui succéda, aidé de Baba Diaby, secrétaire de section.
À Odienné, Mamadou Coulibaly, Moctar Touré[58], Karamoko Touré et Zakaria Touré ont été les figures de proue du PDCI-RDA. Citons également Yah Bamba qui succéda à Vamé Touré à la faveur d'une élection partielle en 1953.
À Ségué1a, Losséni Soumahoro, Messoligui Diomandé, Vassama Diomandé, Vacaba Diaby et Gaoussou Soumahoro ont été les grands militants du parti d'Houphouët-Boigny dans le Worodougou.
À Touba, outre Lamine Fadiga, il y a lieu de [mentionner] Yacouba Bamba (député) et Maméry Chérif (député).
À Bondoukou, l'exemple de l'Imam Baba Aly Timité est particulièrement éloquent. C'est lui qui a convaincu les Abron d'adhérer au parti d'Houphouët-Boigny. Il a connu la prison de Grand-Bassam. Le terrain de football de la ville de Bondoukou porte son nom. Avec lui, nous citerons les noms de grands militants qu'ont été : Dua Kobenan, Koloba Ouattara, Seydou Gbané, Anzoumana Gbané, Dondui Ouattara, Adama Ouattara.

Les femmes nordistes dans la lutte du PDCI-RDA

Il serait injuste de passer sous silence les rôles joués par les femmes nordistes, car elles ont apporté une contribution appréciable dans la lutte du PDCI-RDA. Elles sont des centaines d'anonymes qui ont courageusement affronté les foudres du colon, luttant le plus souvent, soit à l'ombre des hommes, soit à leurs côtés. […] Pour mémoire, nous retiendrons les noms de quelques pionnières. Il s'agit notamment de Matoma Touré et Hadja Naminata Oulé Diaby à Divo, Fatoumata Diarrassouba et Hadja Kabana Diaby à Abidjan, qui ont participé à la mémorable marche des femmes sur la prison de Grand-Bassam ; Madame Ouezzin Coulibaly, épouse du député de Haute Côte d'Ivoire, Daniel Ouezzin Coulibaly, le "Lion du RDA", Madame Ladji Sidibé, née Rokia Touré[59].

58. À Odienné, « le leader du RDA y sera, dès l'origine, et jusqu'à présent, en 1980, un prince de la famille royale, Moktar Touré » ((Y. Person, 1982 : 27).).
59. Parlant aussi de l'action des femmes, Person note qu'« elles ont partout joué un grand rôle dans l'établissement du RDA et, au moment le plus violent, elles ont souvent contribué à déclencher les incidents en

Profitons de ce parcours pour relever le rôle joué par des ressortissants des pays de la sous-région, soit chez eux, soit en Côte d'Ivoire qui ont apporté leur soutien à Houphouët-Boigny dans sa lutte de libération […]. En Côte d'Ivoire, signalons le cas d'Ibrahima Coulibaly (Soudan) qui fut secrétaire général du PDCI-RDA à Treichville de 1947 à 1987, qui vit toujours en Côte d'Ivoire […].
Ces ressortissants des pays de la sous-région étaient organisés en comités, très actifs :
Le comité guinéen était dirigé et animé par Brahima Djarakoro, suivi de Brahima Diakité, père de feu le ministre Issa Diakité. Puis suivirent Mory Diomandé, Mory Kéita, Baïdy Gueye et Yacouba Traoré.
Au comité malien, c'était N'Golo Coulibaly qui en était le responsable suivi de Moriba Kéita.
Le comité sénégalais était dirigé par Ousseynou N'Diaye, puis par Thiam Amadou, en 1952.
Pour le comité voltaïque, c'était Boniface Ouédraogo, qui fut maire de Koumassi.
Le bref rappel historique permet de tirer trois sortes d'enseignements :
– Il permet de situer la part prépondérante des ressortissants du Nord dans la lutte du PDCI-RDA ; ils ont constitué pour Houphouët-Boigny, une véritable garde prétorienne. Aucune autre région ne peut se prévaloir d'un tel bilan.
2 – Il aide à comprendre l'attitude d'Houphouët-Boigny envers les étrangers en général, et envers ceux vivant en Côte d'Ivoire, toute attitude dictée par un devoir de mémoire et surtout de reconnaissance. Il n'est pas étonnant, que devançant de tous [*sic*] dans le monde entier, il ait accordé un droit de vote aux étrangers vivant en Côte d'Ivoire, qu'il ait été [y ait eu], dans son gouvernement, des ressortissants des pays de la sous région : Amadou Bocoum, Tiécoura Diawara (Soudan), Amadou Thiam (Sénégal), Abdoulaye Sawadogo (Haute Volta), Mohamed Diawara (Mali).
3 – Il montre, s'il en était besoin, l'entente parfaite qui existait entre les Baoulé et les "Dioula" ; en aucun cas, l'on [n'] a déploré le refus de l'autorité des "Dioula", secrétaire[s] de section, par les Baoulé de leurs sections. En effet, comme montré plus haut, de Yamoussoukro à Bouaké en passant par Tiébissou, M'Bahiakro, Dimbokro, Bocanda, les responsables "Dioula" du Parti n'ont [pas] eu à faire face à des actes de défiance ou de rejet. Les refondateurs qui ignorent ce pan de l'histoire de la Côte d'Ivoire malgré la présence en leur sein, "d'éminents historiens" [… etc.] ».

Notre commentaire :

Ce document se présente comme un véritable Tableau d'Honneur de la participation des cadres et militants « Dioula » au combat du PDCI-RDA. Plusieurs noms cités recoupent ceux déjà mentionnés par Person. Beaucoup d'autres s'y ajoutent. Pour l'auteur de ce texte, la lutte politique du moment est l'occasion de faire remonter à la surface tout

boycottant sur les marchés les familles des renégats », mais il ajoute qu'« on ne voit aucune différence dans leur attitude entre les régions islamisées et les autres » (Y. Person, 1982 : 17-18).

un pan d'héritage, qui trouve ici une expression écrite. Vakaba Touré confirme ce que disent Zolberg et Person sur l'importance des « Dioula » dans les responsabilités locales (secrétaires généraux dans les grandes agglomérations et secrétaires de sous-sections). Il souligne aussi le rôle, dont il n'avait pas encore été fait mention, des comités d'originaires des pays voisins dans l'organigramme du PDCI. Cela confirme le décalage qui existait entre la direction du parti à l'échelle nationale, qui comprenait une minorité de « Dioula » ou assimilés, et les unités de base, à la direction desquelles ils étaient nombreux.

On remarquera que plusieurs imams occupent des fonctions de responsabilité : l'imam Tatadjigui Diaby, animateur des sections du PDCI-RDA à Adjamé, et dont le statut de chef religieux est considéré comme un atout, l'imam Aly Diaby à M'Bahiakro et l'imam Baba Aly Timité de Bondoukou, influent auprès des Abron et cible de la répression coloniale. Nous avions, en outre, relevé plus haut l'engagement de l'imam de Séguéla et de celui de Kong.

On sera enfin attentif au nombre des Diabi (Diaby) présents dans cette liste. Ils sont plus d'une vingtaine. Person avait déjà observé que « dès les années 1929-1934, le grand centre religieux de Samatigila, près d'Odienné, était noté comme centre d'opposition et, pendant toute la période étudiée ici, il sera un bastion inébranlable du PDCI »[60].

Les Diabi, originaires de Samatiguila, constituent un grand lignage, à la fois religieux et commerçant, qui, comme on l'a observé, couvre l'Ouest de la Côte d'Ivoire et se diffuse également au centre et le long des axes de circulation. Nombre d'entre eux sont implantés aussi à Odienné, et ils concourent à la présence Odienneka (au sens large du terme) dans le pays[61]. Le professeur Vakaba Touré est lui-même, comme son nom l'indique, un Odienneka.

Ce débat dissimule un non-dit implicite : le souvenir d'un passé moins irénique entre les Baoulé et les « Dioula », quand les seconds étaient réduits en esclavage par les premiers, voire victimes de leurs rituels. Telle était la raison sous-jacente mise en avant par les partisans de Laurent Gbagbo, pour juger impossible une alliance entre les deux groupes.

La place des « Dioula » dans la société ivoirienne est devenue un tel enjeu politique, notamment au moment des élections présidentielles de 2010 et ensuite, que les camps en présence n'ont cessé d'en faire un objet de polémique. L'article de Vakaba Touré avait pour but de combattre les tentatives, venues du camp Gbagbo, d'opposer Baoulé et « Dioula ». Il offre une relecture plus large de l'histoire du PDCI à la lumière de cette problématique et il détaille le rôle d'une série de militant/e/s « Dioula », qui ont été engagé/e/s dans les luttes du PDCI dans les années 1950 à l'échelle de tout le pays. Plusieurs imams sont du nombre, plus comme personnalités locales impliquées dans les enjeux politiques du moment que comme propagandistes religieux. L'époque est dominée par les idéologies laïques, nationalistes et socialistes. Les militants d'origine « Dioula » eux-mêmes adhèrent aux visions dominantes de l'époque et n'usent pas des arguments religieux sur la scène publique.

60. Y. Person, 1982 : 24. L'attitude particulariste et l'opposition du village au pouvoir colonial sont anciennes. Nous avons relevé, ainsi, au chapitre 7, une fronde des marabouts de Samatiguila, dans les années 1920, contre la nomination d'un chef Diaby imposé par l'Administration (D. Harre, 1993 : 227 passim).

61. La liste mentionne encore d'autres Odienneka, tels Vassiriki Sylla, à Issia, et Moussa Diabaté, à Duékoué.

Le témoignage de Roger Gballou (2011)

Dans un livre intitulé *Côte d'Ivoire : le crépuscule d'une démocratie orpheline,* publié l'année suivante, Roger Gballou, un partisan de Laurent Gbagbo[62], aborde également la question. Ses conclusions vont paradoxalement dans le même sens que celles de Vakaba Touré. Gballou se défend, et défend ses amis, en effet, de vouloir discriminer les « Dioula », qui n'ont cessé d'être associés, souligne-t-il, au destin de la République. L'histoire des années 1950 est à nouveau sollicitée et mobilisée par l'auteur à cet effet.

> « Les populations issues du nord de la Côte d'Ivoire, écrit Gballou, ont toujours été massivement représentées dans les instances de la République. Sous le président Houphouët-Boigny, le chef d'État-Major de l'armée était Thomas d'Aquin, originaire du Nord, de même que le président Mamadou Koulibaly du Conseil économique et social, ou encore les ministres Amadou Koné (Santé publique et population) et Tidiane Dem dans le premier gouvernement de 1961. Dans le 2e gouvernement de la République de Côte d'Ivoire du 15 février 1963, on retrouve les ministres Nanlo Bamba, Garde des sceaux, ministre de la Justice et M. Amadou Thiam, ministre de l'Information. M. Lancina Koné, ministre du Travail et des Affaires sociales, fait son entrée dans le gouvernement le 10 septembre 1963 ».

L'auteur dresse ensuite un tableau des ministres ivoiriens par ethnies et donne le bilan suivant :

> « Entre 1961 et 1993, sous le président Houphouët-Boigny, la répartition des ministres en fonction de leur ethnie ou groupe ethnique s'établit en moyenne comme suit :
> Akan (dont une majorité de Baoulés) : 53 %
> Dioula ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire : 20 %
> Bété : 7 %
> Autres ethnies ivoiriennes (y compris les étrangers (Sénégalais, Malien, Nigérien, Voltaïque)) : 20 % »[63].

Bien que la dernière ligne soit un peu confuse (les « autres ethnies ivoiriennes » mélangées avec « les étrangers » (de pays soudano-sahéliens), l'auteur veut donc démontrer, par ces chiffres, que les « Dioula », augmentés de resssortissants de pays voisins, n'avaient pas été victimes de discriminations de la part de l'État ivoirien. Cependant, listes de noms et chiffres ne suffisent pas. Que, par exemple, le chef d'État-major des FANCI, Ouattara Thomas d'Aquin, fût un originaire du Nord était une concession symbolique à cette région, car cette armée, par la volonté d'Houphouët-Boigny, qui avait la hantise d'un coup d'État militaire, n'avait que peu de moyens. Quant aux ministres Dem

62. Roger Gballou est un des secrétaires nationaux du Front populaitr ivoirien (FPI), le parti de Laurent Gbagbo, en 2016.
63. R. Gballou, 2011 : 29-30.

et Koné, nous savons qu'ils furent victimes du complot de 1963[64] et n'exercèrent pas très longtemps leurs fonctions. Mamadou Coulibaly[65], toujours cité, était l'alibi du régime. Considéré comme la figure officielle de l'islam ivoirien sous Houphouët-Boigny, sa présence au sein de l'appareil dirigeant servait de caution musulmane à un État à dominante « Baoulé-chrétienne »[66]. À cet égard, l'appartenance aux gouvernements n'était parfois que l'apparence du pouvoir.

La démonstration de Roger Gballou pour montrer qu'au sommet de l'État les « Dioula » n'avaient pas été victimes de discriminations s'avère finalement peu concluante quand on considère la carrière des personnalités qu'il cite.

Le témoignage d'Amadou Koné (2003)

Amadou Koné, l'ancien ministre dont il vient d'être question, victime du faux complot de 1963[67], a laissé un livre de mémoires dans lequel il attire l'attention sur le sort réservé, à la veille de l'indépendance, à Daniel Ouezzin Coulibaly, un inspecteur de l'enseignement primaire en service à Séguéla, surnommé par les militants le « Lion du RDA », en raison de sa bravoure et de son efficacité[68]. Nous l'avons pris ci-dessus comme exemple de la complexité des identités « Dioula » :

« En 1956, à la veille de la mise en place de la loi-cadre, il devint subitement gênant. Il fallait le pousser vers la sortie. Pour ce faire, une pluie de lettres anonymes, aussi lâches et discourtoises les unes que les autres, s'abattit sur lui. Certains cadres de la direction du PDCI lui rappelèrent qu'il n'était plus Ivoirien depuis que son pays avait été séparé de la Côte d'Ivoire en 1947 […]. Cela dura des mois. Excédé, et sans doute convaincu de la duplicité d'Houphouët-Boigny, Ouezzin Coulibaly décida de rentrer en Haute-Volta. Son départ fut présenté au Bureau politique comme une demande de Maurice Yaméogo[69] au nom du peuple burkinabé »[70].

64. Comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, Amadou Koné, fondateur de la Faculté de médecine d'Abidjan, ancien membre du Bureau politique du PDCI, ministre de la Santé publique et de la population dans le premier gouvernement de la République indépendante en 1961, fut incriminé dans le pseudo-complot de 1963. Amadou Koné a ensuite publié, en 2003, ses mémoires, dont nous faisons usage ci-après. Tidiane Dem, d'abord opposant, puis rallié au PDCI, était un riche commerçant de Korhogo, qui fut nommé ministre de l'Élevage dans le premier gouvernement indépendant, en janvier 1961. Il fut ensuite incriminé dans le pseudo-complot de 1963, emprisonné et maltraité.

65. Sur la carrière de Mamadou Coulibaly (Koulibaly), voir M. Miran, 2006 : 174-176. Né à Odienné en 1910, d'un père tirailleur devenu interprète, Mamadou Coulibaly était diplômé de l'École normale William Ponty, véritable pépinière de cadres de l'AOF, et il devint instituteur. C'était donc un cadre francophone. L'islam était, chez lui, un héritage familial. Il n'avait pas suivi l'école coranique et n'avait aucune connaissance en arabe. Il avait établi un lien très personnel avec Houphouët, qui aurait sauvé sa femme d'une maladie déclarée incurable. Il était président du Conseil économique et social.

66. J.-P. Dozon parle du groupe Baoulé, élevé au rang d'« ethnie nationale » (cité par M. Miran, 2006 : 143).

67. Voir note ci-dessus et S. Diarra, 1997 : 198 passim.

68. D. Ouezzin Coulibaly avait été élu député de la Côte d'Ivoire au parlement français en 1946 et 1956 en même temps que Félix Houphouët-Boigny. C'était donc un rival potentiel. Après avoir quitté la Côte d'Ivoire, il devint vice-président du conseil de gouvernement de la Haute-Volta le 21 mal 1957 et mourut en septembre 1958. Pour sa biographie, voir Semi-Bi Zan, 1995.

69. Maurice Yaméogo, membre du RDA, premier président de la République de Haute-Volta (1959-1966).

70. A. Koné, 2003: 139.

L'éviction d'Ouezzin Coulibaly, commente Gary-Tounkara, « fut de mauvais augure pour les autres migrants de l'AOF installés en Côte d'Ivoire, dont les Soudanais. Elle préfigura le début du déclassement des étrangers des hautes responsabilités au sein du PDCI »[71].

Conclusion

L'exemple de Ouezzin Coulibaly signifie aussi que, pour importante qu'elle ait été à l'échelon local, dans les années 1950, la part des « Nordistes » avait commencé à se réduire à l'approche de l'indépendance. Que le PDCI ait été le parti, entre autres, des « Dioula », dans les années 1950, n'a pas fait d'eux les principaux bénéficiaires de la nouvelle République. En fait, l'avènement de la loi-cadre de 1956 et le rejet, par le PDCI de la solidarité fédérale à l'échelle de l'AOF, s'est accompagnée de l'essor d'un nationalisme ivoirien aux résonances potentiellement xénophobes : « Les heurts entre Ivoiriens et étrangers [du Nord], occultés par l'historiographie au profit de l'expulsion des Dahoméens en octobre 1958, étaient fréquents »[72]. « Tout se passe, ajoute Gary-Tounkara, comme si, au crépuscule de la colonisation, les Ivoiriens réglaient leurs comptes avec les migrants »[73].

Le terme, finalement fourre-tout, de « Dioula », mêlant indistinctement des ressortissants du pays et ceux des voisins du nord, voire des Sénégalais, est devenu, dès les premières années de l'indépendance, le signe d'une différence et d'une marginalité par rapport à un État central « Baoulé-chrétien ». Qu'il y eût, dans cette catégorie « Dioula », nombre de musulmans ne fit que renforcer le sentiment de différenciation culturelle. Toutes les conséquences politiques d'une telle situation n'apparaîtront que beaucoup plus tard. Elles éclairent, en partie, la crise récente, sans en faire, pour autant, la « guerre de religions » à laquelle certains observateurs ont voulu la réduire.

Pour comprendre les évolutions ultérieures, on lira avec attention et intérêt le chapitre consacré par Marie Miran à « Houphouët, pouvoir d'État et société islamique au temps du parti unique, c. 1960-1990 »[74], qui reprend aussi, au passage, des données antérieures, et qui souligne à la fois le loyalisme des musulmans et l'amitié ambiguë, et quelque peu écrasante, d'Houphouët-Boigny à leur égard. De même, le chapitre intitulé « les Soudanais [Maliens] dans la montée du nationalisme en Côte d'Ivoire (1938-1958) », par Daouda Gary-Tounkara, éclaire plus particulièrement la nature des relations entre les migrants étrangers du Nord et le nouveau pouvoir ivoirien[75], étant entendu que les attitudes à l'égard des « Dioula du dehors », comme celles à l'égard des « Dioula du dedans », n'ont cessé de s'entremêler.

Pour exorciser cette discrimination, les musulmans eux-mêmes, dans les années 1990, soucieux de s'inscrire pleinement dans la vie nationale et de gagner leurs titres de légitimité, chercheront à souligner, à leur tour, leur rôle dans la construction de la Côte

71. D. Gary-Tounkara, 2008a : 155.
72. *Op. cit.* : 147.
73. *Op. cit.* : 147.
74. M. Miran, 2006 : 133-188.
75. D. Gary-Tounkara, 2008b : 133-172.

d'Ivoire indépendante. Marie Miran cite un article de la presse islamique, de 1995, intitulé : « Comment les musulmans ont fait le PDCI », et un orateur au congrès du Conseil national islamique (CNI), en 1996, qui déclare comme un « fait incontestable » que « l'appui apporté par l'Islam et les musulmans à la lutte anti-coloniale […] a été essentiel, voire des plus déterminants »[76]. Ce sont là des simplifications rhétoriques et utilitaires. En fait, l'islam institutionnel, en tant que tel, a été absent de la scène politique, même si plusieurs imams se sont personnellement distingués. Quant aux musulmans, ils n'ont pas plus « fait le PDCI » que ce dernier n'a été le « parti des Dioulas », mais une partie significative d'entre eux ont, assurément, représenté une composante de la lutte nationale au nom de laquelle ils peuvent, d'autant mieux, revendiquer le droit à une citoyenneté pleine et entière.

Les musulmans, d'origine autochtone ou étrangère, « Nordistes » ou venus d'ailleurs, tout comme les « Akan », venus de l'extérieur de l'espace ivoirien actuel, se sont inscrits selon des modes variés et sur plusieurs siècles, comme nous avons essayé de le montrer, dans l'histoire des terroirs ivoiriens. Ils ont donc été partie prenante dans la construction historique de la nation ivoirienne.

La crise récente, présentée par certains, de façon sommaire, comme un affrontement entre « Nordistes » musulmans et « Sudistes » chrétiens, est un avatar et un funeste héritage du discours sur l'ivoirité, qui, reprenant des tendances fortes nées au moment de l'indépendance, relayant elles-mêmes de vieux contentieux entre les populations forestières et les gens de la savane, a cherché à hiérarchiser les différentes composantes de la société ivoirienne, comme si certaines étaient plus légitimes que d'autres. L'histoire est là pour intégrer ces différentes composantes. Qui pourrait écrire l'histoire de la Côte d'Ivoire en éliminant les belles heures de Kong et de Bondoukou, et même celles, plus sombres, de Samori ? Qu'ils fussent conquérants ou hommes de paix, karamokos, lettrés en arabe et figures savantes, militants et combattantes de l'indépendance, tous ces personnages musulmans que nous avons croisés dans cet ouvrage prennent place au rendez-vous de la mémoire du pays.

76. M. Miran, 2006 : 141.

Sources et bibliographie

Sources d'archives

Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (ancien classement)

Présentation analytique des cartons utilisés

Les concordances avec le nouveau classement, précédées de deux barres transversales (//), sont données à titre indicatif et sous réserve.

Rapports de missions

X-30-1 // 1 EE 103. Rapport de la mission Pierre et Combes, 1905 (de Séguéla à Sassandra et retour).

XIX-46-1/8. Rapport de la mission Ripert, 1908 (en pays Lo).

Archives du 2e Bureau (Affaires politiques) du gouvernement de la colonie

Série XIII-45-2/30

Affaires musulmanes.

Documents divers concernant l'islam en Côte d'Ivoire (1911-1935). Correspondances des cercles. Statistiques d'écoles coraniques. Correspondances du Service des Douanes au sujet des arrivées de livres en langue arabe (1928-1929).

XIII-45-2/30. Administrateur du cercle de l'Indénié au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, 25 avril 1913.

XIII-45-2/30. Administrateur du Bas-Cavally au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 1er mai 1913.

XIII-45-2/30. Lieutenant-Gouverneur du Sénégal à Gouverneur général de l'AOF, Services des Affaires politiques, administratives et économiques, Saint-Louis, 14 octobre 1911.

XIII-45-2/30. Administrateur du cercle du Baoulé au gouverneur, Bouaké, le 15 novembre 1911
XIII-45-2/30. Gagnoa 1914
XIII-45-2/30. Cercle des Lagunes, Abidjan, L'Administrateur, 15 mars 1915.
XIII-45-2/30. Cercle de l'Indénié, Statistiques des écoles coraniques (1911 et 1918)
XIII-45-2/30. Demande d'ouverture d'école coranique en date du 12 mars 1926. Daloa.
XIII-45-2/30. Statistiques des écoles coraniques 1915 et 1916
XIII-45-2/30. Cercle des Gouros, Statistiques des écoles coraniques (1914-1921).
XIII-45-2/30. Gouverneur de Côte d'Ivoire, 2e Bureau, à Gouverneur général de l'A.O.F., Bingerville, 8 août 1929.
XIII-45-2/30. Service des Douanes, Grand-Bassam, au Gouverneur de Côte d'Ivoire, nombreux dossiers, années 1928 et 1929.
XIII-45-2/30 Malham Mahadou au gouverneur de la Côte d'Ivoire, Grand-Bassam 3 octobre 1929.

Cercle de l'Agnéby

X-38-1, X-38-2, X-38-3, X-38-4//1 EE 16, 1 EE 17. Cercle de l'Agnéby, Rapports politiques trimestriels (1916-1931).

Cercle du Baoulé, Cercle du Baoulé-Nord, Cercle du Baoulé-Sud

X-9-194. Cercle du Baoulé : Rapports mensuels des postes (1904).
X-30-11 // 1 EE 29 : Lettres et rapports politiques du cercle du Baoulé-Nord (1893, 1900, 1910).
X-31-14. Cercle du Baoulé-Sud. Rapports politiques et de tournées (1911).
X-34-8. Cercle du Baoulé-Sud, rapport du commandant de cercle, Betsellère, 15 mars 1904.
X-38-7 // 1 EE 29. Cercle du Baoulé, Rapports politiques trimestriels (1922-1926),
Subdivision de Bouaké, Statistiques des écoles coraniques pour l'année 1924, janvier 1925.
X-38-8. Cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1927
X-47-16 // 1 EE 28. Cercle du Baoulé, Rapport politique trimestriel, 1er trimestre 1922.
X-47-27. Cercle du Baoulé, Rapport politique, 4e trimestre 1931
XIII-36-91/846. Cercle du Baoulé, subdivision de Bouaké, carnet signalétique de Sidiki Touré, chef de quartier, 16 décembre 1951

Cercle du Bas-Cavally

X-30-8//1 EE 50. Rapport sur la situation politique du poste de Tabou et des tournées effectuées pendant le mois d'août (1913).
X-30-8// 1 EE 51. Rapport politique, 2e trimestre 1923.
X-30-9// 1 EE 51. Rapport politique, 4e trimestre 1923.
X-30-9. Rapport politique, 2e trimestre 1930.

Cercle des Gouros

X-31-31, Cercle des Gouros, Rapports politiques trimestriels, 1926-1927-1928.
X-47-23. Cercle des Gouros, Rapports politiques trimestriels, 1928.

X-47-24. Cercle des Gouros, Rapports politiques trimestriels, 1922.
X-47-25, Cercle des Gouros, Rapport politique, 4e trimestre 1925.

Cercle de l'Indénié
X-9-187. Cercle de l'Indénié, Rapport politique trimestriel, 3e trimestre 1931.

Cercle de Kong
X-35-35 // 1 EE 68. Cercle de Kong. Rapports politiques sur la situation et la marche des affaires indigènes du cercle.
Maurice Delafosse : Rapport confidentiel sur le cercle de Kong, 15 juin 1904.
X-9-192 // 1 EE 68, ou 1 EE 69. Cercle de Kong, rapport du chef de poste de Groumania, 1904.

Cercle de Lahou
X-39-3. Cercle de Lahou. Rapports périodiques (1908-1912).
Lettre du Lieutenant Guignard, commandant du cercle (25 décembre 1902).
X-39-7. Cercle de Lahou, Rapport du commandant, 13 décembre 1924.
X-39-8. Cercle de Lahou, Rapport politique, 4e trimestre 1931.

Cercle du Nzi-Comoé
X-47-16//1EE139, Cercle du Nzi-Comoé, Rapports politiques trimestriels (1923-1931).

Cercle du Ouorodougou
X-21-437. Cercle du Ouorodougou, Rapports politiques trimestriels, 1930.

Cercles du Haut-Sassandra et du Bas-Sassandra (1919-1933)
X-35-37, Rapport du capitaine Schiffer, administrateur du cercle du Sassandra, Guidéko, 6 janvier 1907.
X-30-2//1 EE 158, Note de l'administrateur du cercle (Bas-Sassandra) sur le rapport politique mensuel du poste de Soubré, 30 novembre 1914.
X-30-2//1 EE 175, Administrateur du cercle du Bas-Sassandra au gouverneur de Côte d'Ivoire, 20 octobre 1920.
X-30-3 // 1 EE 157. Cercle du Bas-Sassandra, Rapports politiques trimestriels, 1922-1924.
X-31-32 // 1 EE 163. Cercle du Haut-Sassandra, Rapport politiques trimestriels, 1915-1926.
X-35-25 // 1 EE 172. Cercle du Haut-Sassandra, Rapport politique : 3e trimestre 1919.
XIV-47-5/13 // 1 EE 163, Cercle du Bas-Sassandra, Gagnoa (1919-1924). Correspondance « au sujet déportés politiques internés à Gagnoa », 12 octobre 1919. Bulletin de renseignements politiques (1924). Correspondances diverses (1922-1924). Rapports politiques trimestriels (1924).
X-27-10 et 11. Bas-Sassandra. 1931 et 1932.
X-27-5. Reste, gouverneur de la Côte d'Ivoire, à Administrateur du Bas-Sassandra, 10 juin 1933.

Postes de Daloa, Issia, Zuénoula (1912)

XIII-43-68/582. Chef de poste de Daloa, 1912. Rapports et documents divers.

XIII-43-68/582. Zuénoula, 1912. Nomination au tribunal.

XIII-43-68/582. Issia, 30 janvier 1913, signalement du chef de poste sur Mamady Aloué, originaire du Haut-Sénégal-Niger, commerçant (patente de 5ème classe).

XIII-43-68/582. Issia, liste des « conventions de mariage passées entre indigènes » (4e trimestre 1914).

XIII-43-68/569. Nominations au tribunal de Daloa. 1920.

X-27-10. Lettre du lieutenant-gouverneur p.i. de Côte d'Ivoire à l'administrateur de Daloa. 15 juillet 1932.

Poste de Tiassalé

X-30-11/1 EE 32. Rapport du 1er octobre 1893. Pobéguin, premier administrateur de Tiassalé.

X-38-9. Lettre de Mamadou Diallo au Gouverneur de la Côte d'Ivoire, Tiassalé, le 8 décembre 1902 ;

X-9-194. Cercle du Baoulé, rapport mensuel du poste de Tiassalé, 1904.

X-34-8. Rapport du lieutenant Coudert sur le secteur de Tiassalé. 1904.

X-38-4. Rapports politiques trimestriels de Tiassalé, 1922.

Divers

XIII-45-6/52. Lieutenant-gouverneur au Commandant militaire de la Côte d'Ivoire, télégramme, 4 août 1912.

IV-12/3-4257. Rapport du Commissaire de Police, chef de la Brigade Mobile, Rortais, au chef de la Sûreté de la Côte d'Ivoire, Abidjan, 18 juin 1943, dans B. Savadogo, 1998, vol. 2 : 604-617.

X-27-10. Minute de la lettre du Gouverneur de la Côte d'Ivoire au Gouverneur de Gold Coast, 1932.

Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (nouveau classement)

Série E Affaires politiques (après 1925)

E : IV-49-6 (A) 9185. Fiches de renseignements sur les personnalités religieuses musulmanes (Haut-Sassandra – Gouro – Odienné). 1930.

E : XI-50-17848. Compte rendu par cercle du voyage du Grand marabout Seydou Nourou Tall en Côte d'Ivoire. 1938.

5 E 4 : X-2-41. Correspondances sur les internés ressortissants du Niger. 1929-1930.

Série EE Affaires politiques [1]

Sous-série 1EE. Politique générale. Cabinet du Gouverneur. Rapports périodiques (1901-1939)

1. « Les documents qui datent d'avant 1925 aont affectés d'une lettre double et constituent l'ancien fonds de la Pyramide » (B. Savadogo, 1998 : 639).

1 EE 28. Cercle du Baoulé
(4) Rapport sur la création d'un nouveau poste administratif et un remaniement des subdivisions du cercle (1922).
1EE 29. Cercle du Baoulé.
Rapports trimestriels : 1913-1914-1920-1925.
1 EE 32. Cercle du Baoulé
(1) Correspondance relative à l'envoi des cartes du Baoulé : 1893, 1897 ; rapport annexé à la carte de la rivière Bandama depuis Lahou jusqu'au Baoulé. 1893.
1 EE 50. Cercle du Bas-Cavally. Divers, entre 1910 et 1921.
1 EE 51. Cercle du Bas-Cavally. Rapports trimestriels 1912-1925.
1 EE 58. Cercle du Cavally, poste de Tabou. Rapports mensuels (1896-1897).
1 EE 91. Région de Kong, Cercle de Kong, Cercle de Korhogo. Rapports mensuels des postes (1900-1909). En particulier, poste d'Odienné.
1 EE 92. Cercle d'Odienné. Rapports politiques trimestriels (1915-1925)
1 EE 96. Région de Kong, circonscription du Ouorodougou, journaux du cercle et de postes (1914-1926).
1 EE 109. Région de Kong, poste de Tombougou, rapports politiques mensuels (1900-1912).
1 EE 103. Région de Kong, cercle de Séguéla. Mission Pierre-Combes 1905.
1 EE 111. Cercle de Touba. Correspondances (1909-1913).
1 EE 121. Cercle des Lagunes, poste de Bingerville. Rapports politiques mensuels (Janvier, Février, Mars 1904).
1 EE 125. Cercle de Lahou, poste de Lahou. Rapports mensuels (1909-1912).
1 EE 157. Cercle du Bas-Sassandra. Rapports politiques trimestriels (1913, 1915-1925).
1 EE 158. Cercle de Sassandra, Cercle du Bas-Sassandra. Poste de Soubré. Rapports mensuels (1908-1910). Rapports politiques trimestriels (1916-1920).
1 EE 163. Cercle du Haut-Sassandra.
(2) Rapports politiques trimestriels (1912, 1914-1925).
1 EE 167 – 1. Cercle des Gouros, « circulaires reçues du cabinet du Gouverneur au sujet du mariage entre étrangers et femmes du pays (1912-1916) ».
1 EE 168 – 2. Cercle des Gouros. Rapports politiques trimestriels (1916-1920).

Sous-série 2 EE. Rapports politiques
2 EE 7. Cercle d'Odienné. Rapports politiques (1901-1903)

Sous-série 3 EE. Affaires musulmanes et cultes.
3 EE 1. Cercles de Kong (1902) et Touba (1903).
3 EE 2. Région de Kong, Cercle de Korhogo (1907-1911)
Situation de l'islam à Kong et Mankono.
Rapports sur la situation de l'islam dans la colonie.
Enquête sur l'islam en Côte d'Ivoire.
3 EE 2 (9). Cercle du Ouorodougou. L'islam chez les Dioula du Ouorodougou. 1914.
3 EE 3. Islam à Mankono (1906-1913).
Statistiques sur les écoles coraniques (1906-1912).
3 EE 4. Correspondance relative à la construction d'une mosquée, 1913-1916.

3 EE 5 (2) Fiches de renseignements sur les personnages religieux du cercle de Kong (1923).

Sous-série 4 EE. Correspondances (1900-1920).
4 EE 13, 4 EE 14, 4 EE 15. Région de Kong
4 EE 20. Cercle de Korhogo

Archives Nationales d'Outre-mer, Aix-en-Provence

Côte d'Ivoire, IV, 3, b : Mission Marchand (1893).

Archives Nationales du Sénégal

Série G Politique et Administration générale

Fonds ancien
Sous-série 5 G : « Côte d'Ivoire. Affaires politiques, administratives et musulmanes (1898-1919) »
5 G 63 Affaires musulmanes
1. L'islam en Côte d'Ivoire (1906-1917).
2. Statistique des écoles coraniques (1916-1919).
5 G 64 : « fiches de renseignements des personnages maraboutiques (1912-1915) »
Sous-série 17 G : « Affaires politiques A.O.F. (1895-1920) »
17 G 52 : « Indigénat. Internements et amendes. Côte d'Ivoire (1911-1916) ».
17 G 53 : « Indigénat. Internements et amendes : Niger. Internement [en Côte d'Ivoire] du sultan Ahmadou de Zinder et de ses complices (1907-1917) ».

Fonds récent
Sous-série 2 G : « Rapports périodiques, mensuels, trimestriels, semestriels et annuels des gouverneurs, administrateurs et chefs de services »

Sous-série 5 G : « Affaires politiques, administratives et musulmanes. Côte d'Ivoire (après 1920) ».
5 G 48 : « Affaires politiques diverses (1920-1927) »
5 G 50 : « Affaires politiques diverses (1932-1935) »
5 G 59 : « Affaires musulmanes. Activité religieuse à travers le territoire de la Côte d'Ivoire ».
Fiches de renseignements des « personnages maraboutiques ». 1923)

Sous-série 19 G : « Affaires musulmanes AOF (après 1920) »
19 G4 : Surveillance de l'Islam. 1906-1917. Propagande islamique par l'image et la presse. Surveillance de la littérature de langue arabe.
19 G 20 : « Propagande musulmane. Surveillance de la presse musulmane ».
19 G 25 : « Contrôle des livres en arabe (1923-1928) »
19 G 29 : « El-Hadji Seydou Nourou Tall (Correspondance). 1925-1939 ».
19 G 57 : « El-Hadji Seydou Nourou Tall (Correspondance). 1933-1936 ».

Fonds privés

Archives Yves Person (Institut des mondes africains – IMAF (ex-CEMAF, Paris) : photocopies ou doubles d'archives des postes.

– Le Campion, Essai d'enregistrement et de codification des coutumes des indigènes du cercle d'Odienné, 6 mars 1917.

4 B :

– Notice historique sur le royaume de Bouna, 9 pp. dactyl., s.d.

-Lieutenant Chaudron, du 1er Tirailleurs sénégalais, commandant la circonscription de Bouna, Les États de Bouna (extraits), s.d. [1902].

– Monographie du cercle de Bondoukou, année 1911.

4 C 1 :

– Tidiane Dem, Notes historiques sur la présence de Samory dans les cercles de Korhogo et Bondoukou, 13 pp. dactyl., Korhogo, 8 janvier 1957.

Ce sont des souvenirs du père de l'auteur, qui fut compagnon de Samori, – Les cinq premières pages sont parfois annotées, de façon négative, par Yves Person (« non », « confusion », etc.).

Témoignages oraux

Liste des interlocuteurs, détenteurs de mémoire, consultés en 1969[2]

Abidjan

El-Hadj Idryssa Seynou (né en 1883 – soit 86 ans au moment de l'entretien) en compagnie de son frère, El-Hadj Saganogo Nouhou (né en 1882 – soit 87 ans). Mossi originaires de Haute-Volta/ Burkina – Treichville, 13 mars 1969.

El-Hadj Sinali Tiero (né en 1887 – soit 82 ans). Originaire du Moyen Niger, au Soudan (Mali). – Treichville, 24 juin 1969.

El-Hadj Mahib Seck (né en 1898 – soit 72 ans). Originaire du Sénégal – Treichville, 24 juin 1969.

El-Hadj Garba Touré (né en 1904 – soit 65 ans). D'origine Haoussa. Commerçant. Devenu, à la suite de son père, Mamadou Lamine, chef des Haoussa d'Abidjan– Treichville, 21 mars 1969.

El-Hadj Salif Doukouré (né à Toumodi en 1910 – soit 59 ans). Fils d'un Sénégalais Soninké de Bakel. Transporteur. Personnalité de Toumodi. Treichville, 14 juin 1969. Un premier entretien avec lui a eu lieu à Toumodi, le 5 juin 1969. Voir ci-dessous.

El-Hadj Boubakar Traoré, fils de Diaka Mama, un pionnier de l'islam à Abidjan. – Adjamé, 20 mars 1969.

2. Comme il a été rappelé, ces dates de naissance, et les âges qui sont donnés ou en sont déduits, sont ceux indiqués par nos interlocuteurs. Ils font partie de leurs témoignages. L'historien les reçoit avec respect et discernement.

El-Hadj Matié Diakité, imam de la mosquée Dioula de Treichville, Treichville, 22 juillet 1978, recueilli et publié par R. Delval (1980 : 36-37).

El-Hadj Boubacar Gamby Sakho, né autour de 1900 (soit 70 ans environ). Originaire de Ségou (Soudan/Mali). Notable reconnu de la communauté musulmane. Notre guide dans ces entretiens.

Treichville, 6, 13, 20 et 21 mars 1969. Aboisso, 25 mai 1969.

De passage à Abidjan : Ali Youssouf Ouattara (né en 1908), imam d'Ahua.

Treichville, 31 mai 1969.

Bouaké

El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba (né vers 1905). Originaire de Kankan (Guinée). Commerçant et enseignant. A accompli le pèlerinage en 1964 – Bouaké, 7 juin 1969.

El-Hadj Azoumana Sylla (environ 70 ans). Originaire d'Odienné (famille originaire de Tiémé). Alors imam de la Grande Mosquée depuis environ 1953. A accompli le pèlerinage vers 1940 – Bouaké, 8 juin 1969.

El-Hadj Benokoba Sylla. Originaire de Tiémé. Oncle d'El-Hadj Azoumana Sylla. Présenté comme centenaire. A été commerçant et colporteur – Bouaké, 8 juin 1969.

El-Hadj Baoudou Touré (né à Bouaké en 1900). Imam de la mosquée « wahhabite » de Bouaké – Bouaké, 8 juin 1969.

El-Hadj Alassane Diarra (né à Ségou vers 1904, venu à Bouaké en 1928), conseiller municipal de Bouaké. A accompli le pèlerinage en 1965 – Bouaké, 8 juin 1969.

El-Hadj Tiémoko Sidibé (né à Bouaké en 1904). Conseiller municipal de Bouaké – Bouaké, 7 juin 1969.

Noumouké Koné (né en 1904 dans le cercle de Bobo-Dioulasso, en Haute-Volta/Burkina), secrétaire général de l'Union départementale du syndicat UGTCI et fonctionnaire municipal. Avait conservé la nationalité voltaïque – Bouaké, 7 juin 1969.

Babaly Ba (né en 1906, arrivé à Bouaké vers la fin de 1923). Peul originaire de la région de Bandiagara (Soudan/Mali). A été employé de maison de commerce – Bouaké, 8 juin 1969.

Abdoulaye Camara (né en 1906, venu à Bouaké en 1931). Originaire de Kankan – Bouaké, 7 juin 1969.

Boubakar Kamara (né vers 1906, venu à Bouaké en 1935). Originaire de Bandiagara. A été employé de commerce – Bouaké, 7 juin 1969.

Bakoroba Diakité (né en 1918, arrivé à Bouaké en 1939). Originaire de San (Soudan/Mali). « Marabout » enseignant – Bouaké, 7 juin 1969.

12. Soukoulé Tiémoko (né à Toumodi en 1909). Famille originaire de Ségou. A été employé de commerce – Bouaké, 7 juin 1969.

Villes moyennes du Sud

Aboisso

Massogui Diagne (né en 1889, soit 80 ans en 1969, venu à Aboisso en 1906). Originaire de Dakar. Imam d'Aboisso. A été planteur de cacao – Aboisso, 25 mai 1969.

Agboville

Baba Touré (né vers 1906, venu à Agboville en 1926). Originaire de San. Enseignant et imam d'Agboville. – Agboville-Dioulakro, 1er juin 1969.

Cheïkou Koïta (né à Agboville en 1910). Commerçant et planteur.
– Agboville-Dioulakro, 1er juin 1969.

Bingerville

El-Hadj Khalil Fofana (74 ans, venu en Côte d'Ivoire avant 1914, installé à Bingerville en 1931). Originaire de Ségou. A été colporteur – Bingerville Bagba, 30 mai 1969.

El-Hadj Abdoulaye Diallo (70 ans, venu à Bingerville en 1931). Originaire de Bandiagara. A accompli le pèlerinage en 1955. D'abord commerçant de cola, puis planteur – Bingerville Bagba, 30 mai 1969.

Racine Ba (né vers 1900, venu à Bagba en 1929). Originaire du cercle de Podor, Sénégal. Haal Pulaar ('Toucouleur"). Planteur – Bingerville, Bagba, 30 mai 1969.

El-Hadj Khalil Fofana (74 ans, Malinké né à Ségou). Colporteur, vendant de la cola, des perles, des miroirs, etc. Il a profité du chemin de fer à peine mis en service pour descendre vers le sud : Ferkéssédougou, puis Bouaké, Grand-Bassam, où il resta 7 ans. S'est installé à Bingerville en 1931 – Bingerville, Bagba, 30 mai 1969.

Dabou

El-Hadj Mohammed Mustapha (né à Dabou en 1929), imam de Dabou depuis 1933. Père d'origine Maraba (Zarma/Haoussa) venu de Marabadiassa à Dabou. A effectué le pèlerinage en 1963 et 1967 – Dabou, 27 mai 1969.

Grand-Bassam

Abdoulaye Ndjim (né vers 1869, à Mopti, Mali, selon ses propres déclarations).Il aurait donc été centenaire en 1969. A exercé différents métiers (ouvrier du Chemin de fer, maçon, infirmier) et vécu en différents lieux (Anyama, Bouaké, Bingerville, Grand-Bassam) – Grand-Bassam, quartier Impériale-Congo, 6 mars 1969.

El-Hadj Yacouba N'Diaye (sans doute près de 90 ans en 1969). Originaire de la région de Kayes. Venu à Grand-Bassam « cinq ans avant la Première Guerre mondiale »). Commerçant et enseignant de bon niveau. A effectué le pèlerinage vers 1912-1913. Imam du quartier Impérial[e] – Grand-Bassam, quartier Impérial, 6 mars 1969.

Toumodi

Abdourahmane N'Gom (né à Tiassalé en 1906). Père d'origine sénégalaise – Toumodi, 6 juin 1969.

El-Hadj Salif Doukouré (né à Toumodi en 1910). Fils d'un sénégalais de Bakel. Devenu transporteur et président du Syndicat des Transporteurs de la Côte d'Ivoire. A effectué le pèlerinage en 1954.
– 5 juin 1969. Un nouvel entretien, à Abidjan – Treichville, le 14 juin 1969 (voir ci-dessus).

Tous ces entretiens sont transcrits et commentés dans les sections géographiques correspondantes. L'ensemble de ces témoignages oraux a fait l'objet d'une analyse dans la présentation des sources en tête de volume.

Bibliographie

Sources imprimées ou en ligne et inventaires de sources

ANGOULVANT, Gabriel, 1916. *La Pacification de la Côte d'Ivoire, 1908-1915 : méthodes et résultats* (lettre-préface du général Galliéni), Paris, Larose, 395 p.

ARCIN, André, 1907. *La Guinée française. Races. Religions. Coutumes. Production. Commerce.* Paris, Augustin Challamel, 1907, 694 p.

BAILLY, Georges, 1894-1895. *Fin de siècle en Côte d'Ivoire, 1894-1895. La ville de Kong et Samori d'après le journal inédit du Français Georges Bailly,* édité par Georges Niamkey Kodjo, Paris, L'Harmattan, 1991, 147 p.

BARATIER, Colonel Albert, 1913. É*popées africaines.* Paris, Librairie académique Perrin, 338 p.

BARTH, Heinrich, 1857-1859. *Travels and discoveries in North and Central Africa : Being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H.B.M.'s government, in the years 1849-1855.* Londres, Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1857-59, 3 vol.

—, 1858. *Reisen und Entdeckungen in Nord-und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855,* Gotha, Justus Perthes, 1857-1858, 5 vol.

BENQUEY, capitaine, 1902. dans F.J. Clozel et R. Villamur, *Les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire, documents publiés avec une introduction et des notes.* Paris, Augustin Challamel – « Coutumes des Abrons » : 191-235, et « Coutumes des Mandé de Bondoukou » : 275-306.

—, 1906a. « Monographie du cercle et de la ville de Bondoukou. II. Notice sur la ville de Bondoukou », dans F.J. Clozel, *Dix Ans à la Côte d'Ivoire*, 1906 : 185-250.

—, 1906 b. « Le cercle de Bondoukou », dans Gouvernement général de l'AOF, *La Côte d'Ivoire,* 1906 : 157-194.

BENQUEY, Administrateur en Chef des Colonies, Octobre-décembre 1921. « Considérations sur l'Islam africain (Haute Côte d'Ivoire), *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* : 678-688.

BINGER, Louis Gustave, 1892. *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887-1889),* Paris, Hachette, 2 tomes, 513 + 416 p. , 1 carte, nombreux croquis, 176 gravures sur bois. Rééd. Paris, Société des Africanistes, 1980.

—, 1906. *Le péril de l'islam.* Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 118 p.

BLONDIAUX, Lieutenant, 1897-1898. « Du Soudan à la Côte d'Ivoire », *Bulletin du Comité de l'Afrique française,* novembre 1897, 11 : 367-376 ; octobre 1898, 10 : 339-345.

BONNEAU, Lieutenant Georges Auguste, 1899. *La Côte d'Ivoire. Notices historiques et géographiques.* Paris, Henri Charles-Lavauzelle, 100 p.

BOURGOIN, Lieutenant, 1906. « Région de Kong I – Cercle de Séguéla », dans Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, Notices publiées par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille. *La Côte d'Ivoire,* Paris, Émile Larose : 196-311.

BOWDICH, Thomas Edward, 1819. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a descriptive Account of that Kingdom,* Londres, John Murray, 1819, 512 p.

BURTON, Richard F., 1882. « The Kong Mountains », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, New Series, 4, 1882: 484-86.

CAILLIÉ, René, 1830. *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale* Paris, Imprimerie Royale, 1830, 3 vol. (XII-474, 426, 404 p.) , et atlas.

CHARTIER, A. 1915. « Le cercle de Kong », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F., Renseignements coloniaux* : 19-40.

—, 1921. « Le cercle des Tagouanas ». *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.,* n° 11 : 229-274.

CHAUDRON, Lieutenant, 1902. « Les États de Bouna », *Journal officiel de la Côte d'Ivoire,* 15-31 décembre 1902, n° 23 : 7-9 ; n° 24 : 5-7.

—, 1907. « Notes sur le pays bouna dans la Haute Côte d'Ivoire », *Revue des Troupes coloniales,* n° 6-1 : 583-594 ; n° 6-2 : 39-63.

CLOZEL, François-Joseph, 1906. *Dix ans à la Côte d'Ivoire,* Paris, A. Challamel, 350 p.

CLOZEL, François Joseph & Roger VILLAMUR, 1902. *Les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire, documents publiés avec une introduction et des notes.* Paris, Augustin Challamel, 1902, 540 p.

DELAFOSSE, Maurice, 1893. « Les Agni (Pai-Pi-Bri) », *L'Anthropologie,* t. IV : 402-445.

—, 1900. *Essai de manuel de la langue agni parlée dans la moitié orientale de la Côte d'Ivoire.* Paris, J. André, 226 p.

—, 1901. *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue.* Paris, Ernest Leroux, 305 p.

—, 1904. *Vocabulaires comparatifs de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes, avec des notes linguistiques et ethnologiques.* Paris, Leroux. 285 p.

—, 1908. *Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or et du Soudan,* Paris, Masson, XI-256 p.

—, 1908-1909. « Le peuple Siéna ou Sénoufo », *Revue des études ethnographiques et sociologiques,* 1908, 1re année, n° 1 : 16-32 ; n° 2 : 79-92 ; n° 3 : 151-158 ; n° 4-5 : 242-275 ; n° 11-12 : 483-486 ; 1909, 2e année, n° 13-15 : 1-21.

—, 1929. *La langue mandingue et ses dialectes : Malinké, Bambara, Dioula,* Paris, P. Geuthner, 674 p. [Rééd. 1955].

DEPONT, Octave & COPPOLANI, Xavier, 1897. *Les confréries religieuses musulmanes,* Alger, Adolphe Jourdan, 576 p.

ESPAGNAT, Pierre d', 1896. « La Côte d'Ivoire. Ce qu'elle est, ce qu'elle doit devenir », *Revue des Deux mondes,* tome 37 : 166-200.

—, 1899. *Jours de Guinée.* Paris, Perrin et Cie, 344 p.

EYSSÉRIC, Joseph, 1897-1898. « Côte-d'Ivoire. Exploration du Bandama », *Annales de Géographie* : 273-277.

—, 1898. « Exploration du Bandama (Côte d'Ivoire) (1896-1897) », *Annales de Géographie,* VII, n° 33, mai 1898 : 273-277.

—, 1899. « Rapport sur une Mission scientifique à la Côte d'Ivoire », *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires,* Paris, Imprimerie Nationale, t. IX : 157-264.

—, 1900. « Exploration et captivité chez les Gouros », *Le Tour du monde,* tome VI, nouvelle série, 7 (17 février 1900), 8 (24 février 1900), n° 9 (3 mars 1900) : 73-108.

FLEURIOT DE LANGLE, Vice-amiral Alphonse Jean René, 1873 : « Croisières à la Côte d'Afrique », *Le Tour du Monde,* XXVI, 2e trimestre : 353-400.

GHALI, Noureddine et MAHIBOU, Sidi Mohamed, avec la participation de Louis BRENNER, 1985. *Inventaire de la Bibliothèque 'umarienne de Ségou (conservée à la Bibliothèque nationale, Paris),* Paris, Éditions du CNRS, Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, 417 p.

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE, 1906. Notices publiées par le Gouvernement général à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille. *La Côte d'Ivoire,* Paris, Émile Larose, 761 p.

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE, 1931. *Exposition coloniale internationale de 1931. La Côte d'Ivoire,* Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 255 p.

GRIVOT, René, 1942. « Le cercle de Lahou. Côte d'Ivoire », *Bulletin de l'IFAN,* IV, 1-4, janvier-octobre 1942 : 1-154, réimpr. en volume, Paris, Larose, 1948.

—, 1955. « Agboville, esquisse d'une cité d'Afrique noire », *Études éburnéennes,* t. IV : 84-107.

GROS, Jules, 1884. *Voyages, aventures et captivité de J. Bonnat chez les Achantis,* Paris, Plon, Nourrit et Cie.

HUNWICK, John O. (comp.), 1995. *The Writings of Central Sudanic Africa,* Leiden, E.J. Brill, 732 p.

AL-HÂĞĞ 'UMAR AL-FÛTÎ, 1861-1862. *Bayân mâ waqa'a. Voilà ce qui est arrivé*, éd. et trad. par Sidi Mohamed Mahibou et Jean-Louis Triaud. Paris, CNRS Institut de Recherche et d'Histoire des textes, 1983, 260 p. + 28 ff. (texte arabe).

IBN BATTUTA, *Voyages III. Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan.* Trad. de l'arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti (1858). Introduction et notes de Stéphane Yerasimos. Paris, François Maspero/La Découverte, 1982, 464 p.

JOSEPH, Gaston, 1917. *La Côte d'Ivoire, le pays, les habitants.* Préface de M. le gouverneur-général Angoulvant. Paris, E. Larose, 224 p.

LASNET, Antoine (Dr), 1896. « Notes sur le Baoulé », *À Travers le monde,* 26 décembre 1896, n° 52 : 409-412.

—, 1898. « Contribution à la géographie tropicale. Mission du Baoulé », *Annales d'hygiène et de médecine coloniales,* I : 305-348.

LECOMTE, R. 1953. L'islamisation du cercle de Séguéla, CHEAM, n° 2178, 48 p.

LEVTZION, N. & J.F.P. HOPKINS (Ed.), 1981. *Corpus of early Arabic sources for West African history,* Cambridge University Press, 492 p.

AL-MAHALLĪ, Jalāl al-Dīn, AL-SUYŪTĪ, Jalāl al-Dīn, 2007. *Tafsīr al-Jalālayn,* Translated by Feras Hamza, Amman, Jordan, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, The Complete Text, 768 p., en ligne : http://www.altafsir.com/Books/Al_Jalalain_Eng.pdf

MAHIBOU, Sidi Mohamed et TRIAUD, Jean-Louis, 1983. *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqaʿa d'al-Hâǧǧ ʿUmar al-Fûtî.* Paris, CNRS, 260 p. + 28 ff. (texte arabe).

MARTY, Paul, 1913. *Les Mourides d'Amadou Bamba.* Paris, E. Leroux, 167 p.

—, 1915-1916. « Les Fadelïa », *Revue du monde musulman,* vol. XXXI : 135-220.

—, 1917. *Études sur l'islam au Sénégal,* tome 1, *Les personnes,* tome 2, *Les doctrines et les institutions,* Paris, E. Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 412 p. + 444 p.

—, 1920. *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan.* tome 1, *Les Kounta de l'Est – Les Berabich – Les Iguellad.* Paris, E. Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 358 p.

—, 1920. *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan,* tome 2, *La région de Tombouctou (Islam sonraï), Dienné, le Macina et dépendances (Islam peul)*, Paris, E. Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 334 p.

—, 1920. *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan,* tome 4, Paris, E. Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 312 p.

—, 1921. *L'Islam en Guinée. Fouta Diallon,* Paris, E. Leroux, 588 p.

—, 1922. *Etudes sur l'islam en Côte d'Ivoire,* Paris, E. Leroux, 396 p.

MONNIER, Marcel, 1894. *Mission Binger – France noire (Côte d'Ivoire et Soudan),* Paris, Plon, 298 p.

MONTEIL, Parfait-Louis, 1902. *Page d'histoire militaire coloniale. La colonne de Kong,* Paris, H. Charles-Lavauzelle, 100 p.

—, 1915. *Les musulmans français et la guerre. Adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux de l'Afrique occidentale*, Paris, E. Leroux 1915, collection de la Revue du Monde musulman, 89 p.

NEBOUT, Albert, 1906. « Monographie du cercle et de la ville de Bondoukou. I. Le cercle de Bondoukou », dans F.J. Clozel, *Dix Ans à la Côte d'Ivoire*, 1906 : 169-184.

—, 1995. *Passions africaines.* Genève, Editions Eboris, 1995, 338 p. [« correspondance d'Albert Nebout, Gouverneur général des Colonies, présenté par François Boirard et Claudine Dauba »].

OLONNE, capitaine Henri d', 1901. *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée,* Paris, Hachette, 314 p.

PACHECO PEREIRA, éd. par Raymond MAUNY, v. 1506-1508. *Esmeraldo de Situ Orbis. Côte occidentale d'Afrique du Sud marocain au Gabon*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1956, 226 p.

REICHENBACH, J. C., 1890a. « Le royaume d'Assinie », *Le Magasin pittoresque,* 1890, série II, t. 8 : 177-180.

—, 1890b. « Étude sur le royaume d'Assinie », *Bulletin de la Société de Géographie,* Paris, t. XI, : 310-349.

TARIKH EL-FETTACH fi Akhbâr El-Bouldân Oua-L-Djouyouch Oua-Akâbir En-Nâs, ou Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour, par Mahmoûd Kâti ben El-Hâdj El-Motaouakkel Kâti et l'un de ses petits-fils, XVIe-XVIIe siècle. Texte arabe et trad. française par O. Houdas et M. Delafosse. Paris, 1913, 2 vol. en 1, vol. I. Texte arabe, 186 pages – vol. II. Trad. française, XX-362 p. Repr. Paris, Adrien Maisonneuve, 1964 et 1981.

TARIKH ES-SOUDAN, par Abderrahman ben Abdallah ben' Imran ben 'Amir Es-Sa'di., v. 1650. Texte arabe édité et traduit par O. Houdas avec la collaboration de Edm. Benoist. Paris, Leroux, 1898-1900, 2 vol. en 1, vol. I. Texte arabe édité par O. Houdas, avec la collaboration d'Edm. Benoist, 1898, 326 pages – vol. II trad. française par O. Houdas,1900, XIX-540 pages. Repr. Paris, Adrien Maisonneuve, 1964 et 1981.

TAUXIER, Ludovic-Marie-Julien, dit Louis, 1921. *Le noir de Bondoukou, Koulangos, Dyoulas, Abrons etc.,* Paris, Ernest Leroux, 1921, 771 p.

—, [1921-1922] 2003. *Les États de Kong (Côte d'Ivoire).* Introduction et postface d'Edmond Bernus, Paris, Karthala, 254 pp.

—, 1924. *Nègres Gouro et Gagou (centre de la Côte d'Ivoire).* Paris, Geuthner, 377 p.

—, 1932. *Religion : mœurs et coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire (Indénié et Sanwi).* Paris, P. Geuthner, 254 p.

TELLIER, T., 1906. Monographie du Cercle du Baoulé, *dans* F.-J. CLOZEL (éd.), *Dix ans à la Côte-d'Ivoire,* Paris, Challamel : 133-147.

THOMANN, Georges, 1901. « La Sassandra », *Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements coloniaux,* n°6, octobre, 113-144 ; n° 7, novembre, 146-156.

—, 1902 (juillet) – 1903 (juin). « Mission de Sassandra à Séguéla. Rapport de l'administrateur chef de mission », *Revue coloniale,* nouvelle série, 2e année : 621-653.

—, 1903a. « De la Côte d'Ivoire au Soudan français », *Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements coloniaux,* n° 1, janvier 1903 : 1-13 ; n° 4, avril 1903, 98-104 ; n° 5, mai 1903, 121-135.

—, 1903a. « De Sassandra à Séguéla », *Journal des voyages,* t. XIV, 1903 : n° 358, I-330-332 ; n° 359, II-350-351 ; n° 361, III : 386-389 ; n° 362, IV-416-418 ; n° 363, V-422-424 ; n°364,VI-451-452 ; n° 365, VII-463-466.

—, 1999. *Carnets de route en Côte d'Ivoire (1893-1902).* Saint-Maur des Fossés, Sépia, 323 p.

ZIMMERMANN, Maurice, 1899. « Résultats des missions Blondiaux et Eysséric dans le nord-ouest de la Côte d'Ivoire ». *Annales de Géographie*, t. 8, n°39 : 252-264.

Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits, documents de travail (working papers)

ALLOU, Kouamé René, 2002. Histoire des peuples de civilisation akan. Des origines à 1874. Abidjan, université de Cocody, thèse pour le doctorat d'État, tomes 1, 2 et 3, 1515 p. En ligne : http://www.nzima-kotoko.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=22 et http://www.nzima-kotoko.org/Dossiers/Histoiresdes nzimas/ – consultés le 9 juillet 2011, inaccessibles en mars 2017.

APHING-KOUASSI, N'dri Germain, 2001. Le Tourisme littoral dans le sud-ouest ivoirien, Abidjan, université de Cocody, thèse de doctorat de géographie, 2001, 362 p.

ARNAUD Jean-Claude, 1987, Le pays Malinké de Côte-d'Ivoire. Aire ethnique et expansion géographique, thèse de doctorat d'État, université de Rouen-Haute Normandie, 3 t., 940 p.

ARNAUT Karel, 2005, Performing displacements and rephrasing attachments. Ethnographic explorations of mobility in art, ritual, media, and politics, Universiteit Gent, Ph. D., 388 p.

BAMBA, Mamadou, 2016, L'histoire de Marabadiassa selon les sources orales de 1891 à 1921, Bouaké, université Alassane Ouattara, thèse de doctorat d'Histoire.

BAMBA, Mohammed Sékou, 1978. Le Bas-Bandama précolonial. Une contribution à l'étude historique des populations d'après les sources orales, université de Paris I Panthéon Sorbonne, Paris, thèse de doctorat de 3e cycle, 2 t., 567 p.

—, 1993. Le Bas-Bandama précolonial du XVIIe au XIXe siècle. Formation d'un espace social et économique. Université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse pour le doctorat d'État ès-lettres et sciences humaines, 4 t., xxvii-1223 p.

BARTHÉLÉMY, Jean, Chef de bataillon de l'Infanterie coloniale, Février 1957. Monographie du cercle d'Abengourou (Côte d'Ivoire). Mémoire du CHEAM, n° 2662, 48 p.

BATRAN, 'Abd al-'Aziz 'Abdallah, 1971. Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger, c. 1750-1811, university of Birmingham, Ph. D., 436 p.

BEAUCHEMIN, Cris, 2000. Le temps du retour ? L'émigration urbaine en Côte d'Ivoire, une étude géographique. Université Paris VIII, Institut français d'Urbanisme, thèse de doctorat en aménagement et urbanisme, 406 p.

BINATÉ, Issouf, 2012, Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire : Dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XIXe siècle-2005), Abidjan-Cocody, université Houphouët-Boigny, thèse de doctorat, 666 p.

BOUTILLIER, Jean-Louis, 1972. L'insertion des communautés Mande-Diula dans le royaume de Bouna à l'époque précoloniale. Conference on Manding Studies, Londres, SOAS, 1972, 18 p. dactyl.

BRIGAGLIA, Andrea, 2005. Testo, tradizione e conflitto esegetico. Gli 'ulama contemporanei et gli sviluppi dell'esegesi coranica nella società nord-nigeriana (Kano e Kaduna, 1960-2002), université de Naples, thèse de doctorat.

DELUZ, Ariane, 1968. Organisation sociale et tradition orale. Les Guro de Côte d'Ivoire. École pratique des Hautes études, VIe section, thèse de doctorat de 3e cycle, 362 p. + index, LXIII p.

[DAGRI] DIABATÉ, Henriette, 1979. La formation du royaume Sanvi (1700-1843), université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat de 3e cycle, 3 volumes, 709, 590, 308 pp.

—, 1984. Le Sannvin, un royaume Akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901), sources orales et histoire, université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 6 volumes, 3 463 p.

DIABATÉ, Victor Tiegbè, 1979. La région de Kong d'après les fouilles archéologiques : prospection, premiers sondages, directions et sondages, université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat de 3e cycle, 299 + X p.

—, 1988. L'Évolution d'une cité commerciale en région de savane : le cas de Kpon, université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat d'État, 2 vol., 633 p.

DOSSO, Sindou, 1999. Patrimoine menacé en Côte d'Ivoire : Le cas des mosquées du type sahélo-soudanais de Boron et de Bouna, mémoire pour l'obtention du Diplôme supérieur de l'action culturelle (DSAC), Abidjan, Institut national supérieur des arts et de l'action culturelle.

DOUMBIA, Fodé, 1984. La répartition géographique des établissements du culte musulman dans le district de Bamako, Bamako, École normale supérieure, D.E.R. d'Histoire-Géographie, 123 pp. dactyl., cartes et photos h.t.

GBODJÉ, Alphonse Sekré, 2005. Évolution économique de Bouaké (1858-1939), Abidjan, université de Cocody, thèse de doctorat d'histoire, 2 vol., 594 p.

GNOKANE, Adama, La diffusion du Hamallisme au Gorgol et son extension dans les cercles voisins : 1906–1945, Nouakchott, École Normale Supérieure, Mémoire de fin d'études [Maîtrise], 1980, 103 p.

GONNIN, Gilbert, 1986. Rapports entre Mandé et peuples forestiers et pré-forestiers de l'ouest de la Côte d'Ivoire à travers les traditions orales tura (milieu du XVIIe siècle – début XXe siècle), université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat de 3e cycle. 1986, 772 p.

GREEN, Kathryn Lee, 1984. The Foundation of Kong, A Study in Jula and Sonangui ethnic Identity, Indiana University, Ph. D. Dissertation, 468 p.

GROFF, David H., 1978 (Nov. 1-4). « Kouao Bilé's water : The rationality of religious conversions in a West African town ». Presented at the 21st Annual Meeting of the African studies association, Baltimore, Maryland, 24 p. dactyl.

HAÏDARA, Ibrahim, 2005. L'Islam en Côte d'Ivoire et les pèlerins ivoiriens jusqu'en 1986, université Lumière Lyon II, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines, 2 vol., 553 et 427 p. [D'abord déposée et non soutenue à l'EHESS, Paris, 1988]

HAIGHT, Bruce M., 1981, *Bole* and Gonja : Contributions to the History of Northern Ghana. Evanston, Northwestern University, Ph. D. Dissertation.

HANDLOFF, Robert E., 1982. The Dyula of Gyaman : A study of Politics and trade in the Nineteenth Century, Evanston, Northwestern University, Ph. D. Dissertation, 2 vol. (xiv + 676 p.)

HARRE, Dominique, 1987. Le système de commercialisation du riz en Côte d'Ivoire : le marché interne des produits agricoles, support de la politique alimentaire. Université Paris I, IEDES, thèse de doctorat de 3e cycle, 355 p.

HOLDEN, Jeff[rey], 1969. Field Notes on Bondoukou and Bouna. University of Ghana, Legon, Institute of African Studies.

HUNWICK, John, 1974. Replies to the Questions of Askia al-Hâjj Muhammad. Edited and Translated with an Introduction on the History of Islam in the Niger Bend to 1500, university of London, Ph.D. thesis, 493 p. multigr.

IDDRISU, Abdullay, 2009. Contesting Islam : "Homegrown Wahhabism", Education and Muslim identity in northern Ghana, 1920-2005, university of Illinois at Urbana-Champaign, Ph. D. Dissertation, 283 p.

IZARD, Michel, 1980. Les Archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatênga, thèse de doctorat d'État ès-Lettres et Sciences humaines, université Paris V René Descartes, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale, 2 t. en 7 vol., 1618 + 686 p. (t. 1, cinq vol. : 1-1618 ; tome 2, deux vol. : pp 1-400 + 401-686), 1980 multigr.

JAMIN, Jean, Octobre 1973. La nébuleuse du Koulo Tyolo, essai de rapport de stage et d'enquête, Korhogo. Centre ORSTOM de Petit-Bassam, 57 p. multig.

JANIER Charles, Juin 2010. Les Médersas algériennes de 1850 à 1960, monographie. 37 p. En ligne : http://www.cdha.fr/les-medersas-algeriennes-de-1850-1960

JANSOLIN, Raymond, 1955. Colonisation musulmane et communauté islamique dans le cercle de Grand-Bassam, mémoire du CHEAM, n° 2458, 8 p.

KAMARA, Adama, 2004. L'islamisation de Bouna : des origines à la conquête samorienne. Abidjan, université de Cocody, département d'Histoire, mémoire de maîtrise, 102 p.

KIPRÉ, Pierre, 1981. Les villes coloniales de Côte-d'Ivoire. Économie et Société, 1893-1940, université Paris VII, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 3 t., 1075 p.

KODJO, Niamkey Georges, 1986. Le royaume de Kong des origines à 1897. Université de Provence, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 2 t., 1551 p.

KOHLHAGEN, Dominik, Gestion foncière et conflits entre agriculteurs et éleveurs, autochtones et étrangers dans la région de Korhogo (Côte d'Ivoire).

Rapport de mission dans le cadre du projet de recherche « Loi et Coutume » APREFA – LAJP – CIRAD, s. d. [Enquêtes, menées de juin à septembre 2002], 30 p. http://www.dhdi.free.fr/recherches/environnement/articles/kohlhagenfoncier.pdf

KOTÉ, Blamani, Les Marka et l'islam dans la boucle de la Volta noire, du Jihad d'El-Hadj Mahamoudou Karantao au début de la colonisation française (1820-1915), université de Ouagadougou, département d'Histoire, maîtrise d'Histoire, 1985, 143 p.

KOUROUMA, Mamby, 1977. Samatiguila : Une communauté peu commune dans le Nord ivoirien, université nationale de Côte d'Ivoire, maitrise d'Histoire.

LATTE, Egue Jean-Michel, 1992. Les échanges commerciaux en pays Odzukru 1830 à 1898, université d'Abidjan. Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines, thèse de doctorat de 3e cycle en Histoire, 637 p.

LEWIS, Barbara Caroline, June 1970. The Transporters Association of the Ivory Coast. Ethnicity, Occupational Specialization and National Integration, Evanston, Northwestern University, Ph. D. Dissertation, 551 p.

M'BRA EKANZA, Simon Pierre, 1983. Mutations d'une société rurale. Les Agni du Moronou, 18e siècle-1939, université de Provence, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 1042 p.

MÉMEL-FOTÊ, Harris, 1988. L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale 1700-1920, École des Hautes Études en sciences sociales, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 992 p.

MUHAMMAD, Akbar, 1974. « Dyula Intellectualism in Ghana and the Ivory Coast : A Study of the Life and Career of al-Hajj Salih b. Muhammad b. 'Uthman [d. 1932]. University of Edinburgh, Ph. D., 303 p.

NASSA, Dabié Désiré Axel, 2005. Commerce transfrontalier et structuration de l'espace au nord de la Côte d'Ivoire, université de Bordeaux 3 – Michel de Montaigne, thèse de doctorat de géographie, 336 p.

NGUESSAN-ZOUKOU, Laurent, 1982. Immigration, développement économique et intégration nationale dans la région d'Oumé, université de Paris VII-Jussieu, UFR de Géographie, d'Histoire et des Sciences de la société, thèse de 3e cycle de Géographie et Aménagement, 1982, 297 p.

N'GUESSAN, Konstanze, 2014. Histories of Independence : an ethnography of the past in the present in Côte d'Ivoire, Mainz, Johannes Gutenberg-Universität, Dr. Phil., 287 p.

O' SULLIVAN, John., 1976. « Developments in the Social Stratification of Northwest Ivory Coast during the 18th and 19th Centuries : From a Malinke Frontier Society to the Liberation of Slaves by the French-1907 », university of California at Los Angeles, Ph.D., VIII + 274 p.

OUATTARA, Siriki, 1986. Les Anofwɛ de Côte d'Ivoire des origines à la conquête coloniale, université Paris I Panthéon Sorbonne, Département d'Histoire, thèse de 3e cycle, tome 1, 429 p. tome 2 : 736 p.

OUATTARA Souleymane S., 1981. La migration en Basse-Côte des Sénoufo de Côte d'Ivoire, université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, IEDES, thèse de doctorat de 3e cycle, 272 p. + 9 p.

PELTRÉ-WURTZ, Jacqueline, 1976, 12-15 avril. Actions de Développement et structures agraires traditionnelles. L'intégration de la culture du coton au système agricole Sénoufo (Région de la Bagoué) – ORSTOM, Centre de Petit-Bassam – Sciences humaines, Communication aux journées de la recherche scientifique en région de savane, Korhogo, 27 p.

PRADY, B., 1983. Immigration et économie de plantation dans la région de Vavoua (Centre-ouest ivoirien). Université de Paris X, UER de Géographie, doctorat de 3e cycle, 141 p.

ROBERTS, Richard L., 1978. The Maraka and the Economy of the Middle Niger Valley, 1790-1908, university of Toronto, Ph. D., 463 p.

RONDEAU, Chantal, 1980. La société sénufo du sud Mali (1870-1950) : de la tradition à la dépendance, Paris, université Paris VII, thèse de doctorat de 3e cycle.

SALL, Souleymane, 1977. L'islam à Grand-Bassam et en Côte d'Ivoire côtière et forestière : origines, croissance, blocages et conflits, université Paris I, mémoire de maîtrise, 51 p. [En dépit de son titre, ce mémoire concerne Grand-Bassam et Abidjan].

SAVADOGO, Boukary [Mathias], 1998. Confréries et pouvoirs. La Tijaniyya Hamawiyya en Afrique occidentale : (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger) : 1909-1965. Université de Provence, mars 1998, thèse de doctorat, 2 vol., 695 p.

SENE, Henri, 1982. Le livre et l'écrit de langue arabe dans la société sénégalaise des origines au début du XXe siècle. Bordeaux, université de Bordeaux III, thèse de doctorat de 3e cycle en sciences de l'information et de la communication, 353 p.

SIÉ, Koffi, 1976, octobre. Les Agni Diabé, histoire et société, université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat de 3e cycle, 245 p.

—, 1985, juillet. L'intronisation de Nanan Agnini-Bilé II en 1984. Les enseignements pour l'histoire des Agni-Djuablin, Institut français de Recherche scientifique pour le Développement en Coopération – Orstom, Centre de Petit-Bassam, juillet 1985, 12 p.

TOUNGARA, Jeanne Maddox, 1980. The pre-colonial Economy of Northwestern Ivory Coast and its Transformation under French colonialism 1827-1920. University of California, Los Angeles, Ph.D. in History, XIII + 332 p.

TOURÉ, Abdoulaye, 2004. Sekou Diané et la diffusion de l'islam dans le Niéné de 1871 à 1925, université de Cocody, département d'Histoire, mémoire de maîtrise d'Histoire moderne et contemporaine, 2004, 110 p.

TRAORÉ, Bakary, 1996. Histoire sociale d'un groupe marchand : les Jula du Burkina Faso, université de Paris I, thèse de doctorat, 2 t., 1024 p.

TRIAUD, Jean-Louis, 1971. La pénétration de l'islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des musulmans de Côte d'Ivoire méridionale (1900-1935), université Paris I Panthéon Sorbonne, thèse de doctorat de 3e cycle, 674 p.

WEINMANN, Julia, 2004. « Les Dagara-Dyula de Diébougou : identité musulmane dans une petite ville ouest-africaine », dans Katja Werthmann (dir.) Diébougou, une petite ville du Burkina Faso, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Arbeitspapiere / Working Papers, Nr. 45b : 52-65. En ligne : http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/Diebougouf.pdf

WEISKEL, Timothy C., 1977. French Colonial Rule and the Baule Peoples : Resistance and Collaboration, 1889-1911, Oxford University, Ph. D. Dissertation, 387 p.

ZAN, Semi Bi, 1981. Équipement public et changements socio-économiques en Côte d'Ivoire (1930-1957), université Paris VII, thèse de doctorat ès-Lettres et Sciences humaines (doctorat d'État), 2 t., 1002 p.

Travaux scientifiques contemporains. Ouvrages et articles imprimés, ou en ligne

ABBAKAR, Mahamat Hassan

1992. *Un Tchadien à l'aventure.* Paris, L'Harmattan, 126 p.

ADAMOU, Aboubacar

1979. *Agadez et sa région, contribution à l'étude du Sahel et du Sahara nigériens,* Études nigériennes, n° 44, 358 p. + cartes.

AFFOU, Yapi et TANO, Kouadio, 1991. « La boucle du cacao en Côte d'Ivoire : une situation migratoire inversée », dans : André Quesnel et Patrice Vimard (éds.). *Migration, changements sociaux et développement.* Paris, ORSTOM, Journées démographiques, 3 : 307-315.

AHMED, Chanfi, 2015. *West African 'ulamā' and Salafism in Mecca and Medina : Jawāb al-Ifrīqī – The Response of the African.* Leiden, Brill, 226 p.

AKA, Konin, 2007 *Les instruments de musique koulango (région nord-est de la Côte d'Ivoire).*Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 35 p.

ALLOU, Kouamé Renév2003. « Confusion dans l'histoire des Baoulé, à propos de deux reines : Abraha Pokou et Akoua Boni », *Journal des africanistes*. 2003, t. 73, fasc.1. : 137-143.

—, 2007. « Éclairage sur l'histoire précoloniale des Baoulé de Côte d'Ivoire », dans Histoire de l'Afrique de l'ouest – Côte d'Ivoire (site interuniversitaire). En ligne : http://www.histoire-afrique.org/article194.html?artsuite=0 – consulté le 9 juillet 2011, devenu inaccessible en mars 2017.

—, 2012. *Les populations Akan de Côte d'Ivoire : Brong, Baoulé Assabou, Agni,* Paris, L'Harmattan, Paris, 188 p.

ALMEIDA-TOPOR, Hélène d', 1995. *Histoire économique du Dahomey (Bénin), 1890-1920*, vol. 1. Paris, L'Harmattan, 909 pages.

AMON D'ABY, F. J., 1951. *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine.* Paris, Larose, 256 p.

AMONDJI, Marcel, 1984. *Félix Houphouët-Boigny et la Côte d'Ivoire. L'envers d'une légende.* Paris, Karthala, 333 pages.

AMSELLE, Jean-Loup, 1987. « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peul du Wasolon », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 42e année, n° 2 : 465-489.

ANCEY, Gérard, 1974. « Les exploitations agricoles en pays Diamala-Djimini : une enquête en milieu rural », dans Gérard Ancey, Jean-Marie Chevassu, Jean Michotte, *L'économie de l'espace rural de la région de Bouaké,* Paris, ORSTOM, Travaux et Documents, 38 : 111-135.

ANOUMA, René Pierre, *2005, 2006. Aux origines de la nation ivoirienne 1893-1946.* Paris, L'Harmattan, vol. I, *Conquêtes coloniales et aménagements territoriaux, 1893-1920, 282 p.* : 1-275 ; vol. II, *Corset colonial et prise de conscience territoriaux 1920-1946* : 276-640.

ANQUANDAH, James, 2002. « Ghana : early towns & the development of urban culture : an archaeological view », dans Alexis B.A. Adande & Emmanuel Arinze (eds.) *Museums & urban culture in West Africa*, Oxford, James Currey : 9-16.

ARHIN, Kwame, 1980. « Economic and Social Significance of Rubber Production and Exchange on the Gold and Ivory Coasts, 1880-1900 », *Cahiers d'études africaines,* vol. 20, n° 77-78 : 49-62.

AUBERTIN, Catherine, 1980 (mai). *Histoire et création d'une région « sous-développée » : le Nord ivoirien*, Centre ORSTOM de Petit-Bassam, 99 p., multigr.

—, 1983. « Histoire et création d'une région "sous-développée". Le Nord ivoirien », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. XIX, n° 1 : 23-57.

AUZIAS, Dominique, LABOURDETTE, Jean-Paul, 2013. *Côte d'Ivoire 2013-2014,* Paris, Le Petit Futé, 385 p.

AVENARD, Jean-Michel, BONVALLOT, Jacques, LATHAM, Marc, RENARD-DUGERDIL, Marianne, RICHARD, Jacques, « Le contact forêt-savane en moyenne Côte-d'Ivoire », *Annales de Géographie*. 1973, t. 82, n° 453 : 513-544.

AZARYA, Victor, 1980. « Traders and the Center in Massina, Kong, and Samori's State », *The International Journal of African Historical Studies,* vol. 13, 3 : 420-456.

BÂ, Amadou Hampaté, 1989. *Histoire du Sahel occidental malien : des origines à nos jours,* Bamako, Éditions Jamana, 244 p.

BABOU, Cheikh Anta, 2011. *Le Jihad de l'âme* : *Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913,* Paris, Karthala, 2011, 344 p.

BALAC, Ronan, 1997. « Peuplement et économie de plantation sur le territoire de Sassandra », dans A. Guillaume, J. Ibo et N'g. Koffi (Éd.), *Croissance démographique, développement agricole et environnement à Sassandra (sud-ouest de la Côte d'Ivoire)*. Sassandra-Paris, ORSTOM, ENSEA, GIDIS-CI : 87-114.

BALDI, Sergio, 2008. *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala, 624 p.

BAMBA, Mamadou, 2010 (2e semestre). « Caractères et statuts des confréries musulmanes en Côte d'Ivoire », université de Bouaké, *Lettres d'Ivoire,* n° 9 : 217-235.

—, 2011. « La marche de l'Islam dans le Zanzan du XVIIIe au XXe siècle », *Revue ivoirienne d'Histoire*, n° 20 : 211-230.

—, 2015. « Marabadiassa : Une cité musulmane en pays baoulé, 1891-1908 », dans Charles Becker, Roland Colin, Liliane Daronian et Claude-Hélène Perrot (éd.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps,* Paris, Imaf-Karthala : 315-330.

BAMBA, Mohammed Sékou, 1981. « Le processus de formation et de consolidation d'un État Baulé : l'État Elomwen (de la formation de Tyasale-Elomwen à la conquête française, XVIIIe-XIXe siècles), Actes du Colloque État et Société en Afrique Noire, *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer,* t. LXVIII, nos 250-251-252-253 : 233-250.

—, 1985. « La formation d'une ethnie Baule dans le Bas-Bandama : les Elomwen de Tyasale (Basse-Côte d'Ivoire) », *Annales de l'Université d'Abidjan,* t. XIII, série I : 63-90.

—, 2007. « Environnement culturel et enseignement de l'histoire. Des problèmes de collecte des sources orales dans la Côte d'ivoire forestière », *Revue du CAMES*, nouv. série B, vol. 8, n° 1, 2007 (1er semestre) : 83-93.

—, 2015. « L'islam chez les Anofwɛ. Un peuple composite du centre de la Côte d'ivoire », dans Charles Becker, Roland Colin, Liliane Daronian et Claude-Hélène Perrot (éd.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps,* Paris, Imaf-Karthala : 331-341.

BAMBA, Mamadou, BATCHANA, Essohanam (Éd.). *Islam, traditions orales et civilisations africaines*, Actes du colloque international en hommage au professeur Sekoú Bamba, Les Presses de l'université de Lomé, 4e trimestre 2019.

BASSETT, Thomas J., 2002. *Le coton des paysans* : *Une révolution agricole. Côte d'Ivoire 1880-1999.* Montpellier, IRD Éditions, 2002, 291 p.

—, 2006. *The Peasant Cotton Revolution in West Africa : Côte d'Ivoire, 1880-1995,* Cambridge University Press, 2006, 268 p.

BASSETT, Thomas J. & Philip W. PORTER, 1991. « "From the best of authorities". The Mountains of Kong in the Cartography of West Africa », *The Journal of African history,* 1991: 367-413.

BATRAN, A.A., 1979. « The Kunta, Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Office of shaykh al-Tariqa'l-Qadiriyya », dans John Ralph Willis (Ed.), *Studies in West African Islamic history,* vol. 1, *The Cultivators of Islam* : 113-146.

BAULIN, Jacques, 1980. *La politique africaine d'Houphouët-Boigny,* Eurafor-Press, 215 p.

BAZIN, Jean, 1988, « Princes désarmés, rois dangereux : les “rois-femmes” de la région de Segu », *Cahiers d'Études africaines,* 3-4, 28 : 375-441.

BEDAUX, R., POLET, J., SANOGO, K. & SCHMIDT, A. (éds), 2005. « Recherches archéologiques à Dia dans le Delta intérieur du Niger (Mali) : bilan des saisons de fouilles 1998-2003 », Leiden, CNWS Publications, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde (RMV),* n° 33, 544 p.

BENVÉNISTE, Corinne, 1974. *La Boucle du cacao. Côte d'Ivoire. Étude régionale des circuits de transports*. Paris, Éditions de l'ORSTOM, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 31, 221 p.

BÉRIDOGO, Bréhima, 1998. « Compétition des acteurs sociaux pour le contrôle du pouvoir et des ressources dans la commune rurale de Zégoua (Mali) », *Bulletin de l'APAD,* 16 : 99-111.

BERNUS, Edmond, 1960. « Kong et sa région », *Études éburnéennes,* 8 : 242-324.

—, 1961. « Notes sur l'histoire de Korhogo » *Bulletin de l'IFAN, série B : Sciences Humaines,* 1961, t. XXIII, n° 1-2 : 284-290.

—, 1962 (janvier-avril). « Abidjan. Note sur l'agglomération d'Abidjan et sa population », *Bulletin de 1'1FAN,* série B, Sciences humaines, t. XXIV, n° 1-2 : 54-85.

BERRON, Henri, 1980. *Tradition et modernisme en pays lagunaires de basse Côte-d'Ivoire (Ivoiriens et étrangers),* Paris, Ophrys, 1980, 386 p.

BERTÉ, Daouda (El-Hadj), 2014. *La Tidjaniyya en Côte d'Ivoire de 1850 à nos jours.* Abidjan, Editions Passerelle, 156 p.

BETTIGNIES, Joseph de, 1965. « Éléments pour une monographie du centre semi-urbain de Toumodi », dans *Étude régionale de Bouaké, 1962-1964,* Abidjan, 1965, document 3, 59 p.

—, 1969. « Toumodi. Éléments pour l'étude d'un centre semi-urbain en Moyenne Côte d'Ivoire ». *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. VI, n° 2, 92 p.

BEUGRÉ OWO SERO, Pierre & Yaya D'ALÉPÉ, 1992. « L'exemple des commerçants planteurs du Sud-Est de la Côte d'Ivoire de 1930 à 1960 », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 189-234.

BIERWIRTH, Chris, 1999 (Jan.). « The Lebanese Communities of Côte d'Ivoire », *African Affairs*, vol. 98, n° 390 : 79-99.

BLION, Raynald, BREDELOUP, Sylvie, 1997 « La Côte-d'Ivoire dans les stratégies migratoires des Burkinabè et des Sénégalais » dans Bernard Contamin & Harris Mémêl Fotê, *Le modèle ivoirien en questions,* Paris, Karthala, ORSTOM, Hommes et Société : 707-737.

BIAKA, Devalois, 1993. *La « disparition » du patriote ivoirien Victor Biaka Boda : Plaidoyer pour libérer sa dépouille mortelle.* Paris, L'Harmattan, 243 p.

BINATÉ, Issouf, 2015 (automne). « Célébrations du *Mawlid* en Côte d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs », *Bulletin de la* Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique, n° 41 : 5-14.

—, 2015. « Côte d'Ivoire : l'enseignement arabo- islamique sous l'administration coloniale française (1893-1960) », Revue ivoirienne d'histoire, n°26 : 7-18. En ligne sur Academia.Edu : http://www.academia.edu/31959562/COTE_DIVOIRE._LENSEIGNEMENT_ARABO-ISLAMIQUE_SOUS_LADMINISTRATION_COLONIALE_FRANCAISE_1893-1960

—, 2016. « Ousmane Doumbia : un cheikh en pays sénoufo en Côte d'Ivoire contemporaine », *Journal des africanistes*, tome 86, fascicule 2 : 96-120.

—, 2016. « La réforme contemporaine des médersas en Côte d'Ivoire », *Autrepart*, vol. 80, 2016, n° 4, 123-44.

—, 2017. « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte-d'Ivoire Entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique », *Cahiers d'études africaines,* LVII (1), n° 225, 39-58.

BONIN, Hubert, 1987. *C.F.A.O.* (*Compagnie française de l'Afrique occidentale). Cent ans de compétition* (*1887-1987)*, Paris, Economica, 560 p.

BONNECASE, Vincent, 2001 (août). « Les étrangers et la terre en Côte d'Ivoire à l'époque coloniale », IRD, REFO, Document de l'Unité de Recherche 095, n° 2, 57 p.

BONZON, Suzanne, 1967. « Modernisation et conflits tribaux en Afrique noire », *Revue française de science politique,* vol. 17, n° 5 : 862-888.

BOUBRIK, Rahal, 1996. « Sainteté et espace en Mauritanie : le cas de shaykh Sa'd Bûh », *Islam et Sociétés au sud du Sahara,* n° 10 : 155-166.

—, 1999. *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya,* Paris, CNRS, 203 p.

BOUET, Claude, 1977. *Bettié et Akiékrou. Etude comparée de deux terroirs en zone forestière ivoirienne,* Paris, ORSTOM et EPHE, Atlas des structures agraires au sud du Sahara, n° 13, 137 p., coffret de cartes.

BOUQUET, Christian, 2003. « Le poids des étrangers en Côte d'Ivoire », *Annales de Géographie,* 2003, vol. 112, n° 630 : 115-145.

BOUSBINA, Said, 1997. « Al-Hajj Malik Sy. Sa chaîne spirituelle dans la Tijaniyya et sa position à l'égard de la présence française au Sénégal », dans D. Robinson & J.-L. Triaud, *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (v. 1880-1960)* : 181-198.

—, 2015. « Une source inédite sur la communauté de Yacouba Sylla en Côte d'Ivoire au début des années 1930 » : *Islam et Sociétés au sud du Sahara,* nouvelle série, vol. 4 : 73-198.

BOUTILLIER, Jean-Louis, « La ville de Bouna de l'époque précoloniale à aujourd'hui », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, volume VI, n° 2 : 4-19.

—, 1971a. « La cité marchande de Bouna dans l'ensemble économique ouest-africain précolonial », dans Claude Meillassoux (éd.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa,* Oxford University press : 240-252.

—, 1971b. « Les effets de la disparition du commerce précolonial sur le système de production des Koulango », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. VIII, n° 3 : 243-253.

—, 1971c. « Histoire et stratégies matrimoniales chez les Koulango de Nassian », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. VIII, n° 2, 1971 : 153-164.

—, 1975. « Les trois esclaves de Bouna », dans Claude Meillassoux (éd.), *L'esclavage en Afrique précoloniale,* Paris, F. Maspero : 153-280.

—, 1977. « Abû Bakr al-Siddîq ou les leçons de captivité d'un chérif de Tombouctou », dans Ch.-A. Julien et al. (dir.), *Les Africains,* Paris, Éditions Jeune Afrique, t. 4 : 17-39.

—, 1993. *Bouna, royaume de la savane ivoirienne. Princes, marchands et paysans.* Paris, Karthala, 1993, 396 p.

BRACONNIER, Cassian & Denis CREISSELS, Sanoussi DIABY, Kalilou TERA, 1984. « Vocables d'Odienné non attestés en bambara », *Mandenkan,* nº 7 : 99.

BRAVMANN, René A., 1974, rééd. 1980. *Islam and Tribal art in West Africa.* Cambridge University Press, 189 p.

BREDELOUP, Sylvie, 1989. *Négociants au long cours.* Paris, L'Harmattan, 318 p.

—, 1991. « Des négociants au long cours s'arrêtent à Dimbokro (Côte-d'Ivoire) », *Cahiers d'études africaines.* vol. 31, n° 124 : 475-486.

BRENNER, Louis, 1988. « Concepts of *Tarīqa* in West Africa. The case of the Qādiriyya », dans Donal B. Cruise O'Brien & Christian Coulon, *Charisma and Brotherhood in African Islam,* Oxford, Clarendon Press : 33-52.

—, 1997. « Becoming Muslim in Soudan français », dans D. Robinson et J.-L. Triaud (éd.), *Le Temps des marabouts.* 1997 : 467-492.

—, 2000. « Amadou Hampâté Bâ. Tijânî francophone », dans J.-L. Triaud et D. Robinson (éd.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, Karthala, 512 p.

BUREAU, René, 1996. *Le prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire.* Paris, Karthala, 211 p.

CAMARA, Maimouna, 2005. « Aperçu de l'architecture traditionnelle en Côte d'Ivoire. I. L'architecture en terre de type soudanais », dans *AFRICA 2009,* Conservatoire du Patrimoine culturel immobilier en Afrique subsaharienne & Direction du Patrimoine culturel du Sénégal, 6e Séminaire thématique, Dakar, 17-21 octobre 2005, Contributions des participants au séminaire : 38-43. En ligne : http://www.africa2009.net/common/reports/senegal05.pdf (consulté le 24 avril 2012 – n'est plus accessible en juin 2016).

CANGAH, Guy, ÉKANZA, Simon-Pierre, 1978. *La Côte d'Ivoire par les textes : de l'aube de la colonisation à nos jours,* Abidjan Nouvelles éditions africaines, 237 pages

CARDAIRE, Marcel (Capitaine), 1954. *L'islam et le terroir africain.* Koulouba, IFAN, Études soudaniennes, 2, 184 p.

CARNOT, Tiacoh, 1992. « Commerce et commerçants du littoral ivoirien du XVIIIe au XXe siècle », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 119-146.

CHAFFARD, Georges, 1970. *Les Carnets secrets de la décolonisation.* Paris, Calmann-Lévy, 785 p.

CHAILLEY, M., BOURLON, A., BICHON, B., AMON D'ABY, F.J., QUESNOT, F., 1962 [1963]. Notes *et études sur l'islam en Afrique noire,* Paris, J. Peyronnet, 195 p. Publié par le CHEAM.

CHALÉARD, Jean-Louis, 1981-1982. « Occupation du sol et immigration en pays Abé (Département d'Agboville – Côte d'Ivoire) », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. XVIII, n° 3 : 271-293.

—, 1996. *Le Temps des villes, le temps des vivres : l'essor du vivrier marchand en Côte d'Ivoire.* Paris, Karthala : 661 p.

—, 2006. « Chemin de fer et organisation de l'espace dans le Sud-Est de la Côte d'Ivoire », dans Jean-Louis Chaléard, Chantal Janson-Jabeur, Chantal Béranger, *Le chemin de fer en Afrique,* Paris, Karthala : 87-104.

CHAUVEAU, Jean-Pierre, 1976. « Note sur les échanges dans le Baule précolonial », *Cahiers d'études africaines*, vol. 16 n° 63-64 : 567-602.

—, 1977. « Société baule précoloniale et modèle segmentaire. Le cas de la région de Kokumbo », *Cahiers d'études africaines,* 1977, XVII-4, 68 : 415-434.

—, 1978. « Contribution à la géographie historique de l'or en pays baule (Côte d'Ivoire) », *Journal des africanistes,* 48, 1 : 15-70.

—, 1979. Notes sur l'histoire économique et sociale de la région de Kokumbo (Baoulé-sud, Côte d'Ivoire). Paris, ORSTOM, 227 p. (Recueil d'articles datant de (1971) et (1972), cités avec leur date d'origine entre parenthèses).

—, 1985. « Note de lecture » de l'ouvrage de T.C. Weiskel (1980), *Statéco,* n° 42, juin 1985 : 93-102.

—, 1987. « La colonisation "appropriée". Essai sur les transformations économiques et sociales en pays Baule (Côte d'Ivoire) de 1891 au début des années 1920 », dans Marc H. Piault (éd.), *La colonisation : rupture ou parenthèse ?,* Paris, L'Harmattan, 1987 : 57-122.

CHAUVEAU, Jean-Pierre & Jacques RICHARD, 1975. Organisation socio-économique Gban et économie de plantation, ORSTOM, Centre de Petit-Bassam, Sciences humaines, 1975, vol. VIII, n°2, 88 p.

CHAUVEAU, Jean-Pierre & Jean-Pierre DOZON, 1985. « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'ivoire », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. XXI, n° 1 : 63-80.

CHEAM, 1957. Carte des religions de l'Afrique noire. République de Côte-d'Ivoire, Paris, 56 p. multigr., carte. Rééd. 1966, 135 p.

CHEVASSU, Jean, 1968. *Étude de quelques centres semi-urbains (Béoumi, Brobo, Ferkessédougou, Katiola, M'Bahiakro, Sakassou et Tiébissou),* ORSTOM Sciences Humaines, vol. 1, n° 7, Abidjan,205 p. + annexes

CHOUIN, Gérard, 2005. « Introduction à l'archéologie de l'aire "Akan" », *Journal des africanistes*, 75, 2 : 13-24.

CISSÉ, Cheick Chikouna, 2005. « La confrérie hamalliste face à l'administration coloniale française : le cas de Cheick Yacouba Sylla (1929-1960) », dans Gemdev et Université du Mali, *Mali-France. Regards sur une histoire partagée.* Bamako-Paris, Donniya-Karthala, 2005 : 55-76.

—, 2013. « Bobo-Dioulasso dans l'histoire ouest-africaine : de la révolution dioula de Kong à la fin de l'ère coloniale (1710-1960) », dans K. Werthmann et M. L. Sanogo (dir.), *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso. Urbanités et appartenances en Afrique de l'Ouest,* Paris, Karthala : 69-82.

CISSÉ, Issa, 2015. « Islam et économie au Burkina Faso. Relations et enjeux », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* nouvelle série, vol. 4 : 9-28.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1975. « L'impact des intérêts coloniaux : SCOA et CFAO dans l'Ouest africain, 1910-1965 », *Journal of African History,* XVI, 4 : 595-621.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine & Henri MONIOT, 1974. *L'Afrique noire de 1800 à nos jours.* Paris, P.U.F., 462 p. (éditions révisées : 1984, 2005).

CÔTE D'IVOIRE, Direction des archives nationales, *1974. Grand-Bassam, Bingerville, Abidjan : recherche d'une capitale,* Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1974, 47 p.

COTTEN, Anne-Marie, 1969a. « Le développement urbain d'Odienné. Essai d'explication », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. VI, n° 2 : 21-49.

—, 1969b. « Introduction à une étude des petites villes de Côte d'Ivoire », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences humaines, vol. VI, n° 1 : 61-70.

COTTEN, Anne-Marie & Yves MARGUERAT, 1976. « Deux réseaux urbains africains Cameroun et Côte d'Ivoire. La mise en place des systèmes urbains », *Cahiers d'Outre-Mer,* n° 116 : 348-385.

COULIBALY, Sinali, 1978. *Le paysan sénoufo*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 245 p.

CREISSELS, Denis, 1988. « Éléments de phonologie du koyaga de Mankono (Côte d'Ivoire) », *Mandenkan,* n° 16, 159 p.

CROSSLAND, L.B., 1989. *Pottery from the Begho-B2 site, Ghana* (African occasional papers, 4). Calgary, university of Calgary Press.

CUOQ, Joseph, 1975. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII au XVIe siècle (Bilad al-Sudan),* Paris, CNRS, 1975, 490 p.

DACHER, Michèle, 1997a. « Organisation politique d'une société acéphale : les Gouin du Burkina Faso », *L'Homme*, 1997, t. 37, n°144 : 7-29.

—, 1997a. *Histoire du pays gouin et de ses environs (Burkina Faso),* Paris-Ouagadougou, Sepia-ADDB, 192 p.

DADIÉ, Bernard Binlin, 1980. *Les Jambes du Fils de Dieu,* Abidjan, CEDA, 1980, 159 p.

DAGRI DIABATÉ, Henriette, 2013. *Le Sanvi. Un Royaume Akan (1701-1901),* Paris, Karthala, 2 vol., 621 et 617 p. Voir aussi DIABATÉ, Henriette

DEDOUD OULD ABDALLAH, A., 1997. « Guerre sainte ou sédition blâmable ? *Nasiha* de shaikh Sa'd Bu contre le jihad de son frère shaikh Ma al-Ainin », dans D. Robinson & J.-L. Triaud, *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960.* Paris, Karthala : 119-153.

—, 2000. « Le "passage au Sud". Muhammad al-Hafiz et son héritage », dans J.-L. Triaud et D. Robinson, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala : 69-100.

DELAFOSSE, Louise, 1976. *Maurice Delafosse. Le Berrichon conquis par l'Afrique.* Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 428 p.

DELAFOSSE, Maurice, [1929] 1955. *La langue mandingue et ses dialectes : Malinké, Bambara, Dioula,* Paris, P. Geuthner, 1955, 857 p.

DELUZ, Ariane, 1970a. « Un dualisme africain », dans J. Pouillon & P. Maranda (éd.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60ème anniversaire.* Paris-La Haye, Mouton, II : 782-800.

—, 1970b. *Organisation sociale et tradition orale, les Guro de Côte d'Ivoire,* Paris-La Haye, Mouton, 196 p.

—, 1973. « Réflexions sur la fonction politique chez les islamisés et les animistes. Malinké, Sia, Guro de Côte d'Ivoire », *L'Homme,* vol. 13, 1-2 : 83-96.

DELUZ-CHIVA, Ariane, 1965. « Anthropologie, histoire et historiographie », *Revue internationale des sciences sociales,* Unesco, n° 4 : 614-625.

DELVAL, Raymond, 1980 (avril). *Les musulmans d'Abidjan*, Paris, Cahiers du CHEAM, n° 10, 106 p. multig.

DENIEL, Raymond, 1968. *De la savane à la ville,* Paris, Aubier, 1968, 223 p.

—, 1976. *Une société paysanne de Côte-d'Ivoire : les Ano : tradition et changements,* Abidjan, INADES, 225 p.

DERIVE, Marie-José, 1977. (éd.) *Table ronde sur les origines de Kong (1-2-3 novembre 1975 à Kong),* dans *Annales de l'Université d'Abidjan,* série J, tome 1, Traditions orales, 505 p. – voir TABLE RONDE ci-dessous.

—, 1990. *Étude dialectologique de l'aire manding de Côte d'Ivoire.* Fascicule 1, Louvain, Peeters-SELAF, 273 p.

—, 1990. *Étude dialectologique de l'aire manding de Côte d'Ivoire.* Fascicule 2, *Annexes et Appendices,* Paris, SELAF, 1990, 146 p.

DERIVE, Marie-José, N'GUESSAN, Ano, DUMESTRE, Gérard, DIABI, Ousman, 1976. *Chroniques de grandes familles d'Odienné. Tradition orale.* Abidjan, Institut de Linguistique appliquée, vol. LVII, 228 p.

[DAGRI] DIABATÉ, Henriette, 1986. *Le Sannvin : sources orales et histoire : essai de méthodologie,* Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 189 p.

DIABATÉ, Idrissa, 2016. *Bouaké. De nombreux peuples, une seule cité (1858-1999),* sans lieu d'édition [Côte d'Ivoire], 136 p.

DIABATÉ, Victor Tiegbè, Organisateur de la *Table ronde sur les origines de Kong* (1-2-3 novembre 1975 à Kong), publié dans, 1977, *Annales de l'Université d'Abidjan,* série J, tome 1, Traditions orales, 505 p. – voir TABLE RONDE ci-dessous.

DIALLO, Alfa Mamadou Lelouma, & Bernard SALVAING, 2015. « Touba, Kankan et Samatiguila : rejoindre ou décliner le djihad. Remarques sur la postérité du refus du djihad prêté à El-Hadj Salimou Souwaré », dans Charles Becker, Roland Colin, Liliane Daronian & Claude-Hélène Perrot (éd.), *Yves Person, un historien de l'Afrique engagé dans son temps,* Paris, Imaf-Karthala : 141-166.

DIALLO, Youssouf, 2008. *Nomades des espaces interstitiels. Pastoralisme, identité, migrations (Burkina Faso – Côte d'Ivoire).* Köln [Cologne], Rüdiger Köppe Verlag, 321 p.

DIANÉ, Djiba, 1988. « Cheikh Fanta Madi Chérif, grand marabout de Haute-Guinée », *Islam et Sociétés au sud du Sahara,* n° 2 : 107-113.

DIARRA, Samba, 1997. *Les faux complots d'Houphouët-Boigny. Fracture dans le destin d'une nation.* Paris. Karthala. 1997. 250 p.

DIAWARA, Y, 1975 (janvier-mars). « La révolte du 3 août 1941 », *Notes et documents voltaïques,* VIII, 2 : 3-35.

DILLEY, Roy Martin, 2014. *Nearly Native, Barely Civilized : Henri Gaden's Journey through Colonial French West Africa (1894-1939),* Leiden, Brill, 460 p.

DOMIAN Sergio, *Architecture soudanaise. Vitalité d'une tradition urbaine et monumentale (Mali, Côte-d'ivoire, Burkina Faso, Ghana).* Paris, L'Harmattan, 1989, 191 p.

DORÉ, Jean-Marie, 2005. *La résistance contre l'occupation coloniale en région forestière : Guinée 1800-1930.* Paris, L'Harmattan, 311 p.

DOUTREUWE SALVAING, Françoise, 1985. *Architecture coloniale en Côte d'Ivoire, Inventaire des sites et monuments de Côte d'Ivoire.* Abidjan, Ministère ivoirien des Affaires culturelles, Éditions CEDA, 319 p.

DOZON, Jean-Pierre, 1985. *La société bété : histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire.* Paris, Karthala, 367 p.

—, 1995 a. « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'études africaines,* 138-139, 305-331.

—, 1995 b. *La Cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La leçon des prophètes.* Paris, Seuil, 299 p.

DREISZIGER, Nandor F., 1990. *Ethnic armies, polyethnic armed forces from the time of the Habsburgs to the age of the superpowers*, Waterloo, Ontario (Canada), Wilfrid Laurier Univ. Press, 1990, 202 p.

DUBRESSON, Alain, 1997. « 8. Abidjan : From the public making of a modern city to urban management of a metropolis », dans Carole Rakodi (Ed.), *The Urban Challenge in Africa, Growth and Management of its Large Cities,* Part II : *The "Mega-Cities" of Africa.* Tokyo, New York, Paris, United Nations University Press, 1997.

DUCHEMIN, Jean-Paul & Jean-Pierre TROUCHAUD, 1969. « Données démographiques sur la croissance des villes en Côte d'ivoire », *Cahiers de l" ORSTOM,* série Sciences humaines,VI, 71-82.

DUMESTRE Gérard, 2011. *Dictionnaire bambara-français, suivi d'un index abrégé français-bambara.* Paris, Karthala, 1192 p.

DUPIRE, Marguerite, 1960. « Planteurs autochtones et étrangers en Basse Côte d'Ivoire orientale », *Études éburnéennes,* t. VIII : 7-238.

DUPIRE, Marguerite & Jean-Louis BOUTILLIER, 1958. *Le pays Adioukrou et sa palmeraie (Basse-Côte d'Ivoire) : étude socio-économique,* Paris, ORSTOM, 102 p.

ECHENBERG, Myron, 2009. *Les Tirailleurs en Afrique occidentale française, 1857-1960,* Paris, Karthala, 2009, 348 p.

ÉKANZA**,** Simon-Pierre, 2010. « Dyula et Akan avant la colonisation, deux communautés aux liens multiséculaires », dans N. A Goeh-Akue & N. L. Gayibor (Éd.), *Histoires nationales et/ou identités ethniques. Un dilemme pour les historiens africains ?,* Paris-Lomé, Presses de l'université de Lomé /L'Harmattan : 105-118.

EL ADNANI, Jillali, 2000. « Les origines de la Tijaniyya. Quand les premiers disciples se mettent à parler », dans J.-L. Triaud & D. Robinson, *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala : 36-68.

—, 2007. *La Tijâniyya (1781-1881). Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb.* Rabat, Éditions Marsam, 2007, 247 p.

—, 2012. « Shaikh Lakhdar, ou les origines de la Tijâniyya Hamawiyya revisitées. L'archéologie d'un projet et d'une figure », dans O. Goerg & A. Pondopoulo, *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*. Paris, Karthala : 115-155

ÉTIENNE, Pierre, 1968. « Les Baoulé et le temps », *Cahiers ORSTOM,* série Sciences humaines, vol. V, n° 3, 1968 : 17-37.

ÉTUDE RÉGIONALE DE BOUAKÉ, 1962-1964, Voir : République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan, et Salverte-Marmier.

FAURÉ, Yves-A. & Pascal LABAZÉE (Dir.), 2002. *Socio-économie des villes africaines : Bobo et Korhogo dans les défis de la décentralisation,* Paris, Karthala, 556 p.

FILALI, Kamel

—, 2011. « Le soufisme algérien au XVIIe siècle entre la Sharīʿa et la Haqīqa », *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 26 (2011) : 39-48.

FOFANA, Ibrahima Khalil, 1998. *L'Almami Samori Touré Empereur. Récit historique,* Paris-Dakar, Présence Africaine, 1998, 133 p.

FOFANA, Lemassou, 2007. *Côte d'Ivoire : Islam et sociétés. Contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIème-XXème siècle).* Abidjan, Éditions du CERAP, 154 p.

FOFANA, Libar M., 2004. *Le fils de l'arbre,* Paris, Gallimard, 253 p.

FORLACROIX, Christian, 1969. « La pénétration française dans l'Indénié (1887-1901) », *Annales de l'université d'Abidjan,* série F, tome 1, fascicule 1, série Ethnosociologie : 91-136.

—, 1970. « La photographie au service de l'histoire d'Afrique : Présentation de documents photographiques conservés à la photothèque de la bibliothèque universitaire d'Abidjan », *Cahiers d'études africaines*, 10, 37 : 125-143.

FOURCHARD, Laurent, 2002. *De la ville coloniale à la cour africaine : Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIXe siècle-1960.* Paris, L'Harmattan, 428 p.

FRANK, Barbara E., 1993. « Reconstructing the History of an African Ceramic Tradition : Technology, Slavery and Agency in the Région of Kadiolo (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, 33, 131 : 381-401.

FRÉMINEAU, Georges (d'après), 1952/1990. « Bellama, esclave, eunuque, sultan de Zinder, et puis mendiant », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* 1990, 4 : 185-190.

FROELICH, Jean-Claude, 1954. « Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbè de l'Adamaoua », *Études camerounaises,* 45-46 : 5-91.

—, 1962. *Les Musulmans d'Afrique Noire.* Paris, Éditions de l'Orante, 407 p.

GADOU, Dakouri M., 2004. « Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire) », *Journal des anthropologues,* 98-99 : 147-170

GARCIA, Sylvianne, 1997. « Al-Hajj Seydou Nourou Tall "grand marabout" tijani. L'histoire d'une carrière (c.1880-1980) », dans David Robinson & Jean-Louis Triaud, *Le Temps des marabouts.* Paris, Karthala, 1997 : 247-275.

GARY-TOUNKARA, Daouda, 2008a. *Migrants soudanais / maliens et conscience ivoirienne : Les étrangers en Côte d'Ivoire (1903-1980).* Paris, L'Harmattan, 346 p.

—, 2008b. « La crise ivoirienne : le poids de l'histoire coloniale », dans Adame Ba Konaré, *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy,* Paris, La Découverte : 241-251.

—, 2010. « Cinquante ans de politique de la nationalité en Côte d'Ivoire », *Outre-Mers,* 97, 368 : 159-175.

GBALLOU, Roger, 2011. *Côte d'Ivoire : le crépuscule d'une démocratie orpheline.* Paris, L'Harmattan, 2011, 274 p.

GERARD, Claude, 1975. *Les Pionniers de l'Indépendance,* Paris, Inter-Continents Promotion, 191 p.

GERMAIN, Jacques, 2000. *De la Guinée au Cameroun par la Côte d'Ivoire : 1946-1962. Un administrateur témoigne*. Paris, L'Harmattan, 311 p.

GEYSBEEK, Tim, 1994. « Traditional History of the Konyan (15th-16th Century) : Vase Camara's Epic of Musadu », *History in Africa*, 21: 49-85.

GNABELI, Roch Yao, 2008. « La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire », *Journal des anthropologues*, n° 114-115 : 247-275.

GONNIN, Gilbert & ZUGNON GNOBO, Julien, 1992. « Le commerce dans la zone forestière ouest ivoirienne depuis le XIXe siècle : une activité à prédominance étrangère », dans Leonhard Harding et Pierre Kipré, (dir.) *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 149-187.

GOODY, Jack, 1958. « Restricted literacy in Northern Ghana », dans Jack Goody (Ed.), *Literacy in traditional societies,* Cambridge University Press, 1968 : 198-264.

—, 1970. « Reform, Renewal and Resistance : A Mahdi in Northern Ghana », C. Allen and R. W. Johnson (ed.), *African Perspectives. Papers in the history, politics and economics of Africa*, *Presented to Thomas Hodgkin* Cambridge University Press : 143-156.

GRAH MEL, Frédéric, 2003a. *Félix Houphouët-Boigny* : *L'épreuve du pouvoir (1960-1980). Biographie.* Paris, Karthala, 632 p.

—, 2003b. *Félix Houphouët-Boigny : La fin et la suite.* Paris, Karthala, 610 p.

GRÉGOIRE, Emmanuel & Pascal LABAZÉE, 1993a. « Mobilité marchande et urbanisation. Les cas de Korhogo (Côte d'Ivoire) et de Maradi (Niger) », dans Véronique Dupont & Christophe Z. Guilmoto (éd.), IRD, *Cahiers des Sciences humaines,* 29, 2-3 : 527-546.

GRÉGOIRE, Emmanuel & Pascal LABAZÉE (Dir.), 1993b. *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains.* Paris, Karthala, 264 p.

GREEN, Kathryn L., 1987. « Dyula and Sonongui in the Islamization of the Region of Kong », dans Nehemia Levtzion & Humphrey J. Fisher (Ed.), *Rural and Urban Islam in West Africa,* Boulder et Londres : 97-117.

—, 1991. « "Mande Kaba", the capital of Mali : a recent Invention ? », *History in Africa,* 18, 1991 : 127-135.

GROFF, David H., 1989. «The "Revolt" of Assikasso of 1898 : An Episode in the Colonial Restructuring of an African Regional Economy », *African Economic History,* 18 : 1-24.

GUEYE, M'Baye & Albert Adu BOAHEN, « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 », *Histoire Générale de l'Afrique,* Paris, Unesco, vol. VII (dir. A.A. Boahen), 1987 (réimpr. 2000) : 137-170.

GUILLAUME, Agnès, IBO, Jonas et KOFFI, N'Guessan (Ed.), 1997. *Croissance démographique, développement agricole et environnement à Sassandra (sud-ouest de la Côte d'Ivoire),* Paris, ORSTOM, ENSEA, GIDIS-CI, 1997, 388 p.

HAERINGER, Philippe. 1969. « Structures foncières et création urbaine à Abidjan », *Cahiers d'études africaines*, IX, 34 : 219-270.

HAMÈS, Constant, 1993. « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière islamique d'al-Ghazâlî : textes talismaniques d'Afrique occidentale », *Systèmes de pensée en Afrique noire,* Fétiches II. Puissance des objets, charmes des mots. 12, 187-223.

—, 2007. *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman,* Paris, Karthala, 416 p.

—, 2013. « La Shâdhiliyya ou l'origine des confréries islamiques en Mauritanie », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* nouvelle série, vol. 3 : 73-87.

HANRETTA, Sean, 2009. *Islam and Social Change in French West Africa. History of an Emancipatory Community,* Cambridge University Press, 311 p.

HANSON, John & David ROBINSON, 1991. *After the Jihad. The reign of Ahmad al-Kabir in the Western Sudan,* Michigan State University Press, 410 p.

HARDING, Leonhard & Pierre KIPRÉ (Dir.), 1992. *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan, 327 p.

HARRE, Dominique, 1993. « Les hommes d'affaires en Côte d'Ivoire. L'insertion des Malinkés du Kabadougou dans l'économie contemporaine », dans Emmanuel Grégoire et Pascal Labazée (éd.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains.* Paris, Karthala : 221-262.

HASSELBRING, Sue & Eric JOHNSON, 2002. A Sociolinguistic Survey of the Grebo Language Area of Liberia, SIL [Summer Institute of Linguistics] International, 100 p. multigr.

HAUHOUOT, Asseypo, 1988. « Un exemple de colonisation des terres marginales : le cas du Nord-Est ivoirien », dans Walther Manshard & William B. Morgan (Ed.), *Agricultural Expansion and Pioneer Settlements in the Humid Tropics : Selected Papers Presented at a Workshop Held in Kuala Lumpur, 17-21 September 1985,* Tokyo, United Nations University Press, : 194-224.

HEUER, Andreas, 1992. « Le commerce atlantique à la Côte d'Ivoire de 1893 à 1939 », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 273-300.

HOLAS, Bohumil, 1953. « La Goumbé : une association de jeunesse musulmane en basse Côte d'Ivoire », *Kongo-Overzee,* XIX, 2-3 : 116-131.

—, 1954 (janvier). « Bref aperçu sur les cultes syncrétiques de la Basse Côte d'Ivoire », *Africa,* XXIV : 55-60.

—, 1957, 1966, 2006. *Les Sénoufo (y compris les Minianka),* Paris, Presses universitaires de France et Londres, Institut international africain, 1957, 183 p. 2e éd., PUF, 1966, Rééd. Paris, L'Harmattan, 1966. 184 p.

—, 1965. *Le séparatisme religieux en Afrique noire,* Paris, Presses universitaires de France, 410 p.

HOLDEN, Jeff[rey], 1970. « The Samorian impact on Buna ; an Essay in Methodology », dans C. Allen & R. W. Johnson (Ed.), *African Perspectives. Papers in the history, politics and economics of Africa, Presented to Thomas Hodgkin* Cambridge University Press : 83-108.

HUNWICK, John O., 1990. « A contribution to the Islamic teaching traditions in West Africa : The career of Muhammad Baghayogho 930 [H.]/1523-4 – 1002[H.]/1594 », *Islam et Sociétés au sud du Sahara,* 4 : 149-163.

—, 1999. *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Saʿdī's Taʿrīkh al-Sudān down to 1613 & other contemporary documents,* Leiden, Brill, 412 p.

—, 1995. (Ed., Comp. with R. Rex S. O'Fahey) *Arabic Literature of Africa,* vol. 2, *Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, XXVI, 732 p.

—, 2003. (Ed., Comp. with Rex S. O'Fahey), *Arabic Literature of Africa,* vol. 4, *The Writings of Western Sudanic Africa,* Leiden, Brill, 2003, 814 p.

IBO, Jonas, 1997. « Histoire du peuplement de la région de Sassandra. Essai de périodisation analytique », dans Agnès Guillaume, Jonas Ibo & Koffi N'Guessan (éd.), *Croissance démographique, développement agricole et environnement à Sassandra (Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire).* Séminaire de dissémination des résultats de recherches, Sassandra, 14 au 16 juin 1995. Paris, ORSTOM ; ENSEA, 1997 : 63-85.

INSOLL, Timothy, 2003. *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa,* Cambridge University Press, 486 p.

JAMIN, Jean, 1977. *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret,* Paris, F. Maspero, 134 p.

JEPPIE, Shamil & DIAGNE, & Souleymane Bachir DIAGNE (Eds), 2008. *The Meanings of Timbuktu*, CODESRIA/HSRC, 416 p.

JEUSSET, Gwénolé, DENIEL, Raymond, 1986. *Ami de Dieu et notre ami. El-Hadj G. Boubacar Sakho,* Abidjan, INADES-Éditions, 1986, 92 p.

JOMIER, Jacques, 1976. « Programme et orientation des études à la faculté de théologie d'al-Azhar », *Revue des études islamiques* : 259-260.

KABA, Lansiné, 1974. *The Wahhabiyya : Islamic Reform and Politics in French West Africa,* Northwestern University Press, Evanston, 285 p.

—, 1997. « Cheikh Mouhammad Chérif de Kankan : le devoir d'obéissance et la colonisation (1923-1955) », dans D. Robinson & J.-L. Triaud (éd.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960,* Paris, Karthala : 277-297.

—, 2004. *Cheikh Mouhammad Chérif et son temps ou Islam et société à Kankan, Guinée (1874-1955),* Paris : Présence africaine, 2004.

KAMARA, Karamogo, N'GUESSAN, Ano, 1982. *Griots de Samatiguila,* université d'Abidjan, Institut de linguistique appliquée, 40 p.

KAMATÉ, M. Aboudramane, v. 2013. *Histoire sur les origines d'Odienné.* « Réalisé par le doyen de la famille Gnafoudougou à Abidjan M. Kamaté Aboudramane, Expert Compatble [*sic*] Bilingue ». [Abidjan], s.d. [v. 2013], 17 p.

KIENTZ, Albert, 1979. « Approches de parentés sénufo. Première partie », *Journal des africanistes,* 49, 1 *: 9-70.*

KIÉNON-KABORÉ,Timpoko Hélène, 2011 (octobre). « L'architecture de terre en Côte d'Ivoire : un exemple de savoir-faire traditionnel au service du développement durable en Afrique », *Cahiers du CERLESHS,* Ouagadougou, XXVI, 40 : 95-124.

KIPRÉ, Pierre, 1976. « La crise économique dans les centres urbains en Côte d'Ivoire, 1930-1935 ». *Cahiers d'études africaines,* XVI, 61-62 : 119-146.

—, 1985, *Villes de Côte d'Ivoire, 1893-1940,* Abidjan-Dakar-Lomé, Nouvelles éditions africaines, t. 1 : *Fondation des villes coloniales en Côte d'Ivoire,* 238 p. ; t. 2 : É*conomie et société urbaine,* 290 p.

—, 1992. « Commerce et commerçants en Côte d'Ivoire du XVIIe au XXe siècle », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 35-73.

KNAPPERT, Jan , 1985. *Islamic Legends, Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam,* Leiden, E.J. Brill, 2 vol., 311 et 170 p.

KODJO, Georges Niamkey, ou Niamkey Georges, 1985. « Isnad al-Sudan Attributed to the Imam Yusuf Ibrahim Kamagaté ». Notes et documents sur l'histoire du Nord-Est de la Côte-d'Ivoire à l'époque coloniale, Abidjan *Annales de l'Université nationale de Côte-d'Ivoire,* série I, Histoire, XIII : 209-222.

—, 1991. *Fin de siècle en Côte d'Ivoire, 1894-1895. La ville de Kong et Samori d'après le journal inédit du Français Georges Bailly,* Paris, L'Harmattan, 1991, 147 p.

—, 2000. « Samori dans le Djimini, une tentative hégémonique », Centenaire du souvenir. Almami Touré, 1898-1998., Symposium international de Conakry (29 septembre-1er octobre 1998), Conakry, Éditions universitaires : 70-85.

—, 2006. *Le royaume de Kong, Côte d'Ivoire : des origines à la fin du XIXème siècle,* Paris, L'Harmattan, 377 p.

KOFFI KOFFI, Lazare, 2011. *La France contre la Côte d'Ivoire* : *Aux origines, la guerre contre le Sanwi (1843-1940).* Paris, L'Harmattan, 296 p.

KONATÉ Moussa, BAKAYOKO, Bourahima, 2018. « Les manuscrits arabes en péril en Côte d'Ivoire (Bondoukou, Bouna et Mankono) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, vol. 5 : 31-46

KONÉ, Amadou, 2003. *Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne,* Paris, Karthala, 2003, 230 p.

KONÉ, Idrissa, 2015 (1er semestre). « La medersa Dar al-Hadith de Bouaké et la promotion des valeurs religieuses musulmanes en Côte d'Ivoire (1961-2010) », *Sciences Humaines,* semestriel de publication du Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur, nouvelle série, vol. 1, n° 4 : 27-42.

KOUANDA, Assimi, 1995. « La progression de l'islam au Burkina pendant la période coloniale », dans Gabriel Massa, Y. Georges Madiéga (éd.), *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regards,* Paris, Karthala : 233-248.

KRABILL, James R., 1990. « Dida Harrist Hymnody (1913-1990) », *Journal of Religion in Africa*, XX, 2, 118-153.

—, 1990. « Le ministère des Églises mennonites auprès des Harristes Dida de Côte d'Ivoire », *Perspectives missionnaires* 20, 62-77.

—, 1999. *The Hymnody of the Harrist Church among the Dida of South-Central Ivory Coast, 1913-1949 : A Historico-Religious Study,* New York, Peter Lang Publishing, 603 p.

LABAZÉE, Pascal, 1992. « Crise, mobilité professionnelle, conversion identitaire. L'exemple du commerce de l'igname à Korhogo (Côte-d'Ivoire) », *Cahiers d'études africaines*, XXXII, 127 : 455-468.

—, 1993a. « Les dynamiques du champ du pouvoir en pays kiembara (Côte d'Ivoire) : alliances et conflits entre autorité locale et appareil d'État », dans Sylvy Jaglin &

Alain Dubresson, *Pouvoirs et cités d'Afrique noire : décentralisations en questions,* Paris, Karthala : 219-243.

—, 1993b. « Les échanges entre le Mali, le Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire. L'économie marchande à l'état pratique », dans Emmanuel Grégoire & Paul Labazée, *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains.* Paris, Karthala : 125-171.

LANOUE, Éric, 2005. « Politique, religion et fait scolaire en Afrique de l'Ouest. Le cas des écoles catholiques de Côte-d'Ivoire (1945-1992) », *Historical Studies in Education / Revue d'histoire de l'éducation* 17, 1: 29-54. Publié par The Canadian History of Education Association.

LASSAILLY-JACOB,Véronique, 1983. « Structures villageoises et caractères migratoires de la société baule-kode, dans la région de Béoumi (Côte d'Ivoire centrale) », *Cahiers d'études africaines*, XXIII, 89-90 : 73-95.

LAUNAY, Robert, 1982. *Traders without trade. Responses to Change in two Dyula Communities,* Cambridge University Press, 1982, 188 p.

—, 1988a. « Sabati-Ba's Coup d'Etat : Contexts of Legitimacy in a West African Chiefdom », dans Ronald Cohen & Judith T. Toland (eds), *State Formation and Political Legitimacy,* New Brunswick, N.J., Transaction Publishers : 45-67.

—, 1988b. « Warriors and Traders. The Political Organization of a West African Chiefdom », *Cahiers d'études africaines*. XXVIII, 111-112 : 355-373.

—, 1990. « Pedigrees and Paradigms : Scholarly Credentials among the Dyula of Northern Ivory Coast », in D. Eickelman & J. Piscatori, *Muslim Travellers : Pilgrimage, migration and the Religious Imagination,* Londres : 175-199.

—, 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, xvii + 258 p.

—, 1995. « The Dieli of Korhogo. Identity and Identification », dans David C. Conrad & Barbara E. Frank (Ed.), *Status and Identity in West Africa : Nyamakalaw of Mande,* Indiana University Press : 153-169.

—, 1996. « La trahison des clercs ? The "collaboration" of a Suwarian Alim », dans John O. Hunwick, Ivor Wilks & Nancy Ellen Lawler, *The Cloth of Many Colored Silks : Papers on History and Society, Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*, Evanston, Northwestern University Press : 297-318.

—, 1997. « Des infidèles d'un autre type. Les réponses au pouvoir colonial dans une communauté musulmane de Côte d'Ivoire », dans D. Robinson & J.-L. Triaud, *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (v. 1880-1960)* : 415-430.

—, 1999. « Stereotypic Vision : the "Moral Character" of the Senufo in Colonial and Postcolonial Discourse », *Cahiers d'études africaines,* XXXIV, 2 : 271-292.

LAUNAY Robert & Benjamin SOARES, 1999. « The formation of an Islamic Sphere in French colonial West Africa », *Economy and Society*, 28, 4 : 497-519.

LAUNAY, Robert & Marie MIRAN, 2000. « Beyond Mande Mory. Islam and ethnicity in Côte d'Ivoire », *Paideuma,* Bd. 46 : 63-84.

LAWLER, Nancy Ellen, 1992. *Soldiers of Misfortune : Ivoirien tirailleurs of World War II,* Athens, Ohio University Press, 267 p.

—, 1996. *Soldats d'infortune. Les tirailleurs ivoiriens de la Deuxième Guerre mondiale,* Paris, L'Harmattan, 1996, 271 p.

LEBLANC, Marie Nathalie, 1996 (décembre), « Être Dioula a Bouaké ou, comment transiger divers référents identitaires. Notes de retour de terrain », *Bulletin du GIDIS-CI* (ORSTOM, Abidjan, Centre de Petit-Bassam), n° 14 : 59-73.

—, 1999 (octobre). «The production of Islamic Identities throughout Knowledge claims in Bouaké, Côte d'Ivoire », *African Affairs*, 1999, vol. 98, n° 393, 485-508.

—, 2000. « Sya to Islam. Social Change and Identity among Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire », *Paideuma,* vol. 46 : 85-109.

—, 2003. « Between Ethnicity, Religion and Citizenship : Young Muslims in Côte d'Ivoire », dans Catherine Coquery-Vidrovitch (éd.), *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle : enjeux identitaires et modes d'insertion,* Paris, L'Harmattan, vol. 1 : 233-261.

LEIMDORFER, François, COURET, Dominique, KOUADIO N'GUESSAN, Jérémie, SOUMAHORO, Christelle, TERRIER, Christine, 2002 « Nommer les quartiers d'Abidjan », dans Christian TOPALOV (dir.), *Les Divisions de la ville,* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 313-346.

LEMAIRE, Frédéric, 2008. *Bernard Dadié : Itinéraire d'un écrivain africain dans la première moitié du XXème siècle,* Paris, L'Harmattan, 208 p.

LEMAIRE, Marianne, 2005. « Portrait du Sénoufo en travailleur. Les Sénoufo dans l'imaginaire colonial et post-colonial », *Ethnologies comparées,* Revue électronique en ligne du CERCE (Centre d'Études et de Recherches Comparatives en Ethnologie), Montpellier, printemps 2005, n° 8. http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/m.l.htm. Adresse devenue inaccessible. L'accès à ce site, jugé mal configuré et sécurisé, est refusé par les navigateurs (septembre 2018).

LE PAPE, Marc, 1989. « Récits d'espaces. Les premiers faubourgs d'Abidjan », *Tropiques, lieux et liens,* ORSTOM : 296-302.

—, 1993. « L'attraction urbaine : soixante-cinq ans d'observations sur Abidjan », dans Véronique Dupont & Christophe Guilmoto (éd.), Mobilités spatiales et urbanisation : Asie, Afrique, Amérique, IRD, *Cahiers des Sciences Humaines*, 29, 2-3 : 279-294.

LEVTZION, Nehemia, 1966. « Salaga. A Nineteenth-Century Trading Town in Ghana ». *Asian and African Studies*, XX : 207-44.

LEVTZION, Nehemia & Randall L. POUWELS (Ed.), 2000. *The History of Islam in Africa,* Athens, Ohio University Press, 591 p.

LOIMEIER, Roman, 1994. « Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme ». *Islam et sociétés au sud du Sahara,* n° 8 : 55-66.

1998. Rééd. dans Ousmane Kane & Jean-Louis Triaud (éd.), *Islam et islamismes au sud du Sahara,* Paris, Karthala et Maison des sciences de l'Homme : 155-168.

LORY, Pierre, 2007. « L'interprétation des rêves dans la culture musulmane », dans Constant Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman,* Paris, Karthala, 2007 : 75-94.

LOUCOU, Jean-Noël, 1978. *La Reine Pokou, fondatrice du royaume baoulé,* Paris, A.B.C. (Afrique biblio-club), Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 134 p.

—, 1984 : *Histoire de la Côte d'Ivoire,* Abidjan, CEDA (Centre d'édition et de diffusion africaine), t. 1, 208 p.

—, 1985. « Note sur l'État Baoulé précolonial », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I, t. XIII, Histoire : 27-59.

—, 1992. *Le multipartisme en Côte d'Ivoire : essai,* Abidjan, Netter, 213 p.

LOUCOU, Jean-Noël & Françoise LIGIER, 1984. *Histoire de la Côte d'Ivoire,* vol. 1, *La formation des peuples, Abidjan,* CEDA, 208 p.

LUIZARD, Pierre-Jean, 1990. « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, 1re série, n° 2 : 36-94.

LY, Boubacar, 2009. *L'exercice du métier d'instituteur, t. IV – Les instituteurs au Sénégal de 1903 à 1945.* Paris, L'Harmattan, 492 p.

LY-TALL, Madina, 1991. *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale,* Paris, L'Harmattan, 479 p.

McNAUGHTON, Patrick R., 1993. *The Mande Blacksmiths. Knowledge, Power and Art in West Africa.* Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 241 p.

MAGASSOUBA, Moriba, 1985. *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 219 p.

MAHAMOUDOU, Mahamane, 2008. « The works of Shaykh Sidi al-Mukhtar al-Kunti », dans Shamil Jeppie & Souleymane Bachir Diagne, (eds), *The Meanings of Timbuktu* : 213-230.

MARC, Lucien, 1910. « Mopti et le commerce du Moyen Niger », *Annales de Géographie,* 19, 103 : 45-51.

MARGUERAT, Yves, 1981-1982. « Des ethnies et des villes. Analyse des migrations vers les villes de Côte-d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM,* 18, 3 : 303-340.

MARIE, Alain, 1973. « Structures, pratiques et idéologies chez les Baoulé », *Cahiers d'études africaines,* XIII, 50 : 363-376.

MASSING, Andreas Walter. 2000. « The Wangara, an Old Soninke Diaspora in West Africa ? », *Cahiers d'études africaines,* XL-2, 158 : 281-308.

—, 2004. « Baghayogho. A Soninke Muslim Diaspora in the Mande World », *Cahiers d'études africaines,* XL4-4,176 : 887-922.

—, s.d., s.n.d.a. « Les Bagayogo : Une famille soudanaise et son rôle dans la diaspora de l'islam ouest-africain », http://europafric.de/Downloads/bagyofr.pdf., 18 p. (consultation le 28 janvier 2009 et le 5 décembre 2009) – version en français en ligne, dérivée de l'article des *Cahiers d'etudes africaines,* 2004. N'est plus accessible.

—, 2012. « Imams of Gonja.The Kamaghate and the Transmission of Islam to the Volta Basin », *Cahiers d'études africaines, LII-1, 205* : 57-101.

M'BAYE, Ravane, 1972, « Un aperçu sur l'islam songhaï », *Bulletin de l'IFAN*, B, XXXIV : 237-267.

MEILLASSOUX, Claude, 1963. « L'économie des échanges pré-coloniaux en pays Gouro », *Cahiers d'études africaines*, III, 12 : 551-576.

—, 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire,* Paris-La Haye, Mouton, 382 p. Plusieurs éditions : 2e éd. Paris, 1974. Réimp., Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.

—, 1971. (Ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa,* Londres, Oxford University Press, 444 p.

MÉMEL-FOTÊ, Harris, 1967. « Un guérisseur de la basse Côte d'Ivoire : Josué Edjro », *Cahiers d'études africaines,* VII, 28 : 547-605.

—, 2007. *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne (XVIIe-XXe siècle),* Abidjan, Les Éditions du CERAP et Paris, IRD Éditions, 2007, 1010 p.

MERAD, Ali, 1967. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale,* Paris-La Haye, Mouton, 472 p.

MICHEL, Marc, 1982. *L'Appel à l'Afrique.* Paris, Publications de la Sorbonne, 533 p. *Les Africains et la Grande Guerre : l'appel à l'Afrique, 1914-1918.* Nouvelle édition revue et enrichie. Paris, Karthala, 2014, 302 p.

MICHOTTE, J., 1970. Les marchés du pays baoulé de la zone dense. Typologie, organisation et fonctionnement, Centre de Petit-Bassam, Côte d'Ivoire, ORSTOM, *Cahiers de sciences humaines*, tome 1, III, 5, 29 p. multigr. ; tome 2, Annexes cartographiques, 27 cartes,

—, 1974. Publié à nouveau : L'Économie de l'espace rural de la région de Bouaké. ORSTOM, travaux et Documents, 38 : 137-201, multigr.

MILLE, Pierre, 1906. *La Côte d'Ivoire. Notice par* – (Exposition universelle de 1900. Les colonies françaises). Paris, Ministère des Colonies, 32 p.

MIRAN, Marie, 1998. « Le wahhabisme à Abidjan : Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », *Islam et Sociétés au sud du Sahara,* n° 12 : 5-74.

—, 2000. « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance ? L'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijâni Bâ, cheikh tijânî réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine », dans J.-L. Triaud & D. Robinson (éd.). *La Tijâniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala : 439-467.

—, 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire,* Paris, Karthala, 546 p.

MIRAN-GUYON, Marie, 1999, « Les mille et une vies d'El-Hadj G. Boubacar Sakho, le sage de Treichville (1903-1997), dans A. Rouaud (éd.), *Les orientalistes sont des aventuriers. Guirlande offerte à Joseph Tubiana par ses élèves et amis,* Saint-Maur des Fossés, Sépia : 267-272 (Bibliothèque Pereisc 12).

—, 2015. *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013),*Paris, Karthala, 367 p.

MONTEIL, Vincent, 1965 (janvier-juin). « Un visionnaire musulman sénégalais (1946-1965) », *Archives de sociologie des religions*, 19, 1 : 69-98.

—, 1980. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique.* Paris, Éditions du Seuil, 468 p.

MOUËZY, R.P. Henri, 1942. *Histoire et coutumes du pays d'Assinie et du royaume de Krinjabo,* Paris, Larose, 228 p.

—, 1953. 2e éd. *Assinie et le royaume de Krinjabo. Histoire et coutumes.* Paris, Larose, 286 p.

MUHAMMAD Akbar, 1977. « The Samorian Occupation of Bondoukou : an Indigenous View », *The International Journal of African Historical Studies*, 10, 2 : 242-258.

NJEUMA, M. Z., «Adamawa and Mahdism : the Career of Hayatu ibn Sa ʿid in Adamawa, 1878-1898 ». *Journal of African History*, XII (1) : 61-77.

OCDE/Club du Sahel/Programme de développement municipal (PDM),Commission européenne en Côte d'Ivoire, Écoloc (Gérer l'économie localement en Afrique), 1999 (octobre). *L'économie locale de Korhogo et de sa zone d'influence, Etudes de cas du programme « Relance des économies locales en Afrique de l'Ouest, Rapport général*, OECD [OCDE] Publishing, 293 p.

La référence dans le texte est : OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport général.

OCDE/Club du Sahel/Programme de développement municipal (PDM),Commission européenne en Côte d'Ivoire, 1999 (décembre). *L'économie locale de Korhogo et de sa zone d'influence. Rapport de synthèse,* OECD [OCDE] Publishing, 49 p.

La référence dans le texte est OCDE, Écoloc, Korhogo, 1999, Rapport de synthèse.

OCDE/Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, Commission européenne, Écoloc (Gérer l'économie localement en Afrique), 2000 (septembre). *L'économie locale d'Odienné (Denguélé), Comptes, acteurs et dynamismes de l'économie locale,* vol. 1, *Rapport général* (rédigé par Paul Angoua Oi Angoua et Pascal Labazée), 2002. OECD [OCDE] Publishing, 119 p. La première date (2000) est celle de la remise au ministère de l'Intérieur et de la Décentralisation de la République de Côte d'Ivoire de l'étude réalisée par l'École nationale supérieure de statistique et d'économie appliquée (INSEA, Abidjan) et l'IRD ; la seconde celle de la publication ultérieure par OECD Publishing (2002). Contrairement à l'usage habituel, nous avons préféré retenir la date de remise du rapport (première publication « grise »).

La référence dans le texte est OCDE, Écoloc, Odienné, 2000.

OCDE/Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, Commission européenne, Écoloc (Gérer l'économie localement en Afrique), 2000 (septembre). *L'économie locale de Bondoukou – Comptes, acteurs et dynamismes de l'économie locale,* vol. 1, Rapport général (rédigé par Paul Angoua Oi Angoua et Pascal Labazée), OECD [OCDE] Publishing, 2002, 104 p., La première date (2000) est celle de la remise au ministère de l'Intérieur et de la Décentralisation de la République de Côte d'Ivoire de l'étude réalisée par l'École nationale supérieure de statistique et d'économie appliquée (INSEA, Abidjan) et de l'I.R.D., la seconde celle de la publication ultérieure par OECD Publishing (2002). Contrairement à l'usage habituel, nous avons préféré retenir la date de remise du rapport (première publication « grise »). La référence dans le texte est OCDE, Écoloc, Bondoukou, 2000.

O'SULLIVAN, John M., 1983. «The French Conquest of Northwest Ivory Coast. The Attempt of the Rulers of Kabadugu to control the situation », *Cahiers d'études africaines,* 1983, XXIII, 89-90 : 121-138.

OUATTARA, Dabila, s.d. [2009]. *L'Imam Mahama Timité « Koudouss » de Bondoukou (Vie et œuvre),* [Abidjan], Imprimerie Delta Service Plus, 132 p.

—, s.d. [2013]. *Histoire de l'Islam en Côte d'Ivoire. Pénétration et évolution.* Abidjan, Editions Balafons, 190 p.

OUATTARA, Nagnin, 1992. « Commerçants dyula en Côte d'Ivoire : Permanences et ruptures dans un milieu socioprofessionnel (XIXe-xxe siècles », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 75-117.

OUATTARA, Siriki, 1993. « Le village Ano et l'histoire du peuplement », dans Claude-Hélène Perrot & Gilbert Gonnin, *Sources orales de l'histoire de l'Afrique,* Paris, CNRS : 47-53.

OUATTARA, Tiona Ferdinand, 1999. *Histoire des Fohobélé de Côte d'Ivoire : une population sénoufo inconnue,* Paris, Karthala, 274 p.

—, 2013. « Sources orales et chronologie. Les difficultés rencontrées lors de la reconstruction de l'histoire sénoufo de Côte d'Ivoire », dans Nicoué T. Gayibor, Dominique Juhé-Beaulaton & Moustapha Gomgnimbou, *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question.* Paris, Karthala, 2013 : 167-175.

OULD KHALIFA, Abdallah, 1998. *La région du Tagant en Mauritanie : L'oasis de Tijigja entre 1660 et 1960,* Paris, Karthala, 687 p.

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, 2001. « La généalogie et les capitaux flottants : al-Shaykh Sîd al-Mukhtâr (c. 1750-1811) et les Kunta », dans Pierre Bonte, Edouard Conte et Paul Dresch (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe,* Paris, CNRS Éditions : 137-161.

—, [2005]. « Un lettré timbuktien : Al-Shaykh Sidi Muhammad al-Kunti (1769-1826). Le moraliste et le conseiller du prince », en ligne : http://www.academia.edu/6157376/Un_lettr%C3%A9_timbuktien_al-Shaykh_S%C3%AEdi_Muhammad_al-Kunt%C3%AE_1769_-1826_ Article daté d'août 2005 par l'auteur.

PADEN, John N., 1973. *Religion and Political Culture in Kano,* university of California Press, 461 p.

PAULME, Denise, 1962. « Une religion syncrétique en Côte d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines,* III, 9 : 5-90.

PERINBAM, B. Marie, 1986. « Perceptions of Bonduku's Contribution to the Western Sudanese Gold Trade : An Assessment of the Evidence », *History in Africa,* 13 : 295-322.

—, 1988. «The Political Organization of Traditional Gold Mining : The Western Loby, c. 1850 to c. 1910 », *The Journal of African History*, 29, 3 : 437-462.

PERROT, Claude-Hélène, 1969. « Hommes libres et captifs dans le royaume agni de l'Indénié », *Cahiers d'études africaines*, IX, 35 : 482-501.

—, 1974. « Ano Asema : Mythe et Histoire », *Journal of African History,* XV, 2 : 199-222.

—, 1978. « Or, richesse et pouvoir chez les Anyi-Ndenye aux XVIIIe et XIXe siècles », *Journal des Africanistes,* 1978, 48, fasc. 1, L'or dans les sociétés Akan : 101-126.

—, 1982a. *Les Anyi Ndenye et le pouvoir aux 18e et 19e siècles.* Abidjan, CEDA et Paris, Publications de la Sorbonne, 335 p.

—, 1982b. « Écrits coloniaux et crise dynastique anyi-ndenye : essai d'analyse critique », *Études africaines offertes à Henri Brunschwig,* Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales : 15-33.

—, 1982c. « Formation d'États et formation d'une ethnie : le cas des Anyi-Ndenye ». *Cahiers d'études africaines*, XXII, 87 : 455-463.

—, 1999. « Kumasi et les Britanniques. La capitale ashanti niée par le colonisateur », dans J.-P. Chrétien & J.-L. Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire,* Paris, Karthala : 145-172.

—, [1996] 2003. « Les administrateurs de la première génération et l'écriture de l'histoire précoloniale des peuples d'Afrique occidentale », dans Yénouyaba Georges

Madiéga & Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995,* Paris, Karthala et Presses de l'université de Ouagadougou, t. 1 : 99-110. 1996 est la date du colloque international sur l'histoire du Burkina Faso, dont les Actes sont publiés dans cet ouvrage.

—, 2005a. « L'importation du "modèle" akan par les Anyi au Ndenye et au Sanwi (Côte d'Ivoire) », *Journal des africanistes*, 75, 1 : 139-162.

—, 2005b. « Du visible à l'invisible : les supports du pouvoir en pays akan (Afrique de l'Ouest) », *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, Objets et insignes du Pouvoir, 27 p.

PERROT, Claude-Hélène & Albert VAN DANTZIG, *Marie-Josèphe Bonnat et les Ashanti. Journal (1869-1874),* Paris, Éditions de la Société des Africanistes, 1994, 672 p.

PERSON, Yves, 1963. « Les ancêtres de Samori », *Cahiers d'Études africaines,* IV, 13 : 125-156.

—, 1964. « En quête d'une chronologie ivoirienne », dans J. Vansina, R. Mauny et V. Thomas (Ed.), *The historian in Tropical Africa,* Oxford University Press, International African Institute : 322-338.

—, 1968-1975. *Samori. Une révolution dyula*, Dakar, IFAN, 3 tomes. Mémoire de l'IFAN n° 80 : t. I, 1968, pp. 1-600 et t. 2, 1970 : pp. 601-1271. Mémoire de l'IFAN n° 89 : t. III, pp. 1272-2377.

—, 1970. « Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale », dans H. Deschamps (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des archipels,* Paris, PUF, t. 1 : 271-304.

—, 1971. « Du Soudan nigérien à la côte atlantique », dans H. Deschamps, *Histoire générale de l'Afrique noire,* Paris, PUF, t. 2 : 85-121.

—, 1977. « Samori », dans Charles-André Julien et *al.* (éd.), *Les Africains,* Éditions Jeune Afrique, t. 1 : 251-285.

—, 1982 (mai-juin). « Islam et décolonisation en Côte d'Ivoire », *Le Mois en Afrique,* 198-199 : 14-30.

PERSON, Yves & Françoise LIGIER, 1976. *Samori. La renaissance de l'empire mandingue.* Paris, ABC, 166 p.

PETRARCA, Valerio, 2008. *Un prophète noir en Côte-d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religions africaines.* Paris, Karthala, 276 p.

PIAULT, Marc Henri, 1987. *La colonisation : rupture ou parenthèse,* Paris, L'Harmattan, 326 p.

PICCIOLA, André, 1973. « Quelques aspects de la Côte d'Ivoire en 1919 », *Cahiers d'études africaines,* XIII, 50 : 239-274.

POSNANSKY, Merrick, 1979. « Excavations at Begho, Ghana 1979 », *Nyame Akuma. A Newsletter of African archaeology* (Calgary), 15 : 23-27.

—, 2002. « Processes of change. A longitudinal ethno-archaeological study of a Ghanaian village: Hani 1978-98 », *African Archaeological Review,* 21,1 : 31-47.

POSNANSKY, Merrick & R. J. McINTOSH, 1976. « New radio-carbon dates for Northern and Western Africa », *Journal of African History,* XVII, 2 : 161-195.

PROUTEAUX, M., 1918. «Notes sur certains rites magico-religieux de la Haute Côte d'Ivoire : les Gbons », *L'Anthropologie,* t. 29 : 37-52.

PRUSSIN, Labelle, 1968 (Winter). « The Architecture of Islam in West Africa », *African Arts,* 1, 2 : 32-35 ; 70-74.

—, 1980 (February°. « Traditional Asante Architecture », *African Arts,* 13, 2: 57-65 ; 78-8 ; 85-87.

QUESNOT, F., 1962 [1963]. « Les cadres maraboutiques de l'islam sénégalais », dans M. Chailley, A. Bourlon, F. Bichon, F.J. Amon d'Aby, F.Quesnot, *Notes et études sur l'islam en Afrique noire,* Paris, J. Peyronnet : 127-194.

RAPLEY, John, 1993. *Ivoirien Capitalism. African Entrepreneurs in Côte d'Ivoire.* London-Boulder, Lynne Rinner, X + 198 p.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, Ministère des Finances, des Affaires économiques et du Plan, direction de la Statistique et des Études économiques et démographiques, 1960. *Recensement d'Abidjan 1955*, *Résultats définitifs,* Abidjan, 93 p.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, Ministère des Finances, des Affaires économiques et du Plan., 1962 (juillet). *Villes de Côte d'Ivoire : Man, Daloa, Gagnoa. Enquête socio-économique (fin 1961).* Paris, SEDES, 2 vol. ronéot.

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, Ministère des Finances, des Affaires économiques et du Plan, Division des Études de développement, 1965-1966. *Étude Régionale de Bouaké*, 1962-1964. Abidjan, Bureau de conception, de coordination et d'exploitation des études régionales de la République de Côte d'Ivoire, Paris, Impr. Technigraphy et Cogipa, 4 vol. principaux, 11 documents annexes.

—, 1965. *Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964.* vol. 1, Le peuplement, 239 p.

—, 1965. *Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964.* Documents, 3, Un Centre semi-urbain. Toumodi, éléments d'étude monographique, 59 p.

—, 1966. *Étude Régionale de Bouaké. 1962-1964.* Documents, 5, Eléments pour une monographie d'un village de forêt : Kouakou-broukro, 171 p.

REY-HULMAN, Diana, 1978. « L'or et les différenciations sociales dans l'Anno, ou la création de l'espace politique de l'Anno », *Journal des africanistes*, 48, fasc. 1. L'or dans les sociétés Akan : 71-88.

RICHARD, Jacques, 1972. *Le contact forêt-savane dans le Centre-Ouest ivoirien* (*Séguéla-Vavoua*). *Aspects et significations*, Centre ORSTOM de Petit-Bassam, Sciences humaines, V, 6, 176 p. multigr., 30 planches.

—, 1974. « Données humaines », dans Jean-Michel Avenard, J. Bonvallot, Marc Latham, Marianne Renard-Dugerdil, Jacques Richard, *Aspects du contact forêt-savane dans le centre et l'ouest de la Côte d'ivoire. Étude descriptive,* Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 35 : 51-53.

ROBERTS, Richard L., 1987. *Warriors, Merchants and Slaves : The State and the Economy in the Middle Niger Valley 1700-1914.* Stanford University Press, 293 p.

ROBINSON, David, *1987.* « The Umarian Emigration of the Late Nineteenth Century », *The International Journal of African Historical Studies*, 20, 2 : 245-270.

—, 1988. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du* XIX*e siècle.* Paris, Karthala, 1988, 419 p.

—, 1997. « Sa'd Buh, the Fadiliyya and French Colonial Authorities », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* n° 11 : 129-148.

—, 2000. « Malik Sy. Teacher in the New colonial Order », dans J.-L. Triaud & D. Robinson, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, Karthala : 201-218.

ROBINSON, David & Jean-Louis TRIAUD (éd.), 1997. *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960,* Paris, Karthala, 583 p.

RONGIER, Jacques, 2002. *Parlons sénoufo.* Paris, L'Harmattan, 248 p.

ROUCH, Jean, 1963. « Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo », *Journal de la société des africanistes.* 33, fasc. 1 : 129-202.

ROUGERIE, Gabriel, 1957. *Les pays Agni du Sud-Est de la Côte d'ivoire forestière : essai de géographie humaine,* IFAN, Centre de Côte d'Ivoire, Études éburnéennes, n° 6, 242 p.

SAEED, Asmau G., 1985. « The British policy towards the Mahdiyya in Northern Nigeria : a study of the arrest, detention and deportation of Shaykh Said b. Hayat, 1923-1957 », *Kano Studies,* 2, 3 : 95-119.

SALIFOU, André., 1971. *Le Damagaram ou sultanat de Zinder au XIXe siècle.* Niamey, Études nigériennes, n° 27, 320 p.

1972. « Malan Yaroh. Un grand négociant du Soudan central à la fin du XIXe siècle », *Journal de la Société des Africanistes*, 42, fasc. 1 : 7-27.

SALL, Ibrahima Abou, 2000. « La diffusion de la Tijâniyya au Fuuta Tooro (Mauritanie-Sénégal) », dans J.-L. Triaud & D. Robinson (éds), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala : 367-392.

SALVERTE-MARMIER, Philippe et Marie-Antoinette de, 1966. « Les étapes du peuplement », dans République de Côte d'Ivoire, *Étude régionale de Bouaké, 1962-1964.* 1. *Le peuplement.* Abidjan : 9-57.

SAMBÉ, Bakary, 2010. « Tidjaniya : usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère,* 4 : 843-854.

SANNEH, Lamin O., 1979. *The Jakhanke : the history of an Islamic clerical people of the Senegambia,* Londres, International African Institute, 276 p.

SANOGO, Moussa & Robert PAGEARD, 1964. « Notes sur les coutumes des Marka de Lanfiéra », *Journal de la Société des Africanistes.* 34, fasc. 2 : 306-310.

SARTAIN, E. M., 1971. « Jalâl al-Dîn al-Suyûtî's Relations with the people of Takrûr », *Journal of Semitic Studies,* 16 : 193-198.

SAUL, Mahir, 1988. « The War Houses of the Watara in West Africa», *The International Journal of African Historical Studies,* 31, 3 : 537-570.

—, 1997. « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal des africanistes,* 67, 2 : 7-24.

—, 2003. « Les maisons de guerre des Watara dans l'ouest burkinabè précolonial », dans Yénouyaba Georges Madiéga & Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso. Cent ans d'histoire, 1895-1995,* Paris, Karthala et Presses de l'université de Ouagadougou, t. 1 : 381-417.

—, 2006. « Islam and West African Anthropology », *Africa Today,* 56, 1, 3-33.

SAVADOGO, Boukary [Mathias], 2000. « La communauté "Yacouba Sylla" et ses rapports avec la Tijâniyya Hamawiyya », dans J.-L. Triaud & D. Robinson (éd.). *La Tijâniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala : 269-287.

SAVADOGO B. Mathias et BINATÉ Issouf, 2015. « Écoles coraniques traditionnelles et medersas en Côte d'Ivoire : des conflits d'idéologie à l'accommodement des méthodes de travail », Godo Godo, *Revue de l'Institut d'histoire et d'archéologie africaine*, Abidjan, n° 26 : 75-84.

SCHWARTZ, Alfred, 1968. « La mise en place des populations guéré et wobé. Essai d'interprétation historique des données de la tradition orale » – Première partie, *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, V, 4 : 3-38.

—, 1969a. « La mise en place des populations guéré et wobé. Essai d'interprétation historique des données de la tradition orale » – Deuxième partie, *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, VI, 1 : 4-56

—, 1969b. « Toulépleu. Étude socio-économique d'un centre semi-urbain de l'Ouest ivoirien », *Cahiers de l'ORSTOM,* série Sciences humaines, VI, 2 : 51-70

—, Février 1974. *Les Krou de Côte d'Ivoire,* Petit-Bassam, Centre ORSTOM, 14 p. multig.

—, 1980. « Quelques repères dans l'histoire des Kroumen », *Revue française d'histoire d'Outre-Mer,* LXVII, 246-247 : 151-155.

SELLAM, Sadek, 1998 (printemps). « Le Cheikh El Oqbi au Cercle du Progrès. Un précurseur d'une "laïcité" islamique ? », *Naqd, Revue d'études et de critique sociale,* Alger, 11 : 84-90.

—, 2014 (23 mai) « Le Cheikh El Oqbi au Cercle du Progrès », *Le Jeune musulman,* revue éditée par l'Association des Oulémas musulmans algériens. En ligne : http://www.lejeunemusulman.net/?p=1485

SEMA [Société d'Économie et Mathématiques appliquées]

—, 1964. *Étude socio-économique de la zone urbaine d'Abidjan. État de la population d'Abidjan en 1963,* Paris, t. II, *Analyse des résultats*, rapport n° 3, 69 p.

SIDI MOHAMED OULD SIDI ALY, s.d. [après 1987]. Pouvoir et société dans le Kabadugu. Un kafu mandé du nord de la côte d'ivoire, 25 p. en ligne : http://morike.crifpe.ca/telechargements/pdf/kababugu.pdf, 2011.

—, 2011. *Les siguinani ngalanani mavala any kenibala : Migration et identité : les institutions politiques dans le Kabadugu.* Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 368 p.

SILVERMAN, Raymond A. & David OWUSU-ANSAH, 1989. « The Presence of Islam among the Akan of Ghana : A Bibliographic Essay ». *History in Africa* : 325-339.

SIMON, Marc, 1965. *Souvenirs de brousse 1905-1908. Dahomey-Côte d'Ivoire.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1965, 187 p.

SIMONIS, Francis, 1996 (septembre). « Louis-Gustave Binger et les Jula de Kong : une autre lecture », *Revue française d'histoire d'outre-mer,* 83, 312 : 29-40.

SOARES, Benjamin, 1996. « A Contemporary Malian Shaykh : Al-Hajj Shaykh Sidy Modibo Kane Diallo, the religious leader of Dilly », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* 10 : 145-153.

—, 2000. « Notes on the Tijâniyya Hamawiyya in Nioro du Sahel after the second exile

of its shaykh », dans J.-L. Triaud & D. Robinson, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, Karthala : 357-365.

STAHL, Ann Brower, 2001. *Making History in Banda : Anthropological Visions of Africa's Past*, Cambridge University Press, 2001, 268 p.

STARY, Bruno, 2003 (avril-juin). « Un no man's land forestier de l'artifice à l'artificialité : l'étatisation de la frontière Côte-d'Ivoire-Ghana », *Les Cahiers d'Outre-Mer,* 222 : 199-228.

STEWART, Charles C., 1971. « A Mauritanian Reformer : Sheikh Sidiyya Baba », *Tarikh* [Historical Society of Nigeria], 7 : 65-70.

SULAIMAN, Musa, 2000 (October). « The Influence of Tafsir Al-Jalalayn on some notable Nigerian Mufassirun in the Twentieth-Century Nigeria », *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20, 2 (Londres) : 323-328.

TABLE RONDE sur les origines de Kong (1-2-3 novembre 1975 à Kong), Tiegbé Victor Diabaté (responsable de l'organisation du colloque) ; M.-.J. Derive (responsable de la publication). 1977, *Annales de l'Université d'Abidjan,* série J, tome 1, Traditions orales, 505 p.

TAFSĪR AL-JALĀLAYN, voir AL-MAHALLĪ, Jalāl al-Dīn & AL-SUYŪTĪ, Jalāl al-Dīn.

TAMARI, Tal, 2005. « La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqāma* d'al-Harīrī », dans Ursula Baumgardt & Jean Derive (dir.), *Paroles nomades : Écrits d'ethnolinguistique africaine,* Paris, Karthala, 431-449.

TERRAY, Emmanuel, 1969. *L'organisation sociale des Dida de Côte-d'Ivoire. Essai sur un village dida de la région de Lakota*, Annales de l'université d'Abidjan, série F, Ethnosociologie, t. l, fasc. 2, 374 p.

—, 1982. « L'économie politique du royaume abron du Gyaman », *Cahiers d'études africaines*, vol. 22, n° 87-88 : 251-275.

—, 1986. « Grandeur et décadence des montagnes de Kong », *Cahiers d'études africaines,* XXVI, 101 : 241-249.

—, 1987a. « Le royaume abron du Gyaman », dans Claude Tardits & Alfred Adler (éd.), *Princes et serviteurs du royaume. Cinq études de monarchies africaines.* Paris, Société d'ethnographie : 23-57.

—, 1987b, « Le royaume abron de Gyaman de 1875 à 1910 : de l'indépendance à l'établissement du pouvoir blanc », dans Marc H. Piault (éd.), *La colonisation : rupture ou parenthèse ?,* Paris, L'Harmattan, 229-301.

—, 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la.conquête coloniale,* Paris, Karthala, 1058 p.

TORDOFF, William, 1962. « The Ashanti Confederacy », *Journal of African History*, vol. 3, n° 3 : 399-417

TOURÉ, Soualou & ROUCH, Jean, BERNUS Edmond (éd.), 1959. « Note sur une communauté "nigérienne" ancienne en Côte d'Ivoire : Marabadiassa », *Notes africaines*, 107-110.

TRAORÉ, Alioune, 1983. *Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant.*, Paris, Maisonneuve et Larose, 278 p.

TRAORÉ, Bakary, 2009. « Les chefferies traditionnelles de l'Ouest du Burkina Faso pendant la période pré-coloniale », dans Pierre Clavier Hien et Moustapha Gomgnimbou, (dir.), *Histoire des royaumes et chefferies du Burkina Faso précolonial.* Ouagadougou, DIST (CNRST) : 347-395.

—, 2012. « Al-Hajj Marhaba Saganogho (1891-1981). La quête de positionnement d'un lettré musulman à Bobo-Dioulasso », dans O. Goerg & A. Pondopoulo, *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud.* Paris, Karthala : 237-267.

—, 2005. Islam et politique à Bobo-Dioulasso de 1940, dans Muriel Gomez-Perez, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux,* Paris, Karthala : 417-447.

—, 2013. « L'islam à Bobo-Dioulasso : facteur d'intégration et enjeu des luttes d'influence de personnes et politiciens », dans Katja Werthmann et Mamadou Lamine Sanogo, *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso. Urbanités et appartenances en Afrique de l'Ouest.* Paris, Karthala : 83-108.

TRIAUD, Jean-Louis, 1974a. « Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire : le village d'Ahua au début du siècle », *Cahiers d'études africaines,* XIV, 54 : 317-337.

—, 1974b. « La question musulmane en Côte-d'Ivoire », *Revue française d'histoire d'outre-mer,* XLI, 225 : 542-571.

—, 1974c. « Lignes de force de la pénétration islamique en Côte-d'Ivoire », *Revue des études islamiques,* XLII, 1 : 123-160.

—, 1983. « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr au XIXe et XXe siècle. Le cas de la Khalwatiyya », *Cahiers d'études africaines,* XXIII, 91 : 239-280.

—, 1986a. « 'Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali », dans Olivier Carré & Paul Dumont (Éd.), *Radicalismes islamiques,* Paris, L'Harmattan, t. 2 : 162-180.

—, 1986b.« Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 271-282.

—, 1987 (décembre). « Les études en langue française sur l'islam en Afrique noire. Essai historiographique, *Lettre d'information de l'Association française pour l'étude du monde arabe et musulman (AFEMAM),* 2 : 65-80.

—, 1988a. « Khalwa and the the Career of Sainthood. An Interpretative Essay », dans Donal B. Cruise O'Brien & Christian Coulon, *Charisma and Brotherhood in African Islam,* Oxford, Clarendon Press : 53-66.

—, 1988b. « Bamako, la ville aux deux cents mosquées, ou la victoire du "secteur informel "islamique" », *Islam et sociétés au sud du Sahara,* 2 : 166-177.

—, 1995. *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930),* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme et Aix-en-Provence, IREMAM, 2 tomes, 1151 p.

—, 1997. « Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956 », dans D. Robinson & J.-L. Triaud (éds), *Le temps des marabouts,* Paris, Karthala : 493-519.

—, 1998. « *Haut-Sénégal-Niger,* un modèle "positiviste" ? De la coutume à l'histoire. Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », dans Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926).* Paris, Maisonneuve et Larose : 210-232.

—, 2009. « D'un maître à l'autre : l'histoire d'un transfert. Amadou Hampaté Bâ entre Tierno Bokar et Théodore Monod (1938-1954) », *Sociétés politiques comparées, Revue européenne d'analyse des sociétés politiques,* n° 20, décembre 2009, 30 p. En ligne : http://www.fasopo.org/sites/default/files/article_n20.pdf

—, 2010. « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 907-950.

—, 2013. « Deux bibliothèques arabo-islamiques en Côte d'Ivoire au début du XXe siècle », dans Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah, *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'islam, Mélanges offerts à Jacqueline Sublet,* Damas-Beyrouth, Presses de l'Institut français du Proche-Orient : 161-246. En ligne : http://books.openedition.org/ifpo/5720.

TRIAUD, Jean-Louis & David ROBINSON (éd.), 2000. *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris, Karthala, 512 p.

TROUCHAUD, Jean-Pierre, 1965. « L'implantation actuelle de la population, dans République de Côte d'Ivoire », *Étude régionale de Bouaké 1962-1964,* vol. 1, *Le peuplement* : 83-119.

UMAR, Muhammad S., 2000. « The Tijâniyya and British Colonial Authorities in Northern Nigeria », dans J.-L. Triaud & D. Robinson*, La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, Karthala : 327-356.

VACQUIER, Raymond, 1986. *Au temps des factoreries, 1900-1950*, Paris, Karthala, 395 p.

VAN CASSEL, Charles, 1903. « Géographie économique de la haute Côte d'Ivoire occidentale », *Annales de Géographie*, 12, 62 : 145-158.

VAN DANTZIG, Albert; 1980. *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey*, 1680-1740. Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1980, 327 p.

VAN DEN AVENNE, Cécile, 1998. « Partage de territoire : coexistence du français et des autres langues locales dans une ville ivoirienne », dans A. Queffélec (éd.), *Le français en Afrique francophone. Recueil d'études offertes en hommage à Suzanne Lafage,* publié dans *Le Français en Afrique. Revue du Réseau des observatoires du français contemporain en Afrique*, 12 (Paris, Didier Érudition) : 311-318.

VERNIÈRE, Michel, 1969. « Anyama : étude de la population et du commerce colatier », *Cahiers de l'ORSTOM, Sciences humaines,* 6, 1 : 83-112.

VITI, Fabio, 1998. « Dans un "chaos de races". Note sur Maurice Delafosse, administrateur des Anno-Mango (Côte d'Ivoire, 1904-1906), dans Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie ; l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926),* Paris, Maisonneuve et Larose ; [Abidjan], CEDA, 319 p.

—, 1999a. « L'esclavage au Baoulé précolonial. Esclaves et « sauvages », *L'Homme*, 1999, 39, 152 : 53-88.

—, 1999b. « Un pouvoir contre l'État. Anthropologie politique du Baule (Côte d'Ivoire) », dans Pierluigi Valsecchi & Fabio Viti (dir.), *Mondes akan : identité et pouvoir en Afrique occidentale,* Paris, L'Harmattan, 1999 : 289-314.

—, 2004. « Guerra e violenza nel Baule fino alla conquista coloniale », dans F. Viti (a cura di), *Guerra e violenza in Africa occidentale,* Milano, Angeli : 117-182.

—, 2005. « Entre l'État et l'anarchie : un siècle d'historiographie et d'anthropologie politique du Baoulé », *Journal des africanistes,* 75,1 : 117-135.

—, 2008. « Aura Poku sur Internet ou les derniers avatars de la tradition "orale" baule », dans M. Chastenet & J.-P. Chrétien (dir.), *Entre la parole et l'écrit. Contributions à l'histoire de l'Afrique en hommage à Claude-Hélène Perrot,* Paris, Karthala : 205-219.

—, 2009. « Les ruses de l'oral, la force de l'écrit. Le mythe baule d'Aura Poku », *Cahiers d'études africaines,* XLIX, 4, 196 : 869-892.

—, 2012. « À la guerre comme à la guerre. De la cruauté dans l'art du combat (Baoulé, Côte d'Ivoire, 1891-1911) », dans D. Casajus & F. Viti (dir.), *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard,* Paris, Paris, CNRS Éditions : 249-270.

WANE, Yaya, 1969. *Les Toucouleur du Fouta Tooro : Stratification sociale et structure familiale,* Dakar, Institut Fondamental d'Afrique Noire, collection Initiations et Études Africaines, XXV, 250 p.

WEISKEL, Timothy C., 1976a. « L'histoire socio-économique des peuples baule : problèmes et perspectives de recherche », *Cahiers d'études africaines,* XVI, 61-62 : 357-395.

—, 1976b. « The Precolonial Baule : A Reconstruction », *Cahiers d'études africaines*, XVIII, 72 : 503-560.

—, 1980. *French Colonial Rule and the Baule Peoples : Resistance and Collaboration, 1889-1911,* Oxford, Clarendon Press, XIX + 323 p.

WERTHMANN, Katja, 2007. « Gold mining and Jula influence in pre-colonial southern Burkina Faso », *Journal of African History*, 48, 3 : 395-414.

—, 2008. « Islam on Both Sides : Religion and Locality in Western Burkina Faso », dans Georg Stauth and Samuli Schielke (Eds), *Dimensions of Locality : Muslim Saints, their Place and Space.* Publié dans *Yearbook of the Sociology of Islam,* 8, Bielefeld, Transcript Verlag : 125-147.

WERTHMANN, Katja & Mamadou Lamine SANOGO (dir.), 2013. *La ville de Bobo-Dioulasso au Burkina-Faso. Urbanités et appartenances en Afrique de l'Ouest.* Paris, Karthala, 324 p.

WHITCOMB, Thomas, 1975. « New Evidence on the origins of the Kunta », *Bulletin of the SOAS,* 38, 1 : 103-123 ; 38, 2 : 403-417.

WILKS, Ivor, 1961. « The Northern Factor in Ashanti History : Begho and the Mande », *Journal of African History,* II, 1 : 25-34.

—, 1966a. « The Saghanughu and the spread of Maliki law : a provisional note », *Research Review*, II, 3, 1966 : 67-73 (Legon, University of Ghana, Institute of African Studies).

—, 1966b. «The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early 19th Century », dans I.M. Lewis (Ed.) *Islam in Tropical Africa,* Londres, International African Institute by the Oxford University Press : 318-341.

—, 1967a. « Ashanti Government », dans D. Forde et P.M. Kaberry (ed.), *West African*

Kingdoms in the Nineteenth Century, Oxford University Press : 206-238.
—, 1967b, rééd. 1968 et autres. « Abu Bakr al-Siddiq of Timbuktu », dans Ph. Curtin (Ed.), *Africa Remembered.* Madison, University of Wisconsin Press : 152-169.
—, 1968 (2e éd. 1975). « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », dans Jack Goody (Ed.), *Literacy in Traditional Societies,* Cambridge University Press : 162-197.
—, 1971 (repr. 1975). « The Mossi and Akan States 1500-1800 », dans J.F. Ade Ajayi et M. Crowder, *History of West Africa,* Londres, Longman, vol. 1 : 344-386.
—, 1982. « The State of the Akan and the Akan States : A Discursion », *Cahiers d'études africaines*, XXII, 87 : 231-249.
—, 1989a *Asante in the Nineteenth Century : the Structure and Evolution of a political Order,* Cambridge University Press, 800 p.
—, 1989b (2e éd. 2002). *Wa and the Wala : Islam and Polity in Northwestern Ghana*, Cambridge University Press, 276 p.
—, 1992. « On Mentally Mapping Greater Asante : A Study of Time and Motion », *Journal of African History*, 33, 2 : 175-190.
—, 2000. « The Juula and the Expansion of Islam into the Forest », dans N. Levtzion et R. Pouwels, *The History of Islam in Africa,* Ohio University Press : 93-115.
—, 2005. « The Forest and the Twis », *Journal des africanistes*, 75,1 : 19-75.
WILKS, Ivor, HUNWICK, John et SEY, Mark, 2003. « Writers of the Greater Voltaic Region », in John O. Hunwick (Ed., Comp.), *Arabic Literature of Africa,* vol. 4 : *The Writings of Western Sudanic Africa,* Leiden, Brill : 539-630.
WONDJI, Christophe, 1963 (paru en juin 1965). « La Côte d'Ivoire occidentale, période de pénétration pacifique (1890-1908) », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, L, 3e et 4e trim., 180-181 : 346-381.
—, 1972. « Commerce du cola et marchés pré-coloniaux dans la région de Daloa », *Annales de l'université d'Abidjan,* série I (Histoire), t.1 : 33-61.
—, 1972. « La fièvre jaune à Grand-Bassam (1899-1903) », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer,* LIX, 215 : 205-239.
—, 1976. « Bingerville, naissance d'une capitale, 1899-1909 », *Cahiers d'études africaines.* XVI, 61-62 : 83-102.
—, 1977. *Le prophète Harris, le Christ noir des lagunes.* Dakar, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 96 p.
YEO, Souleymane, 2009. *Les États-nations face à l'intégration régionale en Afrique de l'ouest. Le cas de la Côte d'Ivoire,* Paris, Karthala, 2009, 235 p.
ZAKARI, Maikoréma, 2000. « Une figure tijânî de l'Est nigérien. Mallam Abba Tchillum de Kolori-Kollo », dans J.-L. Triaud & D. Robinson (éd.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique,* Paris, Karthala, : 237-248.
—, 2009. *L'islam dans l'espace nigérien : de 1960 aux années 2000,* Paris, L'Harmattan, 298 p.,
ZAN, Semi-Bi, 1975. « La politique coloniale des travaux publics en Côte d'Ivoire (1900-1940) ». *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I Histoire, t. 2. : 18-34.
—, 1976. « L'infrastructure routière et ferroviaire coloniale, source de mutations sociales et psychologiques : le cas de la Côte d'Ivoire, 1900-1940 », *Cahiers d'études africaines,* XVI, 61-62 : 147-158.

—, 1984. L'ascension d'une catégorie socio-professionnelle : les commerçants-transporteurs africains en Côte d'Ivoire au second XXe siècle (de 1945 à nos jours), *Annales de l'université d'Abidjan,* série I, Histoire, t. XII : 189-213.

—, 1995. *Ouezzin Coulibaly, le lion du RDA (1909-1958),* Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 249 p.

ZAPPA, Francesco, 2009 : « Popularizing Islamic Knowledge through Oral Epic : a Malian Bard in a Media Age », *Die Welt des Islams,* 49, 3-4 : 367-397. Numéro thématique : *Islam in Contemporary West Africa : Literature, Orality, and Law*, sous la direction de Roman Loimeier.

ZARCONE, Thierry, 2000. « La Qâdiriyya en Asie centrale et au Turkestan oriental », *Journal of the History of Sufism,* Special Issue, The Qâdiri Order, Istanbul, Simurg Press, 259-338.

ZIE, Gnato & Vrih, GBAH-ZAH, 1992. « Les commerçants sénégalais en Côte d'Ivoire », dans Leonhard Harding & Pierre Kipré (éd.), *Commerce et commerçants en Afrique de l'Ouest : la Côte d'Ivoire.* Paris, L'Harmattan : 235-271.

ZIMMERMANN, Maurice, 1895. « Les projets du capitaine Marchand et l'expédition Monteil ». *Annales de Géographie*. 1895, 4, 19 : 124.

ZOLBERG, A.R., 1969. *One-Party Government in the Ivory Coast.* 2nd Revised edition, Princeton University Press, XXII + 400 p.

Table

Volume 1

Préface 7

Avant-Propos 11

Introduction 15

Présentation des sources et de la bibliographie 25

– Sources d'archives 25

– Archives nationales du Sénégal (archives de L'AOF) 25

– Analyse de trois gisements documentaires 27

– 5 G 63 (Fonds ancien. Affaires musulmanes. 1906-1918) 27

– 5 G 64 « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques (1912-1915) ». 28

– 5 G 64 (200 Mi 783) : 1906-1921 28

– 5 G 64 (200 Mi 784) : 1906-1920 29

– 5 G 59 : « Fonds ancien. Fiches de renseignements des personnages maraboutiques 1912-1915) » 31

– Les fiches de renseignements : examen d'une source 33

– Les formulaires des « fiches de renseignements des personnages maraboutiques ». 33

– L'évaluation du contenu 35

– Fiches de renseignements et prosopographie 37

– Archives nationales de Côte d'Ivoire 38

– Témoignages oraux 40

– Bibliographie 48

– L'ouvrage de Paul Marty 48

– Les sources imprimées 50

– Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits 53

– Travaux scientifiques et littéraires contemporains : ouvrages et articles imprimés, 54

ou en ligne
– Instruments de référence sur les sources arabes 54
– Conclusion 55
– Conventions de transcription des mots et des noms africains et arabes et marques du pluriel 55
– Mots et noms africains 55
– Mots et noms arabes 57
– Marques du pluriel 58
– Majuscules initiales pour les adjectifs ethniques 58

1re Partie **61**
Le « nord ivoirien » avant la conquête coloniale
les héritages d'une histoire sociale et politique

1 Les itinéraires Dioula : Woro Sira 63

2 Les foyers du nord-ouest de la côte d'Ivoire. Le rôle des baghayogho dans la propagation de l'islam 71
– Les Baghayogho 71
– Le récit d'origine des douze marabouts fondateurs 74
– Koro 76
– Séguéla 80
– Mankono 82
– Odienné 86
– La naissance d'Odienné 91
– La version Kamaté 92
– Les témoignages recueillis par l'Administration (1944) 94
– La succession de Vakaba Touré 100
• Amadou Touré 103
• Moriba Touré 103
• Mori Souhari 104
• Lanséné Siriki Touré/Lanténié Siriki Touré 105
• Mouroulaye/Mourlaye Touré 106
• Morikaraba Touré 107
• Godigui Sylla 107
• La diaspora Touré en Côte d'Ivoire et le rayonnement commercial d'Odienné 109
– Samatiguila 111
– Les récits d'origine 111
– René Caillié à Samatiguila (juillet 1827) 117
• Samatiguila, carrefour marchand 119

3 Les foyers du nord de la Côte d'Ivoire. Le rôle des saghanogho dans la propagation de l'islam 121
– Kong, la « métropole musulmane » du nord 121
– Les Saghanogho 123

– L'hypothèse, ou l'hypothèque, ibadite 124
– Kong et Kairouan 127
– L'avènement des Watara 130
– Kong, carrefour économique 134
– Kong, ville islamique 136
– L'arrivée des Saghanogho de Boron à Kong (2e moitié du XVIIIe siècle) 139
– Les imams de Kong 142
– Les mosquées de Kong d'après Binger 145
– Les sites des mosquées de Kong et l'archéologie 147
– L'émergence de la région de Korhogo (XVIIe-XIXe siècle) 148
– Kadioha 149
– La naissance et le développement de Korhogo (XVIIe-XIXe siècles) 151

4 Les foyers du nord-est de la Côte d'Ivoire
– Bondoukou 157
– Bouna 159
– L'histoire du peuplement Dioula 160
– Les Cissé, imams de la mosquée de Bouna 162
– La cité marchande 164
– L'histoire politique 165

5 Samori dans le nord ivoirien (1892-1898) 171
– Les mouvements de Samori dans le nord ivoirien 173
– Samori, Mori Touré et Marabadiassa 175
– Marabadiassa marché régional 178
– L'affaire de Bondoukou (1895-1897) 179
– La ruine de Bouna (1896-1897) 181
– La destruction de Kong (1897) 188
– La retraite de Samori vers l'ouest 191

6 La formation du « nord ivoirien » 193
– Les populations du nord ivoirien 193
– Dioula et Sénoufo : relations, interactions et représentations 195
– Le pays Sénoufo, réservoir de main-d'œuvre 198
– L'organisation administrative coloniale 199
– Le passage de Kong à Korhogo 200
– Bouna 205
– Bondoukou 206
– Conclusion 207

2e Partie
Personnages et foyers islamiques du nord ivoirien dans la première moitié du XXe siècle 209

7 Les métropoles du nord-ouest. le triangle historique Samatiguila-Tiémé-Odienné 215
– Samatiguila 220
– Samatiguila, « la ville sainte » 220
– Samatiguila, la ville des Diaby 222
– Les Français aux prises avec le personnel religieux de Samatiguila 224
– Les fiches de renseignements (années 1912-1914, et 1923) 227
• Le chef du village, Bakary Diaby dit Sidiki Diaby ou Bakary Dihabi dit Sidiki Dihabi 229
• Va Moussa Diaby 231
• L'almamy de Samatiguila, Vadiguiba Dihabi 231
• Va Kasseni Diaby 232
• Mama Sanissi Diaby 232
• Ibrahima Dihabi ou Ibrahima Diaby 233
• Mory Birama Diaby 234
– Les autres Diaby de la série 235
• Mami Saranoro Dihabi 235
• Siaka Diaby 236
• Tata Benoro Diaby 236
• Sidiki Diaby 236
– Les autres lignages 237
• Morifou Sylla 237
• Ibrahima Sarandé 237
– La chaîne de succession des Almamys (1820-1920) 238
• Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 240
• Les appartenances confrériques à Samatiguila. Une filière tijani dans un monde qadiri 243
• La « Bibliothèque des marabouts de Samatiguila » au début des années 1920 244
• L'évolution ultérieure de Samatiguila 248
– Tiémé 252
– René Caillié à Tiémé (1827) 252
– La chefferie de Tiémé et la répartition des rôles entre les kabila du village 254
– Les fiches de renseignements des karamokos de Tiémé (années 1910-1920) 256
• Karamoko Sylla 256
• Mouroudaye Silla 257
• Kamohi Sylla 257
• Mamari Silla 258
• Karamoko Daoud 258
• Gobissougou Sylla 259
• Siriki Sylla 259
• Karamoko Daw 259
• Amourlaye Haidara 260
– Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 261
– Odienné 264
– L'almamy « Ismaïla Sarandé ». Le débat autour d'un nom 264
– Les statistiques des écoles coraniques (1915 et 1917) 268
• Les fiches de renseignements de karamokos d'Odienné (1923) 270
• Le questionnaire de Marty et les réponses de l'administrateur du cercle d'Odienné (1920) 272
• Sur la mosquée d'Odienné 272
• Sur les *silsila* qadiri et tijani 274
• Autres questions 276
– La « Bibliothèque des marabouts d'Odienné » au début des années 1920 277
– Les villages musulmans autour d'Odienné 279
– Au nord-ouest d'Odienné 279

• Maninian 279
• Sidiki Saranoro 280
– Maféléni, Kéré 281
• Lamini Saranoro, Mori Touré 281
– Madina, Sokoro 281
• Mori Sarandé et Bakari Cissé 281
– À l'ouest d'Odienné 283
• Guéléba (Gbélébán) 283
• Ibrahima Cissé 283
• Seydougou 284
• Kabala (Kobala) 285
– Au sud-ouest d'Odienné 285
• Féréfougoula 285
• Mohi-Moussandougou (Moussadougou) 287
• Foula 287
– Au sud d'Odienné 288
• Kanaso (Kanhasso) 288
• Bako, Kambosso 288
– Au nord d'Odienné 288
– Sananférédougou
• Sananféré Touré 288
– Tienko 289
– Mahandiana 289
– Conclusion 290

8 La voie Odienné-Man 291
– Koro 294
– Les fiches de renseignements 295
• Sulayman Salifou 295
• Nématoroma Kalo[ro] 295
– La « Bibliothèque des marabouts de Koro » autour de 1920 296
– Touba 298
– La famille fondatrice : les Fadiga 298
– Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920, complétées par deux notices biographiques de Marty 300
• Sidiki Fadiga 300
• Mamadou Souraké Bamba 301
• Karamoko Bintou Fadiga 301
• Bamba Dian Fadiga (Mamadou) 304
• Vamoussa Fadiga 305
• Mohamoudou Fadiga 306
• Lamine Fadiga 307
• Katoma Fadiga 308
• Mamadou Sérifou Bamba 309
– Les maîtres d'écoles de Touba en 1915 311
– Les affiliations confrériques 312
– La mosquée de Touba 313
– « Lettres de La Mecque » à Touba 314
– Conclusion 315
– Les foyers islamiques autour de Touba
– Les villages à l'ouest de Touba 316
– Les villages à l'est de Touba 317
• Férentéla 317
– Les fiches de renseignements des années 1910 et 1920 317

• Gamori Bamba 317
• Samouka Bamba 322
• Kanvaly Bamba 323
• Moriba Bamba 324
• Moriba Touré 324
• Bakary Touré 325
• Mory Olé Sérifou 326

– Les maîtres d'écoles coraniques de Férentéla (1915) 327

– La « Bibliothèque des marabouts de Férentéla » 329
– Ganhoué 333
– Les informations nominatives sur les karamokos de Ganhoué. 324
L'enquête de 1900-1901 et les fiches de renseignements (1915 et 1923).
• Bemba Sakhamokho (Sakhanokho) 334
• Mema Saranoro 335
• Sidiki Saranoro 335
• Yangoubou Salifou 337

– La « Bibliothèque des marabouts de Ganhoué » 337
• Un Sanogo de Ganhoué, un siècle plus tard 339
• « Docteur Mouhamad Sanogo » 340
• Qui est Mohamed Sanogo ? Originaire d'une famille d'érudits… 340
• Une formation religieuse auprès de plusieurs maîtres… 340
• Les diplômes obtenus à l'université Al Azhar… 341
• Son amour pour le savoir… 342
• Les activités au sein de la communauté musulmane de Côte d'Ivoire… 342
• Caractères… 343
• Ce qu'il a dit… 343
• Les anecdotes… 343
• Les derniers moments de sa vie… 343
– Tiaoué 344
– Mandougou 345

– Les villages à l'est de Touba 346
– Sokourala-Mahou 346
• Généalogie de l'almamy 346
– Les fiches de renseignements (1915 et 1923) 348
• Brahima Touré 348
• Vakaba Touré 349
• Mohamadou Touré 350

– La « Bibliothèque des marabouts de Sokouralla » 351
– La piste dioula transversale 353
– Madina 354
• Fodé Sako 354
• Daouda Sako 355

– La « Bibliothèque des marabouts de Madina » 356
– Guentéguéla 358
• Moussa Bemba 359
• Kafoumba Bamba 359
– Guefenso 361
• Mamadou Salifou 361
– Gouessesso 362
• Sagoué Sérifou 362
– Soukourala (Sokorala) du canton de Bofesso 362
• Doua Sérifou 363

– Villages proches de la vallée du Haut-Sassandra 365

– Kourokoro
• Falilou Dosso 365
• Falikou Dosso 365
– Dotou 365
• Nomo Bakoyo 365
– La question confrérique entre Touba et Man 366
– Man 368
– Les statistiques des écoles (1918) 369
– Les fiches de renseignements (1913 et 1923) 370
– La place des Dioula dans la structure urbaine 373
– Un grand commerçant sénégalais de la place de Man 374
– La crise wahhabite à Man 376
– Conclusion 380
9 La voie Tingréla-Boundiali 383
– Tingréla et les villages proches (Naniasso, Bolonto, San, Ouomou)
– Tingréla ou Tengréla 383
– Naniasso 388
– San 388
– Bolonto 388
– Ouomou 389
– Kouto 389
– Personnages religieux dans les villages autour de Kouto et de Boundiali (1912-1923) 396
– Kasséré 396
• Sékou Danioro 399
• Kémoro Coulibaly 399
– Yellé 400
• Brahima Danioro 400
– Landiougou 400
• Anzoumana Sahanoro 400
– Tiasso 401
• Daramani Touré 401
• Lagui Saranoro 402
– Laffi 402
• Kamoridian Diabaraté 402
– Kolia 403
• Ibrahima Fofana, dit Sori Birama Fofana 403
• Yaya Diarassouba 403
– Tombougou 404
• Van Mara/Vamara Fofana 404
• Siré (ou Siné, Sicé) Kamaraté 405
• Bansoumana Meité 405
• Famori Fofana 406
– Tinasso 406
• Bamorifing Souaré 406
– Boundiali 407
– Mbia 407
– Seloho 408
– Ganaoni 408
• Vamara Kamara 408
– Essai de bilan local 409

– Le cas de Gbon : le Niéné et les Diané d'après les fiches de renseignements et la mémoire de la famille et celle des disciples 410
– Les fiches de renseignements 410
• Makamady Kamaraté 410
• Balé Diané 412
• Famourou Maratigui 412
• Sékou Diané 413
• Bafétégué Touré 413
– Les enquêtes orales sur la famille Diané 414
– La question confrérique entre Kouto et Boundiali 422

10 Le cercle du Ouorodougou 425
– Mankono et sa circonscription 425
– La subdivision de Mankono 425
– Bouandougou 427
– Bamory/Bamoulé Bamorou Kamaraté 428
• Sindou Kamarhaté, dit Bakandian 430
• Fémodian Karamoko, dit M'Béma 431
• Vafémoro Kamaraté 431
– Une autre série de 1917 : Bema Kamarhaté, Kandaouda Kamarhaté, Abdou Kamarhaté Sualiou Kamarhaté 432
• El Hadj Yaya Cissé 432
– Tiéninghoué 435
• Basseitié Kamaraté 435
• Bakongué Kamarhaté 436
• Bassabouti Kamarhaté 437
• Amadou Kamarhaté 438
– Sarhala 439
– Toumono (Tomono) 440
– Marhandala (Marandala) 443
– Boron 445
– Gomanasso (et autres orthographes) 449
• Séko Cissé et Farikou Cissé 449
• Lansina Dao, dit Lansina Houlé 453
• Bakonoyaoué Kamaraté 454
– Mankono, ville d'islam 454
– Les Mosquées de Mankono 455
– Les fiches de renseignements et autres notices biographiques (1901-1913 et 1920-1922) 457
• L'affaire M'Fali Oulé Fofana 457
• « Bakary Fofana » ou « Gbouékéri Fofana » 461
• Vassiaka Fofana 466
• Vanli Oulé Fofana 466
• Béma Fofana, dit Béma Oulé 469
• Vasoumana Fofana 470
• Fasséko/Vasséko Karamoko, dit Masalanga 471
• Saïdi Karamorho, dit Mamadi 472
• Mamadou Karamoko, dit Namouédé 478
• Mandian Karamoko, dit Diabaté 479
• Vasséko Karamoko, dit Béma 479
• Baba Sérifou 480
• Kansana, ou Kansala, Karamoko 480
• Kamboulah Fofana 481
• Saïdi Karamoko (homonyme) 481
• Amadou Karamorho, dit Saranndienndé ou Borondou Kori 482
• Vassidiky Karamoko, dit Morho Sidiky 482

– Listes des Statistiques des écoles (1916 et 1917) 483
• Année 1916 : 4 noms 483
• Année 1917 (liste datée) : 4 noms 484
• Année 1917 (liste non datée) 484
• Mankono, liste A : 5 noms 484
• Mankono, Liste B : 2 noms 485
• Mankono, Liste C 485
• Les karamokos de Mankono dans les années 1910 et 1920 : essai de bilan 486
– Les affiliations confrériques 487
• Maures et Maghrébins de passage (au début des années 1910) 487
• Les Fofana à Mankono un siècle plus tard 488
– Les villages voisins de Mankono : Tonhoulé, Oussougoula, Tulé 490
• Tonhoulé 491
– Les fiches de renseignements (1913) et les notices de Marty 491
• Lanzina, Lanziné, ou Lancina Cissé 492
• Dani [?] Karamoko/Lancina Karamorho/Loucina Karamorho 494
• Va Sulaymana Karamorho 497
– Les Statistiques des écoles (1916 et 1917) 498
– Oussougoula/Oussoukoula 499
• Losséni Karamoko 499
• Vassouleymana Karamoko, dit Titi 499
– Statistiques des écoles (1916 et 1917) 500
• Mamadou Karamorho 500
• Oussoumana Karamorho 501
• Lanciné Karamorho, Saniorho Karamorho, Saguidi Karamorho 501
• Tulé (Toulé) 503
• Vamara Bamba 505
– Essai de bilan sur Mankono et sa région proche 505
– Séguéla et sa circonscription 507
– Madji 508
• Faseri Cissé 508
• Senussi Saniorho 510
– Guiborosso (Djiboroso) 511
• Ibrahima Cissé, Morytié Dosso, Nombo [ou Mombo] Dosso, dit Nombatié [ou Mombatié] 511
– Kani 512
• Baba Sérifou 513
– Les Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1917) 514
– Les fiches de renseignements (1921) 516
• Karamorho Méité 517
• Vassouma Méité, dit Mohodiembo 517
• Baba Chariffou, dit Kogouima 518
• Ouambourou Méité 518
– Le rayonnement de Kani et des Méité : migrants et disciples dans la région 519
• Vassouleyman Méité, Kafoumba Bamba, Nomo Bakoyo 519
– Les Méité et la chefferie de Kani au début des années 1920 520
• Korombo Méité 520
Villages proches de Kani : Soba, Katogbo, Kito/Kati, Tété, Gbemanson, Kato, Kohimon, Maremlo, Kangaran
– Soba, Katogbo 523
– Kito/Kati 523
– Tété, Gbémanson, Kato, Kohimon, Maremlo, Kangaran 524
– Tété (ou Toté, Toti) 524
– Gbemanson (ou Gbemanzo, Gbémanzo) 524
– Kato
• Valadji Fofana 525

• Mévanly Chérifou 526
• Kohimon (ou Kwaimon) 526
– Kangaran 527
• Valadji Salifou 527
• Valadji Chérifou 527
• Lacina Serifou 527
– Maremlo 528
– Séguéla 528
• Youssouf Baghayogho 530
– Les fiches de renseignements (1913, 1920 et 1922) 531
• Baba Baghayogho 531
• Vasoumana Baghayogho 533
• Vassiafa Baghayogho 535
• Vassidiky Bagaïoko dit [Kara]Morho Saadi 536
• Ladji Binanté 538
• Vassendou Timité 540
– Les Statistiques des écoles coraniques de 1916 et 1917 541
– Les élèves originaires de Séguéla présents à Mankono 544
– À partir de Séguéla : les villages du sud du Ouorodougou. 545
Siana, Massala, Djiguila, Sifié, Kamalo, Touna

Bilan des chapitres 7 à 10 551

10 Le centre nord 553

– Le discours de l'administration coloniale sur les musulmans et l'islam dans les cercles de Kong et de Korhogo (1907-1914) 553
– L'affaire Ladji Coulibaly 563
– Les acteurs musulmans dans le cercle de Korhogo au début du XXe siècle 567
– « La puissance des Soumaré » 568
– Les Souaré (Suware) 576
• Anzoumana Souaré 576
• Gbon Coulibaly 579
– L'islam à Korhogo dans les années 1910 et 1920 581
Les almamys de Korhogo (Koko) et les fiches de renseignements (1912-1923) 581
• Karamoko Ali Fofana 582
• Anzoumana Diani 582
• Ba Sirima 584
• Mustapha Cissé 585
• Bengoro Cissé 585
– Les karamoko de Korhogo (1912-1913) d'après les Statistiques des écoles coraniques 586
– Les karamoko de Korhogo en 1923 d'après les fiches de renseignements 588
• Bafatigué Coulibaly 589
• Hadji Konaté 589
• Balé Coulibaly 590
• Dabakourouba Taraoré 591
– Conclusion 591
– L'islam à korhogo après la Seconde Guerre mondiale les mutations des années 1950-1980. la question wahhabite 592
– La prédication comme enjeu de société
– Nouveaux marchés, nouveaux marchands. L'implantation du wahhabisme à Korhogo 595
– Le témoignage de Mahamat Hassan Abbakar 599
– Le témoignage d'El Hadj Ousmane Koita 601
– Les villages musulmans autour de Korhogo 606

– Les villages du « premier cercle » 606
– Diendana 607
• Bengassoro Dembélé 607
• Ibrahima Saranoro 608
– Kapélé 608
• Basanassi Saranorho 609
• Baboukéri Dembélé 610
• Bakary Dembélé 610
• Labassou Saranorho 611
• Boulonatié Touré 613
• Kamara Saranorho 613
• Soumanifo Saranorho 614
– Karafigué 615
• Fassiri Saranorho 615
– Waraniéné 616
– Napiéolédougou 617
• Lessana Sissorho 617
– Un village fondateur : Kadioha 618
– Les Statistiques des écoles (1916) 618
– Les fiches de renseignements de 1912 et 1913 620
• Babou, ou Babourou, Keita, ou Koita 620
• Moussa Cissé 622
– Les réponses de l'administrateur du cercle de Kong (1920) 622
– Les fiches de renseignements de 1923 623
• Babou Keita 624
• Sidiki Cissé 624
• Soumana Dembélé 624
• Bounofana Sissoko 625
• Alfamana Daniorho 625
• Sulayman Cissé 625
• Baguéma Souaré 625
• Lassana Saranorho 625
• Saouti Salifou 625
– Les villages au nord-ouest et à l'ouest de Korhogo 628
• Niellé 629
– Niangbarasso 632
• Balmamy Coulibaly 632
– Korokara 633
• Sory Tounka/SoryTounkara 633
– M'Bengué 635
• Gaoussou Cissé 635
– Nambira 636
• Bema Taraoré 637
– Ngandana 637
– Sandrigué 638
• Sekou Sogodogo 638
• Katiali 638
• Bafatigué Taraoré 640
• Baboukary Sylla 640
– Sirasso 642
• Bamory Cissé 643
• Baléfi Cissé 645
• Siriki Cissé 645
• Bamoulé Cissé 646
• Sinali Saranoko 646
– Nafoun 647
• Bakaramoro Sako 647

– Les villages le long de la « grande route soudanaise Korhogo-Bobo-Dioulasso » 648
– Faraninga 648
– Ouolo 649
• Baba Saranoro 649
• Oumarou Suaré 651
• Béma Taraoré 652
• Béma Taraoré 652
– Sinématiali 652
• Gaoussou Saranorho 653
– Ferkessédougou 656
• Seko (ou Sekou) Taraolé 657
• Mikadia Alahé Diabaraté 658
– Nambingué 660
• Bema Taraoré 661
– Le passage de Binger (février 1888) 662
– Kaouara (ou Kawara) 666
– Les Statistiques des écoles coraniques 666
– Les fiches de renseignements 668
• Bakary Dié 668
• Lamine Taraoré 668
• Almamy Sylla 669
– La mosquée de Kaouara 669
– Marandougou (Makhandougou), Ouangolodougou 671

– L'Islam à Kong après la destruction de la ville (1897) 673
– Retour sur Ladji Coulibaly, le pèlerin 675
– Les karamokos de la ville de Kong (1913-1916) 677
• Les Statistiques des écoles coraniques (1916) 677
– Les fiches de renseignements (1913) 678
• Allémori Sogodogo 678
• Sorika Konaté 679
• Anzoumana Touré 681
• Baba Coulibaly 682

– Les karamokos de la ville de Kong en 1923 683
– Les fiches de renseignements (1923) 683
Allémory Sogodogo 683
Bassoronika Konaté 684
Akalé Saranorho 685
Abdoulaye Diabaraté 685
Basanoussi Karamorho 685
Ladji Saranorho 686
Baba Coulibaly (A et B) 686
– Les huit noms supplémentaires mentionnés par Marty (années 1910 et 1920) 689
• Mandiou Touré et Al-Hadji Mandiou 690
• Sanoussi Saranorho 690
• Sitafa Saranorho 691
• Seidou Saranorho et Al-Kali Saranorho 691
• Karamoko Konaté 692
• Al-Hadji Diabaraté et Al-Hadji Mandiou 692
– Bilan et récapitulations 692

– Conclusion 697

– La question confrérique à Kong 698
– Les mentions d'affiliations confrériques dans les sources administratives 698
– L'intérêt de Marty pour les chaînes de transmission 699
– L'origine des chaînes qadiri 700
– La *silsila* de Sanoussi Saranorho 703

– Un acteur qadiri : « Lansana Bissiri » (al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj) 704
• a) Les formules initiales (les quatre premières lignes) 708
• b) Les sept premiers noms de la *silsila* 708
• c) Deux noms significatifs : al-Suyūtī (n° 21) et al-Maghīlī (n° 22) 709
• d) Le nom de Sīdī al-Mukhtār 711
• e) Entre Sīdī al-Mukhtār (n° 29) et al-Hasana al-Basrī b. Al-Hājj (n° 41) 712
• f) Fin du document 712
– Une autre chaîne qadiri à M'Borla Dioulasso 712
– Les chaînes tijani 712
• Ladji Koulibaly (1912) 713
• Al-Kali (Akalé) Saranorho (1922-1923) 714
• Karamoko Konaté (1922) 714
– Les villages musulmans autour de Kong 716
– Bilémono 717
• Ali Kandé 717
• Anzoumana Kamaraté 718
– Yondolo 718
• Sidi Fofana 718
– Tiéméné 719
• Senoussi Saranorho 719
– Tindala (ou Tindalla, Tintalla) 719
• Baro Saranorho 719
Likolo/Sikolo [?] 722
• Seydou Cissé 722
– Kapy 722
• Ali Diaoura [Diawara] 722
– Nasian 722
• Karamorho Ouattara 722
– Kaniéné (ou Koniéné) 723
– Kongolo et Nafana 724
• Bamori Ba 725
– Conclusion 727
– Dabakala. pays djimini, diamala et tagouana 728
– L'affaire M'Fali Oulé Fofana (1901-1903) 729
– La création du cercle des Tagouanas. Le rôle de l'administrateur Chartier 730
– Les karamokos de Dabakala (années 1910 et 1920) 731
• Karamoko Yaya
• Senoussi Diabi 732
• Karamoko Salia et la lignée Bamba 736
• La lignée Bamba 738
• Bamori/ Bamory Coulibaly 740
– La liste des karamokos de Dabakala d'après les Statistiques des écoles coraniques 741
• Bamoro/Bamori Coulibaly 742
• Karamoko Yahia et Senoussi Diabi 742
– Les autres karamokos de Dabakala signalés par Marty 742
• Ismaïla Touré 742
• Mamadou Sékélé Diabi 743
• Karamoko Youssoufou 744
– Conclusion 744
— Les villages musulmans du cercle des Tagouanas 746
– Les listes des villages, des karamokos et des écoles du cercle des Tagouanas 749
– La liste des villages musulmans du cercle des Tagouanas (v. 1914) 749
– La liste des karamokos du cercle des Tagouanas (v. 1914) 751
• La liste des écoles coraniques du cercle des Tagouanas (1916) 751

– La situation des karamokos dans les villages du cercle des Tagouanas (1910-1923) 753
• Satama-Sokoro 753
• Moriba (ou Bamoriba, Famoriba) Touré 755
• Karamoko Ladji Touré 756
• Siriki Touré 756
• Satama-Sokoura 757
• Logocina/Logouna Fofana 758
• Koutoubou Fofana 761
• Bamori/Bamari Ba/Bâ 762
– Ouandarama (ou Wandérama) 764
Baboroma Fofana/Baboroma Tondosama 764
• Mborla-Dioulasso 766
« Karamoro Besseri Saramoro » [al-Hasana al-Basrī] 766
• Ba Kiémorho, Bamara/Amara Diabaraté 766
• « Féri Mori Grandbout »/ « Fémory Grandbouté » 767
– Darhala 770
• Bamoro Coulibaly 771
• Dougoutigui Bagui Coulibaly 772
• Karamoko, dit Koro Béma 772
– Dimbéka (Katiola) 773
• Abou Bakary Ouattara 773
– Conclusion 774

Volume 2

3e Partie **7**
Personnages et foyers islamiques du nord-est ivoirien dans la première moitié du XXe siècle

12 La région de Bondoukou
– La compétition entre la Grande-Bretagne et la France autour de Bondoukou 11
– Le royaume Abron, ou Gyaman 13
– Les musulmans au Gyaman 13
– Bondoukou aux XVIIIe et XIXe siècles 14
– L'imamat de Bondoukou 17
– Le passage des Kamaghatay aux Timité 17
– La dynastie Timité 20
• Listes 1 à 8 21
– Conclusion 31
– L'almamy Kounandi Timité
– L'almamy Timité, l'icône de la cité 32
– L'administrateur Benquey, le « découvreur » de l'almamy Kounandi Timité 35
– La biographie de l'almamy Kounandi Timité d'après les sources françaises 37
– Grandes heures et déboires de Kounandi Timité 39

– Al-Hājj Sālih, une figure rivale de l'almamy Timité 47
– Les ascendants d'al-Hājj Sālih : 'Uthmān et Muhammad b.'Uthmān 48
– La naissance et les études d'al-Hājj Sālih 52
– Les relations d'al-Hajj Salih avec Bondoukou et le Gyaman 58
– Le pèlerinage d'al-Hājj Sālih 58
– Le retour d'al-Hājj Sālih à Bondoukou 59
– Al-Hājj Sālih, enseignant et lettré 60
– Le conflit entre al-Hajj Salih et l'almamy Kounandi Timité et les autorités françaises 64
– La fiche de renseignements d'Alagui Soualio (1912) 65
– La seconde expulsion d'al-Hājj Sālih de Bondoukou 68
– Les autres karamokos notables de bondoukou (1900-1920) 71
• Alagui Soualio (al-Hājj Sālih) 72
• Biaboudou Bané 72
• Yaya Kamaraté 74
• Alagui Abou Bakary 75
• Karamoko Laguazané 77
• Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana 78
Les pèlerinages dans la famille Fofana 79
• « Karamoko Timité » 80
– Les rapports administratifs sur l'islam à Bondoukou 81
– Un changement d'époque (1920-1980) : le bilan de Benquey et la succession de l'almamy Kounandi Timité 87
– Le bilan de Benquey 87
– La compétition autour de la succession de Kounandi Timité. Salia Ba et Baba Aly Timité 89
• Salia Ba Timité 90
• Baba Aly Timité ('Ali b. Ibrahim) 91
• Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni 92
– Une nouvelle et longue génération : l'almamy Mahama Timité « Koudouss » (1960-1988) 94
– Conclusion 102
– Les villages musulmans du « cercle de Bondoukou » 103
– Le canton du Barabo 106
– L'organisation géographique des villages musulmans du Barabo 107
– Les villages entièrement et partiellement musulmans du canton du Barabo 109
– La confrontation entre l'ouvrage de Tauxier (1921) et celui de Marty (1922) 111
– Les karamokos des villages du Barabo (années 1910 et 1920) 112
– Bandakagni-Tomora 112
• Mohammadou Taraoré 113
• Soumaila Kamakaté 114
– Bandakagni-Sokoura 114
• Alagui Ali/Ali Kamaraté 114
• Ali Kali /Ali Khâli Sarhanorho 116
– San Diévi, Sangueï 117
• Amadou Ouattara 118
• Massa Aboudou 119
– Madam 119
• Amadou Wattara 121
• Karamoko Sandogo 121
– Yérobodi 122
– Dioula et Koulango islamisés 122
– Conclusion 125
Le canton de l'Almamy : villages et karamokos (années 1910 et 1920) 126
– Sorobango 127
• La mosquée de Sorobango 127

– Karanoghoma Ouattara 128
– Sorobango, centre religieux animiste 131
– Bondo-Dyoulas 133
– Dara-Sakaye 133
– Pougoubé 134
– Syé-Koyo 134
– Conclusion 134
– Le canton de Nassian 135
• Les villages « musulmanisés » selon Tauxier 137
– Bilan comparatif entre les cantons du Barabo, de l'Almamy et de Nassian 138
– Les autres cantons : les cantons Abron 139
• Canton de Ayenn-Effyé 139
• Canton de Bini 140
• Canton de Foumassa 140
• Canton de Bonna-Abradé 140
• Canton de Pénango 140
• Canton de Syendi 141

– Conclusion 141

– La situation des confréries dans le cercle de Bondoukou au début du XXe siècle 142
– La Tijaniyya à Bondoukou 145
• Karamoko Muhammad et al-Hājj Sālih 146
• Biaboudou Bané 147
• Karamoko Mama 150
• Yaya Kamaraté 151
• Abu Bakr b. al-Hasan Timiti, dit Karamoko Subruni 151
• Alagui Abou Bakari 153
• Karamoko Laguazané 153
• Alagui Bakari Sidiki et la famille Fofana 153
– Conclusion 156
– La Tijaniyya dans le cercle de Bondoukou 156
• Bandakagni-Tomoura : Soumaila Kamakaté 156
• Bandakagni-Sokoura : Alagui Ali Kamaraté et «Ali Kali », ou « Ali Khâli Sarhanorho » 157
• Sanguéhi / Sanguei /San Diévi : Amadou Ouattara 158
• Sorobango : Karanoghoma Ouattara 158
• Essai de bilan sur les affiliations tijani dans la ville et le cercle de Bondoukou 159
– La Qadiriyya dans la ville et le cercle de Bondoukou
• Dans la ville : les Timité Kounandi Timité, Baba Aly, Salia Ba, Mahama Koudouss 161
• Dans le cercle 166
• Bandakagni-Tomoura : Mohammadou Traoré 166
• Madam/Mandam/Mandamou : Amadou Wattara et Karamoko Sandogo 166

– Conclusion 167

13 Bouna 169

– Les lettrés musulmans de Bouna au XIXe siècle 169

– La place des musulmans dans le système du pouvoir à Bouna 173

– Les lettrés musulmans de Bouna au début du XXe siècle 175
• Saléa Cissé 175
• La mosquée de Bouna 177
• Moro Moussa Cissé 177
• Karamoko Diarra 180
– Les maîtres d'écoles de Bouna 180

– Les villages et les karamokos de la subdivision de Bouna 183

– La question Tangali/Sandiali 185
• Katourouma Ouattara 185
• Aboudoulaye Diabadjaté 186
• Aboudou Ba Diabaraté 186
• Tangali et Sandiali : une transmission shadhili ? 187
– L'affaire Amara Paroukou 189
– Conclusion 191

4e Partie **193**

Signes culturels dans le nord ivoirien
scolarisation, arabisation, bibliothèques arabo-islamiques
et mosquées

14 Les bibliothèques islamiques du nord-ouest ivoirien : 197
le cas de Mankono
– Une analyse des ouvrages conservés à mankono au début du XXe siècle 198
– Liste 1
– Liste 2

15 Les mosquées du nord ivoirien 213
– Les enquêtes de Marty 215
– L'analyse de Labelle Prussin 219
– Le dossier présenté à l'Unesco et autres informations récentes 223
– Les tombes et lieux de pèlerinages 228
– Conclusion 229

Conclusion générale sur le nord ivoirien islamique. 231
Essai de bilan

5e Partie **193**

Le passage au sud

16 La diffusion des écrits arabo-islamiques 247
en Côte d'Ivoire à partir du sud (1908-1933)
– Le contrôle des imprimés en langue arabe 247
– La mise en place du contrôle administratif 248
– Les procédures de contrôle 249

– Les enregistrements du service des douanes à Grand-Bassam (années 1920 et 1930) 251
– L'enregistrement des livres 252
– L'enregistrement des destinataires 257
– L'expertise du service des affaires musulmanes, à Dakar. L'analyse des livres en langue arabe importés en côte d'ivoire (1925-1935) 268
– Les effets contre-productifs du contrôle des livres : les protestations des destinataires 276
– Conclusion 277
— Un éditeur et diffuseur de livres en langue arabe : la librairie Roudoci Kaddour 278
– Un vendeur de livres : l'affaire Abdoul Karim Mourad 280
– Les circulaires en langue arabe 284
Les « lettres maraboutiques », ou « lettres de La Mecque » 284
– La lettre de Daloa (1926) 285
– Traduction de la lettre 285
– Commentaire du document 290
– Les lettres de Touba (1913 et 1917) 297
– La lettre d'Abengourou (1925) 301
– Conclusion 302

17 L'ouest de la Côte d'Ivoire méridionale : la poussée dioula vers la côte 303
– Le rôle des odienneka 305
– Le monde Krou 306
– Les bassins du Cavally et du Sassandra 308
– Le cercle du Haut-Cavally 309
– Le bas-Cavally 313
• Boubakar Bâ 316
• Samba Yatabaré 316
• Baba Taraoré 316
• Abdoulaye Saranoro 317
– Le pays Gouro. une zone de contact 320
– Un arrêt sur le cas Gouro : réflexions sur la transition entre savane et forêt 321
– Les échanges religieux en pays Gouro 323
– Le cercle des Gouros (années 1910-1930) 333
– Les sources administratives 333
– L'exemple de la subdivision d'Oumé (années 1910-1980) 337
• Le Dioulabougou 339
– Le Haut-Sassandra 342
– La Mission Thomann (1902) 342
– Le cercle de Sassandra 344
– Le cercle du Haut-Sassandra : Daloa 345
• Le développement économique de Daloa 345
– Les fiches de renseignements 347
• Amadou Bâ, dit Fila Karamoro 347
• Lagui Diaby 348

• Les assesseurs musulmans dans les tribunaux 348
– Les témoignages oraux 351
• Les Diabi/Diaby 352
– Une filière tijani Diabi à Daloa 355
– La circulation d'écrits en arabe 355
– Vavoua, Issia 357
• Vavoua 357
• Issia 359
– Gagnoa 362
– Livres en langue arabe 364
– Un mariage à Gagnoa 365
– Le séjour de déportés à Gagnoa 366
– La crise de 1934 367
– L'affaire de l'imam (1956) 368
– Conclusion 369
– Yacouba Sylla 369
– Le système économique de Yacouba Sylla 371
• Le Rapport Hortais (18 juin 1943) 372
– La lettre de Yacouba Sylla au gouverneur général de l'AOF (14 juin 1943) et la réponse du gouverneur de Côte d'Ivoire 375
– Dans l'arène de Gagnoa 380
– Logiques « ethniques » et « familiales » dans la communauté yacoubiste 382
– La spiritualité yacoubiste 384
• Les dons du disciple comme signe d'élection : une automobile pour Cheikh Hamallah 386
• Le soufisme de Yacouba Sylla 389
– Les correspondances entre Yacouba Sylla et ses disciples 391
• Quatre lettres en français 396
– Le passage à la Côte d'Ivoire indépendante et la mort du fondateur 402
– Le Bas-Sassandra 405
– Les membres musulmans des tribunaux 406
– Les livres en langue arabe 407
– Le cercle de Lahou 411
Le nord du cercle. Le pays Dida. Les subdivisions de Lakota et de Divo 411
• Les membres musulmans des tribunaux 411
• Le sud du cercle. Grand-Lahou 418

18 Le centre de la Côte d'Ivoire méridionale le « verrou » baoulé (XVIIe-XIXe siècle) 425
– L'historiographie Baoulé 426
– La place de l'or dans l'histoire Baoulé 429
– La circulation nord-sud 430
– Marchés de transit, marchés périphériques 432
– La place du nord et du sud dans les échanges Baoulé 436
– L'esclavage en pays Baoulé 437
– La question dioula au Baoulé 440
– Français et Dioula au Baoulé 441
– Conclusion: l'islam chez les Baoulé 445

19 Musulmans entre Bandama et Comoé (première moitié du XXe siècle) 447
– Le cercle du N'Zi-Comoé 449
– L'or du N'zi 450
– La Boucle du cacao 451
– Dimbokro et Aoussoukro 454
– Les membres musulmans des tribunaux à Dimbokro 466
– Toumodi 468
– Entretiens avec deux témoins : El Hadj Salif Doukouré et Soukoulé Tiémoko 470
• Les membres musulmans des tribunaux de Toumodi 472
– Anoumaba, un foyer hamalliste 474
– Les autres centres urbains du cercle du N'zi-Comoé 477
– Le cercle de l'Agnéby 478
– Agboville 482
• Les rapports trimestriels (1923-1931) 484
• Les membres musulmans des tribunaux 485
• Les livres en langue arabe 486
– Entretien avec deux témoins : l'imam d'Agboville, Baba Touré, et Cheïkou Koïta 487
• Conclusion 490
– Adzopé 490
• Les rapports trimestriels (1923-1931) 491
• Le séjour de Cheikh Hamallah 492
• Les disciples de Cheikh Hamallah en Côte d'Ivoire 495
• Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1932) 495
– Tiassalé 498
• La situation géopolitique dans le Bas Bandama 498
• Les commerçants de Tiassalé au début du XXe siècle 498
• Les commerçants-planteurs à Tiassalé 502
• La situation religieuse à Tiassalé 504
• Les membres musulmans du Tribunal de subdivision (1911-1924) 505
• Demande d'ouverture d'une école coranique (1926) 506
• Entretiens avec deux témoins : Abdourahmane N'Gom et l'imam d'Ahua, Ali Youssouf Ouattara 507
– Ahua. « conversions miraculeuses » dans un village baoulé 512
– Les récits et leurs variantes 513
– Les émissions de Radio El Bayane consacrées à Ahua (30 janvier, 6, 13 et 20 février 2008) 519
– Conclusion 524

20 Bouaké, Naissance d'une ville musulmane en pays Baoulé 527
– La ville de Bouaké (1898-1931) d'après les sources administratives : naissance et développement d'une communaute musulmane 528
– L'affaire du marabout maure (1907) 529
– La politique de développement de la ville de Bouaké 532
– La mise en place d'un encadrement islamique 534
• Statistiques des écoles coraniques (1916 et 1918) 534
– Les fiches de renseignements (1923) 535
• Osmana Daramé 535
• Kota Alama Daramé 536
• Koké Soumaré 536
• Mamadou Daw 536
• Demba Diallo 537
• Statistiques des écoles coraniques (1924) 538

• Rapport trimestriel (4e trimestre 1931 538)
– Les membres musulmans des tribunaux 539
– La communauté musulmane de Bouaké, des origines aux annees 1960 d'après les souvenirs personnels 540
– Paroles de témoins 540
• El-Hadj Kabiné-Oulé Kaba 541
• El-Hadj Azoumana Sylla et Mahmoud Sylla 545
• El-Hadj Benokoba Sylla 550
• El-Hadj Baoudou Touré 550
• El-Hadj Alassane Diarra 554
• El-Hadj Tiémoko Sidibé 554
• Noumouké Koné 556
• Babaly Ba 557
• Abdoulaye Camara 557
• Boubakar Kamara 558
• Bakoroba Diakité 558
• Sur Lacina Sisri Sanogo 559
– La crise des « bras croisés » (1951-1952) 559
– El-Hadj Kabiné Kaba 561
– El-Hadj Tiécoro Kamagaté 561
– El-Hadj Kabiné Diané 567
– Les disciples d'El-Hadj Tiécoro Kamaté(Kamagaté) 570
– L'œuvre scolaire 571
– L'affaire des « bras croisés » dans le contexte local 573
– La succession des imams de Bouaké. L'histoire de la Grande mosquée 574
– Bilan 577

21 Les autres sites urbains dans le « cercle du Baoulé » 579
– Marabadiassa 580
– Groumania et l'Anno 583
– Béoumi 590
– Sakassou 592
– Tiébissou 592
• Amadou Coulibaly 593
• Brahima Fofana 594
• Koulouba Doumbia 594
• Lamini Haïdara 595
• Nianikoro Coulibaly 595
• Yamoussoukro 596
– Conclusion 597

22 Le sud-est de la Côte d'Ivoire l'axe du bassin du Comoé 599
– Le Ndenye et le cercle de l'Indénié 607
– Les affrontements avec les forces françaises 608
– Le soulèvement de l'Assikasso 612
– Commerce, Dioula et musulmans dans l'Indénié 617
• Les membres musulmans des tribunaux 621
• Les livres et textes en langue arabe 622

– Trois personnalités musulmanes d'Abengourou : El-Hadj Mandoye N'Doye, Racine Amady Sow, El-Hadj Dramane Konaté 624
• El-Hadj Mandoye N'Doye, 624
• Racine Amady Sow 627
• El-Hadj Dramane Konaté 628
– Plusieurs phénomènes de conversions 629
– La conversion du souverain d'Agnibilekrou 630
– Un souverain musulman au Ndenye 635

23 Le Sanwi et le cercle d'Assinie 639
– Le royaume du Sanwi aux prises avec le pouvoir colonial 639
– Le cercle d'Assinie 642
– Krinjabo et Aboisso, la ville royale et la ville coloniale 644
– Les personnalités musulmanes dans le cercle d'assinie d'après les sources coloniales 646
– Les personnalités musulmanes d'Aboisso d'après 647
– Les fiches de renseignements (1913, 1915 et 1923) 647
• Les fiches de renseignements de 1913 et 1915 647
• Demba Samba 648
• El-Hadj Abdoulaye Demba [El-Hadj Abdoulaye Dieng] 648
• Samba Gueye 649
• Alioune Sow 650
• El-Hadj Haïdara 650
– Les fiches de renseignements de 1923 652
• Ibrahima Samba 653
• Samba Toumané 653
• Boubou N'Dao 653
• Alassane N'Doye 653
• Samba Gueye 654
• Scipion N'Diaye 654
• Alioune Sow 655
• Amadou Sène 655
• N'Dongo Diagne 656
• Massogui Diagne 656
• Mamadou Ly 657
– Autres sources administratives : le contrôle des livres en arabe, les membres musulmans des tribunaux et les rapports politiques 658
• Le contrôle des livres en arabe 658
• Les membres musulmans des tribunaux 658
– Les rapports politiques 660
– Les personnalités musulmanes dans le cercle d'assinie d'après les témoignages oraux 662
• Massogui Diagne 663
• Samba Gueye 664
– L'occupation des terres 667
– Le cas d'Ayénouan 668
– Vers l'indépendance 669

24 Le cercle de Grand-Bassam 671
– La ville de Grand-Bassam 671
– La topographie de Grand-Bassam 673

– Deux Arabes à Grand-Bassam dans les années 1910 675
– La naissance des mosquées a Grand-Bassam 675
– Les démarches de Mademba Gueye et d'Abdoulaye Basse et la fondation de la « mosquée sénégalaise » (1913-1919) 676
– Un autre pionnier sénégalais, Kaba Diakité, et la création de la mosquée du quartier Impérial (ou Impériale) 679
• Kaba Diakité 679
– La surveillance administrative 682
– El-Hadj Abdoulaye Dieng et Yacouba N'Diaye 683
• El-Hadj Abdoulaye Dieng 683
– El-Hadj Yacouba N'diaye : une chaîne de sources 685
• La notice de Marty (1922) et la fiche de renseignements de 1923 686
• Un entretien avec El Hadj Abdoulaye N'Diaye (1969) 687
• Les débuts 687
• Pèlerinages 688
• Conversions à l'islam 688
• Ouvrages en langue arabe 688
• La notice de Daouda Berté (2014) 689
– Une biographie en ligne (2015) 690
– Texte de la biographie 690
– Les autres personnages religieux de Grand-Bassam dans les années 1920 700
– Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924) 701
– La subdivision d'Alépé 703
– Les ouvrages en langue arabe 703
– La réclamation dun mallam Haoussa et les ouvrages reçus en1929 704
– Les visites de Seydou Nourou Tall (1933 et 1934) 706
– Les Tijani de Grand-Bassam 708
– Le rapport Jansolin (1955) 709
– Conclusion 713
25 Le cercle des Lagunes 717
– Bingerville 717
– Les membres musulmans des tribunaux 719
– Le contrôle des imprimés et écrits en arabe (1912-1913) 720
• Demba Thiam, Mamadou Boja, Ibrahima Seye 721
– Entretiens avec des Anciens (1969 722
• El Hadj Khalil Fofana 722
• El Hadj Abdoulaye Diallo 723
• Racine Ba 723
– Conclusion 725
– Dabou 726
• Missions chrétiennes. Islam 728
– Les internés nigériens 730
– Fiches de renseignements (1923 732)
• Harouna Mama, dit Malam Harouna, dit El-Hadj Haoussa 732
• Dogou Ahlidou, dit Malam Dogou 732
• Entretien avec El Hadj Mohammed Mustapha, imam de Dabou (1969) 734
– Conclusion 737

26 Abidjan : la naissance de la communauté musulmane le temps des origines (années 1910-1930) 739
– Deux Haoussa de passage à Abidjan (1912) 742
– Le début des années 1920 : les musulmans d'Abidjan dans l'ouvrage de Marty 744
– Les fiches de renseignements (1923) 749
– Les destinataires de livres en langue arabe (1928) 751
– Les membres musulmans des tribunaux (1911-1924) 752
– Souvenirs personnels. témoignages oraux 754
• 1. Abdoulaye Ndjim 754
• 2 et 3. Idryssa Seynou et El-Hadj Saganogo Nouhou 755
• 4. El Hadj Sinali Tiero 757
• 5. El Hadj Mahib Seck 759
• 6. El-Hadj Garba Touré 760
• 7. El Hadj Salif Doukouré 762
• 8. El Hadj Boubakar Traoré, fils de Diaka Mama 763
• 9. El Hadj Matié Diakité 766
• 10. El-Hadj Boubacar Gamby Sakho 768
– Essai de bilan : écoles, karamokos, mosquées, imams dans l'espace abidjanais au cours des années 1920 et 1930 773
– Les différentes étapes de l'organisation des communautés musulmanes d'Abidjan 773
– Le tournant des années 1930 776
– Temps de conflits, temps de structurations (années 1930) 777
• Le premier conflit (1931-1933) 778
• Le deuxième conflit (1939-1944) 781
– La création d'une association de jeunesse musulmane (1936) 785
– La fête du Mawlid (1932) 787

27 Abidjan : l'enracinement de la communauté musulmane (1950-1970) 789
– Compter les musulmans d'Abidjan entre 1955 et 1970 : une entreprise malaisée 790
– La valse des chiffres 792
– Conversions, occupation de l'espace et mosquées 794
– La Mosquée Dioula de Treichville. Un troisième conflit dans la communauté musulmane de Treichville 797
– La Mosquée sénégalaise de Treichville 799
– La disparition des grands commerçants sénégalais et la mutation de la mosquée sénégalaise 801
– Les autres mosquées de Treichville 803
– Les mosquées d'Adjamé804
– Affiliations confrériques et associations réformistes et wahhabites à Abidjan 806
– Les appartenances confrériques 806
– Les « réformistes » et l'Union culturelle musulmane 810
– Les wahhabites 816
– La fondation de la mosquée wahhabite d'Adjamé 818
– Conclusion 822

28 Les années 1950-1960 la marche de la Côte d'Ivoire vers l'indépendance 823

– Le rôle des Dioula et des musulmans 823
– Le PDCI-RDA était-il le « parti des Dioula » ? 824
– Trois témoignages contemporains 832
– Le témoignage du professeur Vakaba Touré (2010) 832
– À Abidjan et ses environs immédiats 834
– Dans le Pays profond 835
– Les femmes nordistes dans la lutte du PDCI-RDA 837
– Le témoignage de Roger Gballou (2011) 840
– Le témoignage d'Amadou Koné (2003) 841
– Conclusion 842

Sources et bibliographie 845
– Sources d'archives 845
– Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (ancien classement) 845
– Archives nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) (nouveau classement) 848
– Archives Nationales d'Outre-mer, Aix-en-Provence 850
– Archives Nationales du Sénégal, Dakar 850
– Fonds privés 851
– Témoignages oraux 851
– Liste des interlocuteurs, détenteurs de mémoire, consultés en 1969 851

Bibliographie 855
– Sources imprimées et inventaires de sources 855
– Thèses de doctorat, mémoires, communications et rapports inédits 860
– Travaux scientifiques et littéraires contemporains : ouvrages et articles imprimés, ou en ligne 864